

JUNHO/2023- ANO VII - NÚMERO 3 - ISSN 2527 - 0621



M1 REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL
mythos

REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS SENSORIAIS E
EMOCIONAIS NA ANTIGUIDADE E NO MEDIEVO

COORDENAÇÃO

GERARDO FABIÁN RODRÍGUEZ (UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA)
LIDIA RAQUEL MIRANDA (UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL
NEMHAM/CNPQ



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lilian Castelo Branco

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

Editor

Fabrício Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutoranda do programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Juliana Maria de Souza Xavier e Samila Silva Mesquita

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG

Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA

Alair Figueiredo Duarte – UERJ

Alexandre Guida Navarro – UFMA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ

Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG

André Leonardo Chevitarese – UFRJ

Armênia Maria de Souza – UFG

Claudia Costa Brochado – UNB

Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Deivid Valério Gaia – UFRJ

Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG

Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL

Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP

Glaydson José da Silva – UNIFESP

Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB

Josué Berlesi – UFPA

Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP

Maria Regina Cândido – UERJ

Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ

Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP

Renata Cristina de S. Nascimento – UFG

Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest

Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata

Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata

Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France

Víctor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano VII, n. III, v. XVII (Jun. 2023)-

Trimestral.

ISSN 2527- 0621

1. História antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

CDU 94(05)

SUMÁRIO

Gerardo Fabián Rodríguez e Lideia Raquel Miranda

06

Editorial: Y sentimos la historia: representaciones y prácticas sensoriales y emocionales en la Antigüedad y el Medievo

Alberto O. Asla

25

El epistolario de Lupo de Ferrières: un acercamiento a la sensorialidad carolingia

Camila Alves Jourdan

44

Chorar até 'saciar-se do pranto': mulheres e homens enlutados nos épicos homéricos

David de Pablo

65

Una interpretación de las representaciones de Mahoma, Ismael y Satán en las fuentes del siglo XIII en el Reino de Castilla

Gerardo Rodríguez

90

Emociones y sentidos al servicio de la otredad: el judío retórico en Agobardo de Lyon

Gisela Coronado Schwindt

106

El universo olfativo de los ámbitos urbanos en la Baja Edad Media y Temprana Modernidad

Javier Chimondeguy

125

La comunidad emocional de la conquista en Agustín de Zárate

Katia Obrist

145

Emociones y tragedia: el deseo erótico y la repugnancia en Traquinias de Sófocles

Lidia Raquel Miranda

159

El sermón de los caminos que se bifurcan: metáforas corporales y sensoriales en Sobre Abrahán de Ambrosio de Milán

María Cecilia Colombani

183

Honor, vergüenza y sophrosyne. Emoción y subjetividad en la constitución del aner politikos

Martina Magali Díaz Sammaroni

202

El modelo sensorial festivo de la dinastía Trastámara: el caso de Juan II (1406-1454) en tiempos de guerra

Paola Druille

217

La orgé del hombre: la ira del político en los tratados de Filón de Alejandría

Rodrigo Kmiecik

243

Aqueles que semeiam com lágrimas: um estudo das emoções na Passio Sancti Eadmundi de Abbo de Fleury

Editorial

Y SENTIMOS LA HISTORIA: REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS SENSORIALES Y EMOCIONALES EN LA ANTIGÜEDAD Y EL MEDIOEVO AND WE FEEL THE STORY: SENSORY AND EMOTIONAL REPRESENTATIONS AND PRACTICES IN ANTIQUITY AND MIDDLE AGES

Gerardo Fabián Rodríguez¹
Lidia Raquel Miranda²

Editorial recebido em 10 de julho de 2023
Editorial aceito em 10 de julho de 2023

Desde los arrabales de Buenos Aires, el yo poético siente, con el cuerpo, con los sentidos y con las emociones, la universalidad de toda

¹ ORCID [0000-0002-8251-4616](https://orcid.org/0000-0002-8251-4616). Magíster y Doctor en Historia. Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Académico correspondiente por la provincia de Buenos Aires de la Academia Nacional de la Historia y Profesor Titular en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Director del proyecto de investigación "cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media (I)" (en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata) y codirector de "El cuerpo es el mensaje. Recreación corporal y sensorial de la Edad Media en producciones ficcionales contemporáneas" (en el CONICET, código 11220210100445CO). E-mail: gefarodriguez@gmail.com.

² ORCID [0000-0002-7744-0210](https://orcid.org/0000-0002-7744-0210). Doctora en Letras y Posdoctora en Ciencias Sociales. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora Titular en la Facultad de Ciencias Humanas en la Universidad Nacional de La Pampa. Directora de los proyectos de investigación "El cuerpo es el mensaje. Recreación corporal y sensorial de la Edad Media en producciones ficcionales contemporáneas" (en el CONICET, código 11220210100445CO) y "Persona, personae. La metáfora corporal y la representación discursiva de la persona en el seno de las instituciones" (en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa) y codirectora de "cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media (I)" (en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata). E-mail: mirandaraq@gmail.com.

experiencia humana. De un puente de Constitución “y a mis pies / Frigor de trenes que tejían laberintos de hierro. / Humo y silbatos escalaban la noche,” el paseo nocturno lo lleva a la muerte primigenia “Que de golpe fue el Juicio Universal. Desde el invisible Horizonte” (BORGES, “Mateo XXV, 30”, 1974a, 874). Y esos olores, ruidos y miradas, junto con el miedo y el terror por la noche y la marginalidad, lo devuelven a su cotidianeidad: “y sentí Buenos Aires” (BORGES, “Arrabal”, 1974b, 32).

Parafraseando a Borges, los investigadores también sentimos la historia, tal vez no de manera tan poética pero no por eso menos intensa. El presente dossier “Representações e práticas sensoriais e emocionais na antiguidade e medievo” es, en parte, una muestra de ese fervor por el sentir histórico que motiva nuestra actividad académica, dossier que recoge resultados de, principalmente, dos proyectos de investigación vigentes radicados en Universidades públicas de la República Argentina, a cargo de equipos que desde hace varios años analizan desde la Historia y la Literatura, y con el apoyo de otras disciplinas, la construcción y manifestación de las corporalidades, las sensorialidades y las emocionalidades antiguas y medievales. Se trata de las investigaciones “Persona, personae. La metáfora corporal y la representación discursiva de la persona en el seno de las instituciones”, dirigida por Lidia Raquel Miranda en el Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos (IDEAE), de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (<https://ideae.humanas.unlpam.edu.ar/>), y de “La Edad Media a través de los sentidos (II)”, dirigida por Gerardo Rodríguez en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) dependiente del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE), radicado en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (<https://giemmardelplata.org>).

El IDEAE es un joven instituto cuya creación en el año 2016 devino del fortalecimiento de las líneas de investigación alentadas por Raquel Miranda en un contexto de trabajo interdisciplinario, que tuvo su origen en el proyecto PICTO UNLPam 2011 0201 “Metáfora y episteme: hacia una hermenéutica de las instituciones”, desarrollado entre 2013 y 2016. A partir de entonces, el IDEAE continuó con un derrotero de indagaciones en torno a la enunciación metafórica, especialmente enfocada en la representación del cuerpo y sus implicancias en la configuración de las instituciones y la conceptualización de la persona humana, entre las que sobresalen los proyectos “Configuración metafórica de las instituciones. Estudio epistemológico sobre discurso y disciplina”, llevado adelante de 2013 a 2015; “La metáfora corporal y su simbolismo en la historia de las instituciones”, llevado a cabo entre 2016 y 2019, y PICT 2016-0534 “Cuerpo y metáfora en la construcción ideológica de las instituciones jurídicas y políticas”, ejecutado de 2017 a 2021. Si bien estas iniciativas abordan los problemas de la metáfora corporal y sensorial en discursos de distintos momentos históricos, el grupo de investigadores nucleados en torno a Miranda se focaliza en los de la Antigüedad y la Edad Media.

Por su parte, el GIEM acredita una dilatada trayectoria en investigación histórica y desde 2013 ha dado gran impulso a los Estudios Sensoriales sobre la Edad Media, lo cual lo ha posicionado como una referencia del área en nuestro país. En efecto, el grupo, con aportes del Grupo de Trabajo EuropAmérica de la Academia Nacional de la Historia, con utillajes analíticos propios ha contribuido al crecimiento de los Estudios Sensoriales en general y de la Historia sensorial de la Edad Media en particular. Una amplia selección de fuentes en pos del estudio de la percepción sensorial, el uso de cada sentido en particular, los paisajes sensoriales, las comunidades sensoriales, las ideas y normas referidas a los sentidos y la expresión subjetiva de la experiencia sensible han sido objeto

de análisis de los proyectos “Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media (I y II)”, ejecutado desde 2013 hasta 2016; “Paisajes sonoros medievales”, desarrollado entre 2017 y 2018, “Sentir América (I): primeros registros sensoriales europeos del Nuevo Mundo (siglos XV - XVI)”, llevado a cabo entre 2014 y 2019; “La Edad Media a través de los sentidos (I y II)”, ejecutado desde 2019 hasta 2022 y “Sentir América (II): la conquista sensorial de América”, desde 2019 a 2022, todos bajo la dirección de Gerardo Rodríguez.

El GIEM también ha promovido la conformación de la Red Iberoamericana de Estudios Sensoriales (RIeS), espacio de formación, investigación y debate que propicia el desarrollo de una perspectiva interdisciplinaria sobre los sentidos y sus múltiples dimensiones, y la publicación del *Sensorario: diccionario de términos sensoriales*, obra en permanente construcción y abierta a que los especialistas participen con sus propuestas de términos, definiciones conceptuales y reapropiaciones de las teorías propias del campo sensorial (<https://giemmardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensorario/>).

Gerardo Rodríguez y Raquel Miranda, junto a sus respectivos equipos, desarrollan actividades de investigación de manera conjunta desde hace poco tiempo, pero el vínculo académico que han logrado es estrecho y productivo, como demuestran varias publicaciones en coautoría (MIRANDA y RODRÍGUEZ, 2022a y 2022b; RODRÍGUEZ y MIRANDA, 2022; MIRANDA, RODRÍGUEZ y JIMÉNEZ ALCÁZAR, 2023), los proyectos editoriales y de transferencia en curso y la obtención, a fines de 2022, de un subsidio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) para llevar adelante el proyecto PIP “El cuerpo es el mensaje. Recreación corporal y sensorial de la Edad Media en producciones ficcionales contemporáneas” que ambos dirigen.

Además, a comienzos de 2023, la Universidad Nacional de Mar del Plata dio su aprobación al proyecto “cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media (I)”, dirigido por ellos también.

La lectura tradicional de la historia como realidad social y como disciplina científica supone un ejercicio institucionalizado de la memoria que concibe al historiador como una especie de custodio del “recuerdo de los acontecimientos públicos documentados, en beneficio de los actores –para darles fama– y en beneficio de la posteridad –para que aprenda de su ejemplo” (BURKE, 2000: 65). La explicación es diáfana, tanto que sin decirlo plantea el problema clave de toda historia cultural, que es el hecho de que la mayoría de los sucesos de naturaleza privada o íntima y de los públicos que no interesan a las clases dirigentes no estén registrados explícitamente en las fuentes del pasado. Es por ello que quienes se dedican a la Historia sensorial y a la Historia de los emociones deben acudir para la interpretación historiográfica a testimonios que son “lugares de la memoria”, como los entiende NORA (1998), es decir como restos o huellas discursivas que, ya tengan como origen un hecho real ya uno imaginario, requieren ser interpretados por el historiador para poder indagar y reconocer fragmentos de identidades o de conjuntos simbólicos representativos de las sociedades pretéritas.

En el ámbito de las historias nacionales o políticas, los investigadores buscan en los silencios u olvidos del discurso, producto de las operaciones selectivas y eruditas de la historia oficial, determinados hitos para reconstruir la memoria colectiva. Esos rastros abarcan lo inmaterial –una herencia de larga duración apreciable en valores emblemáticos–, lo material –datos del territorio con sus fronteras y del Estado con sus instituciones e instrumentos– y lo ideal –las ideologías, la lengua y la literatura–, todos portadores de mensajes simbólicos, seleccionados y

ensamblados en un andamiaje mayor, que permiten analizar la mutación en el tiempo de las conciencias nacionales o políticas.

¿Sirven esos mismos testimonios para la labor en Historia sensorial e Historia de las emociones? Sin duda que sí, pero estos campos del saber historiográfico sondan además otros vestigios, enfocan otros procesos y utilizan otras herramientas conceptuales y metodológicas porque estudiar los sentidos y las emociones es una forma de estudiar el cuerpo, ya que en él se inscriben los placeres y los dolores, el crecimiento y la enfermedad, los trabajos y el descanso, las frustraciones, los amores y los miedos de las personas, y porque los “cuerpos encuentran su potencia en su capacidad de afectar y de ser afectados, es decir en el deseo” (MÉNDEZ, 2023: 34).

Y porque el cuerpo también es una forma particular de memoria: es un registro textual cuyas modulaciones, disposiciones y significados deben ser escrutados en relación a las (posibles) vivencias personales y sociales para encontrar el sentir de la historia, tarea solo factible a través de la búsqueda de los intersticios sensoriales y emocionales que el cuerpo ofrece: “La punta del lápiz deja una marca sobre el cuaderno entero más allá de la sombra del grafito. La piel de la página debe atravesarse. La lectura se entiende como lección de anatomía o práctica espeleológica. Los textos se vivifican a partir del elemento sensorial. Los textos copulan con otros textos y con otros cuerpos-textos” (SANZ, 2023: 20). Uno de esos otros textos es el mundo mismo, tal como lo entendía el pensamiento medieval, dominio también permeable a la palabra y, por ende, profundamente sensible a la contaminación ideológica que procede del poder, “de los dueños de las palabras” (SANZ, 2023: 21). Por ello, el espacio de lo sensible y lo emocional que dimana del cuerpo y se inscribe

en las oquedades del discurso siempre es una acción que significa algo en y para el cuerpo social.

Los sentidos y las emociones configuran el espacio de las sensaciones, contraparte de la razón con la que conforma el constructo psicossomático propio de la condición humana. Durante la Antigüedad y la Edad Media, la filosofía intentó reconocer cómo se articulan el atributo intelectual y el sensible en la unidad del sujeto, integrados en la pura subjetividad que domina todo, incluida la naturaleza (MEYER, 2000). Justamente, se entiende que la persona puede abarcar el mundo exterior gracias a la doble realidad implicada en la humanidad, ya que como ser natural está limitada por lo sensible, que la afecta y determina –esto es, establece las notas esenciales de su conceptualización (MAGNAVACCA, 2005)–, y como ser inteligible puede pensar sobre la naturaleza y, por ende, situarse fuera de ese determinismo.

Un brillante ejemplo sobre el cuerpo y sus representaciones como un yo corporeizado en relación y tensión con el mundo lo encontramos en el seno de la crítica literaria de orientación marxista, con el conocido texto de BAJTIN (1994) que, focalizado en el modelo de la corporeidad y sensorialidad medieval, analiza el cuerpo como foco de resistencia popular y de crítica a las ideas oficiales de la Baja Edad Media. En el júbilo del carnaval, el autor advierte que “los cuerpos se entremezclan sin distinciones y participan de un estado de comunidad (...) en el que cada hombre participa de la efusión colectiva, de la barahúnda confusa que se burla de los usos y de las cosas de la religión” (LE BRETON, 1995: 30). El carnaval, cuya base se asienta en el principio de la risa, expresión excepcional de la emoción, instituye la regla de la indisciplina pues permite a los hombres una liberación de las pulsiones habitualmente reprimidas, una transgresión de límites y una desjerarquización social: en las imágenes grotescas del cuerpo y su exuberancia sensorial, BAJTIN

detecta que no existe un principio de individuación ni separación del cosmos sino una unión entre la persona y el cuerpo y una liberación festiva y recreativa, aunque transitoria como lo es toda experiencia sensible.

El desarrollo historiográfico actual, por su parte, enlaza la manifestación de los sentidos y de las emociones a la hora de estudiar la expresión de la subjetividad de hombres y comunidades, y subraya por tanto la necesidad de re-vincular sensología y emociones (BOQUET y NAGY, 2016; CORONADO SCHWINDT, PALAZZO y RODRÍGUEZ, 2019; RODRÍGUEZ y CORONADO SCHWINDT, 2019; BODDICE y SMITH, 2020; NEWHUASER, 2021 y RODRÍGUEZ, MELO CARRASCO y JIMÉNEZ ALACÁZAR, 2022).

Es nuevamente Borges el que nos proporciona la imagen para ilustrar con mayor claridad esta ligazón entre emociones y sentidos: “Cuentan que Ulises, harto de prodigios, / lloró de amor al divisar su Ítaca / verde y humilde. El arte es esa Ítaca / de verde eternidad, no de prodigios” (BORGES, “Arte poética”, 1994a: 221). El sentido de la visión, que permite al viajero reconocer su amada patria gracias a su distintivo color verde y disposición modesta, conduce a la emoción, materializada en llanto.

En un estudio pionero, JUTTE (2004) señala que, en la historia de los sentidos, desde la Antigüedad al Ciberespacio, es necesario tener en cuenta dos consideraciones fundamentales. La primera parte de la premisa de que los sentidos son un constructo histórico y cultural, más allá de las reflexiones biológicas en relación a ellos. La segunda realiza una propuesta de división tripartita de la historia de los sentidos, en función de su valoración religiosa, racional, intelectual y tecnológica: hasta el siglo XVII, extendido lapso en el que reconoce un momento tradicional en el orden sensorial, en el cual fueron determinantes apreciaciones de tipo filosófico y religioso; los siglos XVIII y XIX, momento en que los sentidos se

valoran y analizan a partir de cuestiones racionales y, finalmente, los siglos XX y XXI, que se caracterizan por la explosión sensorial, que pone en primer lugar a los sentidos en las consideraciones sociales.

DIXON (2012) ofrece una evolución histórica del concepto de emoción, señalando su negatividad asociada con las pasiones, presente en la mayor parte de las reflexiones filosóficas hasta el Renacimiento. Ciertamente, en aquellas épocas de la historia, no era común el término 'emoción' sino que se hablaba de 'pasiones' (del griego *pathos*) para designar el amplio espectro de estados mentales que afectan a la persona, término que se registra ya en la retórica clásica, lo que da cuenta de que su reconocimiento y descripción se objetivaba a través del discurso, tanto filosófico –con Aristóteles a la cabeza– como literario – con la tragedia ática como vehículo privilegiado de expresión–.

CAIRNS (2022) y CAIRNS y NELIS (2017), presentan los estudios de conjunto más completos sobre las emociones en la Antigüedad. DIXON (2023) y BODDICE (2018) ofrecen una puesta a punto relativa a las discusiones teóricas de la Historia de las emociones, llevando a debate sus propios postulados junto con los de ROSENWEIN (2016 y 2002), PLAMPER (2015), REDDY (2001) y STEARNS y STEARNS (1986 y 1985), a la vez que analizan la importante presencia de las emociones en la vida cultural, política, social y religiosa, desde la Antigüedad hasta el presente, lo cual pone en evidencia que toda experiencia vivencial a través de los sentidos y las emociones no permanece en un plano acotado a lo individual sino que impacta, de diferente manera y con resultados diversos, en la vida y la fisonomía de las sociedades.

Los temas medievales sobre el plano emocional fueron profundizados por numerosos autores, entre los que se destacan RUYSS y MONACLE (2021), JARA (2021), ROSENWEIN (2006), NAGY (2014), NAGY y

BOQUET (2015). En estas obras se plantean desde cuestiones genéricas referidas a la existencia de comunidades emocionales en la Alta Edad Media –propuesta inicial de ROSENWEIN que tanto éxito tuvo hasta hoy–, hasta análisis precisos de, por ejemplo, quiénes y por qué lloran a lo largo de la Edad Media –tesis pionera de NAGY–, y los estudios de las emociones políticas en las ciudades de la Baja Edad Media propuestos por JARA o la mirada de conjunto que analiza cómo perviven en la Edad Media tradiciones filosóficas neoplatónicas, estoicas y aristotélicas con las perspectivas propias del cristianismo al momento de considerar las emociones y cómo ellas se manifiestan desde las expresiones literarias y científicas a las artísticas, como consideran RUYS y MONACLE.

En cuanto a los sentidos en la Antigüedad y en la Edad Media, existen relevantes investigaciones que ofrecen acertadas síntesis o análisis más particularizados. Tales estudios refieren a los sentidos en particular y a la configuración de sensorios antiguos y medievales. TONER (2014), NEWHAUSER (2014 y 2015), PALAZZO (2014), ORTÚZAR ESCUDERO (2016) y RODRÍGUEZ (2023) muestran cómo la filosofía en la Antigüedad o la teología en la Edad Media resultaron determinantes para comprender las respectivas jerarquías sensoriales. BUTLER y BARDLEY (2019) y PALAZZO (2014) señalan la importancia del fenómeno sinestésico para la significación de los fenómenos religiosos greco-romanos y cristianos, respectivamente.

Para ilustrar lo dicho, tomaremos algunos ejemplos relativos a la relevancia de los sentidos y las emociones en el mundo clásico y cristiano medieval, tanto en el ámbito sacro como en las especulaciones eruditas o en las celebraciones festivas.

Las vivencias religiosas encontraban en la sinestesia, es decir en las sensaciones anímicas producidas por algún sentido pero determinada

por otro u otros, el modo de demostrar, conducir y promover la experiencia sublime de acercamiento humano a lo sagrado. Las tauromaquias prehelénicas, el oráculo de Delfos, las Saturnales romanas o la Pasión de Cristo ponen en contacto directo la percepción sensorial con la divinidad: el cuerpo queda atravesado, los sentidos turbados y las emociones trastocadas ante los colores, sonidos, olores, experiencias hápticas y gustativas que canalizan el llanto, el asombro y el temblor de todos los músculos. Algo parecido transmiten también las místicas medievales en su vivencia de Dios. De igual forma traslucen la relevancia del universo sensorial las reflexiones de filósofos o médicos que recurren a los sentidos para justificar las patologías del cuerpo y del alma, reflejadas en el color o el olor de la orina, o el semblante de la cara, para diagnosticar un espíritu tranquilo o taciturno.

Son también casos paradigmáticos del vigor sensorial las fiestas: los carnavales ya mencionados, o las que acompañaban a las Saturnales, o la procesión de un Santo, o las entradas reales. Todos eran ámbitos donde las sociabilidades se gobernaban por medio de la música, los bailes y los banquetes de abundante y variada comida y bebida. Las celebraciones, tanto sagradas como profanas, en muchas ocasiones discurrían por canales diversos y otras ofrecían un momento y ámbito para el cruzamiento, como la fiesta del obispillo medieval.

En este marco amplio, aunque apenas esbozado en las líneas precedentes, el dossier “Representações e práticas sensoriais e emocionais na antiguidade e medievo” propone varias lecturas, afinadas en textos diversos, sobre el momento tradicional del orden sensorial y el momento pasional del orden emocional, es decir interpretaciones sobre las imágenes y las experiencias sensoriales y emocionales que caracterizaron el mundo antiguo y el medieval. La relevancia de este dossier radica en que otorga historicidad a emociones

y sentidos de la Antigüedad y de la Edad Media gracias al abordaje complejo, conceptual y metodológicamente, de obras, personajes o momentos históricos, que abarcan desde la Grecia clásica hasta la Modernidad temprana, y a lecturas que incluyen miradas complementarias y enriquecedoras de otras disciplinas, más allá de la Historia sensorial y la Historia emocional, tales como la Filosofía, la Psicología, el pensamiento político y los estudios de género.

Dada la dificultad de definir un único derrotero para la lectura, hemos decidido ofrecer una disposición de los artículos por orden alfabético de sus autores y dejamos en manos de los lectores la elección de su propio trayecto hermenéutico. Una alternativa sencilla que pueden adoptar es la cronológica, con la agrupación de los cinco artículos referidos a la Antigüedad grecolatina en primer lugar, y con la de los siete que enfocan la Edad Media en segundo término. Sin embargo, el cúmulo de fuentes, emociones, sentidos, prácticas y debates a los que aluden las distintas colaboraciones habilitan otros itinerarios, más enriquecidos por dinámicas interpretativas que permitan relacionar determinados autores, aun cuando sean de épocas diferentes, perspectivas epistemológicas o metodológicas afines o complementarias, rasgos emotivos y/o sensoriales con ciertos contextos, recursos retóricos e iconográficos con performatividades específicas. En fin, invitamos a una experiencia de lectura, que vincule de modo relevante las reflexiones académicas con los intereses y los alcances vivenciales del “sentir la historia” que propiciamos. Por ello, para colaborar en esas opciones, ofrecemos algunas pistas sobre el contenido de los trabajos contenidos en el dossier.

Alberto Oscar Asla, por su parte, en “El epistolario de Lupo de Ferrières: un acercamiento a la sensorialidad carolingia”, identifica las marcas sensoriales presentes en las cartas de Lupo, que le permiten reconstruir las particularidades de la sensorialidad carolingia.

Camila Alves Jourdan redacta "Chorar até 'saciar-se do pranto': mulheres e homens enlutados nos épicos homéricos", artículo en el que va más allá de la ira de Aquiles para examinar las emociones en las epopeyas de la tradición homérica y concentrarse en las manifestaciones del duelo, cuya práctica diferencia a hombres y mujeres. Asimismo, constata que en la tradición griega el llanto y el lamento constituyen una secuencia cuidadosamente orquestada para la expresión de emociones de duelo y tristeza, siguiendo percepciones y comprensiones compartidas por la comunidad.

"Una interpretación de las representaciones de Mahoma, Ismael y Satán en las fuentes del siglo XIII en el Reino de Castilla" es el trabajo en el que David de Pablo estudia, tomando en cuenta la noción de orientalismo elaborada por Edward Said, las representaciones de Mahoma, Ismael y Satán asociadas al discurso anti-musulmán del siglo XIII en el reino de Castilla.

En "Emociones y sentidos al servicio de la otredad: el judío retórico en Agobardo de Lyon", Gerardo Fabián Rodríguez analiza algunas cartas del obispo (c.779-840) en las que busca generar el rechazo a los judíos en las comunidades cristianas que participan de sus misas, escuchan sus homilías o leen sus epístolas, para lo cual recurre a percepciones sensoriales y emocionales cargadas de negatividad, que refuerzan las características retóricas más que reales del judaísmo de su tiempo.

En cuanto al artículo de Gisela Coronado Schwindt, "El universo olfativo de los ámbitos urbanos en la Baja Edad Media y Temprana Modernidad", indaga, a partir de la documentación concejil, en la presencia del olfato en las experiencias sensoriales cotidianas de la vida urbana de los habitantes del reino de Castilla, durante los siglos XV y XVI, y sus percepciones de diferentes lugares, calles y vecindarios.

En “La comunidad emocional de la conquista en Agustín de Zárate”, Javier Chimondeguy ofrece un acertamiento, desde la noción de comunidad emocional de Barbara Rosenwein, a la *Historia del Descubrimiento y conquista de las Provincias del Perú*, escrita a mediados del siglo XVI, con el fin de comprender que la participación de los primeros conquistadores, misioneros y agentes de la monarquía castellana promovieron también una conquista emocional de América.

Katia Obrist revela en “Emociones y tragedia: el deseo erótico y la repugnancia en *Traquinias* de Sófocles” que las referencias de la primera parte de la obra definen el deseo erótico del protagonista como una enfermedad y, por lo tanto, alientan la repugnancia y subrayan la amenaza de contaminación. Sin embargo, dicha representación no es la más habitual de éros y solo surge en el texto analizado de la imagen de las dolencias en el cuerpo de su víctima.

Lidia Raquel Miranda se dedica en “El sermón de los caminos que se bifurcan: metáforas corporales y sensoriales en *Sobre Abraham* de Ambrosio de Milán” al doble tratamiento retórico del contenido narrativo de la vida del patriarca, dualidad que el sermón neutraliza a través de metáforas corporales y sensoriales que hacen confluír la intención pastoral del primer libro y la exegética del segundo en un único sentido, el valor cristiano de la vida y las cualidades de la correcta elección de la persona que quiere salvarse.

“Honor, vergüenza y *sophrosyne*. Emoción y subjetividad en la constitución del *aner politikos*”, de María Cecilia Colombani, problematiza la relación entre el honor y la vergüenza como emoción y la erótica política en el mundo clásico. Para ello, se enfoca en el uso de los placeres en el escenario general del amor a los muchachos como núcleo de preocupación intensa y como plexo de emociones que el uso

indebido de la gestión o administración de los placeres acarrea como consecuencia emocional y sociopolítica.

Martina Magali Díaz Sammaroni, en “El modelo sensorial festivo de la dinastía Trastámara: el caso de Juan II (1406-1454) en tiempos de guerra”, propone un acercamiento sensorial a la *Crónica del Halconero de Juan II*, escrita por Pedro Carrillo de Huete, en particular en lo referente a la participación de los sentidos en la percepción del paso del tiempo durante los períodos de guerra.

En “La orgé del hombre: la ira del político en los tratados de Filón de Alejandría” Paola Druille demuestra que el pensador alejandrino legitima la ira del buen gobernante, en oposición a la del gobernante malvado, mediante una estrategia argumentativa por la cual dicha emoción, causada por impresiones de los sentidos, experiencias o recuerdos, se vuelve lícita dada su inclinación a la protección de la justicia divina.

Rodrigo Kmiecik, en “Aqueles que semeiam com lágrimas: um estudo das emoções na *Passio Sancti Eadmundi* de Abbo de Fleury”, examina esta hagiografía escrita a finales del siglo X por Abón, que narra el martirio del santo Edmundo, rey de Anglia Oriental muerto 869 durante las invasiones escandinavas a las islas británicas, desde la propuesta teórico-metodológicas de Barbara Rosenwein, referida a la presencia e importancia de las emociones en los tiempos altomedievales.

Ya en el final de estas consideraciones, nuestros lectores podrán interrogarse si es lícito relacionar a Borges, “el poeta intelectual por excelencia cuyos temas son el infinito, el tiempo, la identidad del ser, la muerte, Dios y el universo” (CAMURATI, 2021: 189) con los sentidos y las emociones, como hemos hecho en estas páginas, a lo largo del breve panorama ofrecido sobre los alcances de la Historia sensorial y la Historia emocional aplicadas a la Antigüedad y la Edad Media y sobre los

capítulos del dossier. Creemos que sí, que es válida la conexión, no solo por la formidable erudición del autor argentino en temas del mundo antiguo y del mundo medieval, sino también porque cualquier expresión poética, aunque se presente vinculada a los planteamientos filosóficos, está cargada de subjetividad. Y ninguna subjetividad puede prescindir del anclaje corporal, sensorial y emocional que requiere el ejercicio de la palabra expresiva. La evidencia sensible se reconoce en cada término, en cada sonido, en la repetición, en todo silencio, pero la semántica sensible solo es posible si se viven las sensaciones que ellos suscitan.

Pero he aquí la paradoja del historiador, quien se reivindica como un profesional sobre los mundos pasados y, como tal, utiliza conceptos y recursos de índole científica y, por ende, objetiva. Entonces: ¿la subjetividad se opone a la objetividad? ¿y tiene algo que ver la episteme con el disfrute de la poesía? Como decíamos al principio, asidos a la cadencia borgeana, la naturaleza misma de nuestro objeto de estudio nos conduce a una Historia que es, en realidad, una historia: una historia en las entrelíneas, una historia de lo sutil, una historia de lo no dicho, una historia en sordina, una historia percibida. Se trata de una historia que hay que sentir, pues no basta con el andamiaje teórico y técnico para construirla. Por ello, somos historiadores que nos rendimos en el altar de la poesía: “En los minutos de la arena creo / sentir el tiempo cósmico: la historia / que encierra en sus espejos la memoria / o que ha disuelto el mágico Leteo” (BORGES, “El reloj de arena”, 1994b: 189-190).

Bibliografía

BAJTIN, Mijaíl. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Buenos Aires: **Alianza Argentina**, 1994.

BODDICE, Rob y Mark SMITH. Emotion, Sense, Experience (Elements in Histories of Emotions and the Senses). Cambridge: **Cambridge University Press**, 2020.

BODDICE, Rob. *The History of Emotions*. Manchester: **Manchester University Press**, 2018.

BOQUET, Damien y Piroska NAGY (2016). "Une autre histoire des émotions". **Rivista storica italiana**, Nº 128/2, 2016: 1-25.

BORGES, Jorge Luis. "Arte poética", *El hacedor*. Buenos Aires: **Emecé Editores**, 1994a.

BORGES, Jorge Luis. "Arrabal", *Fervor de Buenos Aires*. En *Obras completas*. Buenos Aires: **Emecé**, 1974b.

BORGES, Jorge Luis. "Mateo XXV, 30", *Fervor de Buenos Aires*. En *Obras Completas*. Buenos Aires: **Emecé**, 1974a.

BORGES, Jorge Luis. "El reloj de arena", *El hacedor*. Buenos Aires: **Emecé Editores**, 1994b.

BURKE, Peter. "La historia como memoria colectiva". En *Formas de historia cultural*. Madrid: **Alianza**, 2000: 65-86.

BUTLER, Shane y Mark BRADLEY (eds.). *The Senses in Antiquity Paperback Set* (6 volúmenes). Londres: **Routledge**, 2019.

CAIRNS, Douglas (ed.). *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*. Londres: **Bloomsbury Academic**, 2022.

CAIRNS, Douglas y Damien NELIS (eds.). *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*. Stuttgart: **Steiner**, 2017.

CAMURATI, Mireya. "Borges y Los Versos de Los Cinco Sentidos." **Variaciones Borges**, Nº 51, 2021: 189-196.

CORONADO SCHWINDT, Gisela, Éric PALAZZO y Gerardo RODRÍGUEZ. "Sentidos y emociones con Historia". *Pasado Abierto*. **Revista del CEHis** Nº 9, 2019 (enero-junio): 2-13.

DIXON, Thomas. "'Emotion': The History of a Keyword in Crisis". **Emotion Review**, Nº 4, 2012: 338-344.

DIXON, Thomas. *The History of Emotions: A Very Short Introduction*. Oxford: **Oxford University Press**, 2023.

JARA FUENTE, José. *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*. Madrid: **Dykinson**, 2021.

JUTTE, Robert. *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace*. Londres: **Polity**, 2004.

LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: **Nueva Visión**, 1995.

MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: **Miño y Dávila** 2005, entrada "determinatio".

MÉNDEZ, Begoña. "Poéticas de la grieta y la desmesura o cómo tuve la ocurrencia de escribir Auto-Csi-Fi para el fin de la especie". **Cuadernos Hispanoamericanos**, N° 870. Dossier "El cuerpo y el sexo en la literatura" 2023 (enero): 34-37.

MEYER, Michel. *Philosophy and the passions. Towards a History of Human Nature*. Pennsylvania: **Pennsylvania State University Press**, 2000.

MIRANDA, Lidia Raquel y Gerardo RODRÍGUEZ. "Retórica e historia sensorial en la representación literaria del hortus conclusus". **Cuadernos Filosóficos**, Segunda Época, 19 Vol. 1/2, 2022a: 1-27.

MIRANDA, Lidia Raquel y Gerardo RODRÍGUEZ. "Sensaciones y tradiciones en la configuración discursiva de los milagros de liberación de cautivos cristianos (Los Milagros de Guadalupe, siglos XV y XVI)". **Mirabilia Journal** 35 (2022/2), *The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*, jun-dic 2022b: 232-263.

MIRANDA, Lidia Raquel, Gerardo RODRÍGUEZ y Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR. *La Edad Media en un clic. Humanidades Digitales y nuevos contextos del Medievalismo*. Número 14 de la Colección "Historia y Videojuegos". Mar del Plata, Santa Rosa y Murcia: **Universidad Nacional de Mar del Plata**, Universidad Nacional de La Pampa y Universidad de Murcia, 2023.

NAGY, Piroska y Damien BOQUET. *Sensible Moyen Âge. Une Histoire des émotions dans l'occident médiéval*. Paris: **Seuil**, 2015.

NAGY, Piroska. *Le Don des larmes au Moyen Âge: Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*. Paris: **Albin Michel**, 2014.

NEUHAUSER, Richard (ed.). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 500-1450*. Londres: **Bloomsbury**, 2014.

NEUHAUSER, Richard. "La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus". En Rodríguez, Gerardo (ed.). *La Edad Media a través de los sentidos*. Mar del Plata: **Universidad Nacional de Mar del Plata**, 2021: 95-114.

NEUHAUSER, Richard. "The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages". En Classen, Albrecht (ed.). *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*. Berlin: **de Gruyter**, 2015: 1559-1575.

NORA, Pierre. "La aventura de Los lieux de mémoire". En Cuesta Bustillo, Josefina (ed.). *Memoria e historia*. Madrid: **Marcial Pons**, 1998: 17-34.

ORTÚZAR ESCUDERO, María José. *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen: Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung*. Stuttgart: **Anton Hiersemann Verlag**, 2016.

PALAZZO, Éric. L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge. Paris: **Éditions du Cerf**, 2014.

PLAMPER, Jan. The History of Emotions: An Introduction. Oxford: **Oxford University Press**, 2015.

REDDY, William. The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions. Cambridge: **Cambridge University Press**, 2001.

RODRÍGUEZ, Gerardo y Gisela CORONADO SCHWINDT (eds.). Dossier "Sentidos y sensibilidades en los mundos clásico y medieval". **Mirabilia Journal**, Nº 29/2, 2019.

RODRIGUEZ, Gerardo y Lidia MIRANDA. "Body and senses in the production of cultural meaning: from Middle Ages to TV series, films and video games". **Digital Age in Semiotics & Communication**. Vol. V, 2022: 126-156.

RODRIGUEZ, Gerardo, Diego MELO CARRASCO y Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR (dirs.). Sensología y emociones de la Edad Media. Mar del Plata: **Universidad Nacional de Mar del Plata**, 2022.

RODRÍGUEZ, Gerardo. Por una Edad Media sensorial. Mar del Plata: **Universidad Nacional de Mar del Plata**, 2023.

ROSENWEIN, Barbara. "Worrying About Emotions in History". **American Historical Review**, Nº 107/3, 2002: 821-845.

ROSENWEIN, Barbara. Emotional Communities in the Early Middle Ages. Ithaca: **Cornell University Press**, 2006.

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

RUYS, Juanita y Clare MONAGLE (eds.). A Cultural History of the Emotions in the Medieval Age. Londres: **Bloomsbury Academic**, 2021.

SANZ, Marta. "El cuerpo y el cuerpo". **Cuadernos Hispanoamericanos**, Nº 870. Dossier "El cuerpo y el sexo en la literatura", 2023 (enero): 18-21.

STEARNS, Peter y Carol STEARNS. "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards". **American Historical Review**, Nº 90/4, 1985: 813-836.

STEARNS, Peter y Carol STEARNS. Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History. Chicago: **University of Chicago Press**, 1986.

TONER, Jerry (ed.). A Cultural History of the Senses in Antiquity. Londres: **Bloomsbury**, 2014.

EL EPISTOLARIO DE LUPO DE FERRIÈRES: UN ACERCAMIENTO A LA SENSORIALIDAD CAROLINGIA

THE LETTERS OF LOUP OF FERRIÈRES: AN APPROACH TO THE CAROLINGIAN SENSORIALITY

Alberto O. Asla³
GIEM-UNMdP

Artigo recebido em 11 de maio de 2023
Artigo aceito em 23 de maio de 2023

Resumo: El mundo carolingio cambió el eje histórico y cultural de la Europa medieval, Grandes figuras sobresalieron, entre las que se encuentra Lupo de Ferrières, y que gracias a sus epístolas podemos adentrarnos a la última etapa de los carolingios. En esta ocasión este corpus habrá de ser analizado a través del uso de los estudios de los sentidos para brindar por medio de ejemplos claros un acercamiento a la sensorialidad carolingia.

Palavra-chave: Lupo de Ferrières-sentidos-epístolas carolingias

Abstract: The Carolingian world changed the historical and cultural axis of medieval Europe. Great figures stood out, among them Lupo de Ferrières, and thanks to his epistles we can enter the last stage of the Carolingians. On this occasion, this corpus will be analysed through the use of studies of the senses in order to provide, by means of clear examples, an approach to Carolingian sensoriality.

Keyword: Loup of Ferrières-Senses-Carolingian letters

La llegada de Carlomagno no significó solamente el arribo de una

³ Licenciado en Historia por la Facultad de Humanidades dependiente de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Doctorando en Historia, UNMdP, (en curso). Correo electrónico: alberto.asla@gmail.com.

nueva forma de administración imperial, sino que además asistimos a un cambio cultural más que significativo para la Edad Media. Europa había cambiado y era necesario hacer ajustes en los poderes laicos y civiles del territorio. Luego de luchar casi hasta el final de su reinado, este logró al menos en apariencia y con cierto éxito mantener su figura como rector europeo (McKitterick, 2008; Bachrach, 2013; Latowsky, 2013; Nelson, 2019); pero como bien se sabe las magnas figuras son irremplazables y los zapatos suelen ser muy grandes para sus sucesores. Esto no significa que sean incompetentes o inútiles, sino que aquellos hombres permanecen en la épica de los hacedores. Constructores de un reino o un imperio; mientras que para quienes les siguen en sucesión solo resta la difícil tarea de mantener lo que se tiene y no perderlo bajo ninguna circunstancia.

Por razones que Glauco Cantarella (2020) denomina imponderables, y luego de una lucha casi fratricida, Luis (Noble, 1980; Kramer, 2019; Rodríguez, 2018a; 2018b; 2018c), -posteriormente apodado el Piadoso-, fue el siguiente rey del territorio franco. Sus intentos de gobernar igual que su padre no dieron los frutos que deseaba y debió compartir el poder y negociar tanto con aristocracias locales como con la propia familia, mejor dicho con ¡sus propios hijos! Así, muy cercano a su muerte y quizás por cierto agotamiento, en 843 se redacta el Tratado de Verdùn (Reuter, 2021, p. 22), en donde se deja constancia del repartimiento del territorio entre Lotario, Luis el Germánico y Carlos el Calvo (Coupland, 1987; Nelson, 2020, pp. 37-464). Este, quizás el último carolingio de estirpe, y que a pesar de ser calvo no tenía ni un pelo de tonto. Debió hacer frente a innumerables levantamientos internos de su hermano, y externos por las denominadas invasiones vikingas. Al haber pasado un tiempo como abad laico, -de allí su apodo (haber sido tonsurada la cabeza como señal de sumisión a la iglesia)-, logro tener buenas conexiones no solamente entre los religiosos del territorio sino

también más allá de las fronteras, resultando no solo un excelente control sino además dando muestras de la expansión de la denominación historiográfica renovación cultural carolingia (McKitterick, 1990).

Los planteos de McKitterick (1989; 1990) sobre los carolingios y su construcción cultural allende los confines del reino, es un ejemplo claro de cómo una construcción administrativa imperial necesita de una arista cultural que le de sustento, no tanto como justificativo de su gobierno, o cuanto de su profesión de fe, sino también de una *legatio* cultural en aras de construir un espacio de referentes culturales; nos referimos a las escuelas monásticas (Collins, 2012).

Son en estas escuelas que intelectuales de renombre comienzan a ser visitados permanentemente por el poder civil para legalizar y/o legitimar su permanencia en los puestos de gobernantes; y es allí donde nuestro personaje aparece, Lupo de Ferrierès.

Este trabajo no pretende dar cuenta de un análisis pormenorizado de la presencia de este abad en el reino carolingio (Davy, 2005); sino entender el comportamiento de dicho religioso a través de sus cartas escritas a diferentes personalidades y extraer de allí aquellos recursos sensoriales que utiliza para intentar conseguir sus peticiones.

Se cree que Lupo (Sprotte, 1880; Mordek, 1993; Noble, 1998) nació en torno al año 805, y la fecha de su muerte se considera en torno al 862, o un poco más tarde, ya que no se sabe nada de él después de ese año. Su padre era un noble bávaro, llamado Antelmo, que pudo emigrar a la región central de la Galia tras la caída del duque Tasilón de Baviera en 788. Su madre, Frotildis, era una noble franca, al parecer originaria de la Galia central, lugar posible de su nacimiento. El hermano de Antelmo, Angelelmo, fue obispo de Auxerre, y el propio hermano de Lupus, Heriboldo, ocupó ese cargo, al igual que, más tarde, Abon, otro de sus

hermanos, que antes había sido abad de St-Germain d'Auxerre. Lupo también pudo estar emparentado con los arzobispos Orsmario de Tours y Wenilo de Sens, el obispo Hilmerad de Amiens y los abades Marcward de Prum y Otacher de Cormery.

Lupo pudo haber ingresado en el monasterio de Ferrières bajo la tutela de Adalberto, alumno de Alcuino, pero el abad Aldrich (821-9) fue más importante en su formación. En 828 u 829, Aldrich, lo envió a Fulda. Entre los alumnos de Fulda había varios hombres que ocuparían un lugar destacado en la vida de Lupo: Marcward y Eigil de Prum, Gottschalk, Ado de Viena y, tal vez, Luis, que posteriormente sería abad de St-Denis y canciller de Carlos el Calvo. Durante su estancia en Fulda, Lupo entabló una amistad epistolar con el anciano Ehinardo (Regenos, 1966, pp.1-6; 14-8) y visitó en dos ocasiones al renombrado erudito.

En 836, Lupus regresó a Ferrières. En una carta de 837 (Regenos, 1966, pp. 24-27) a un tal Altwin, amigo de los años de Fulda, Lupo menciona a sus "oyentes", que deben ser estudiantes. Esto sugiere que, tras largos estudios en Ferrières y Fulda, Lupo fue nombrado profesor por su abad, Odo. Dado que dice de sí mismo: "El amor por el aprendizaje surgió en mí casi desde mi más tierna infancia"; es razonable suponer que, desde muy pronto, estaba destinado a convertirse en el maestro de escuela de Ferrières. En cuanto a sus métodos de enseñanza o a sus intereses, no disponemos ni de declaraciones explícitas del propio Lupo ni de recuerdos de alumnos. De hecho, los estudiosos no han sido capaces de identificar a ningún alumno, salvo Erico de Auxerre. Por muy importante intelectualmente que haya parecido a algunas autoridades modernas, no atrajo el tipo de seguidores contemporáneos que, por ejemplo, tuvieron Alcuino, Hrabano o Walafrido Estrabón.

Ferrières era un monasterio de tamaño medio, que albergaba a unos setenta y dos monjes, por lo que su escuela no pudo haber sido muy

grande en cualquier caso. La educación monástica estaba dirigida principalmente a los tipos de temas religiosos que hacían buenos monjes de coro, no a los tipos de temas clásicos que hacían buenos eruditos. Durante más de veinte años, Lupo ejerció enérgicamente como abad de Ferrières. Gracias a su correspondencia y algunas otras fuentes dispersas, conocemos bastante bien sus actividades como abad; así como un visitante habitual de la corte real y asistir a importantes reuniones en Meerssen en 847 y en Bonneuil en 855. Asistió a concilios eclesiásticos en Germigny en 843, en Ver en 844, en Soissons en 853, en Moret en algún momento entre 844 y 856, en Savonnières en 859, en Touzy en 860 y en Pltres en 862. En varias de estas ocasiones se le encomendó la tarea de redactar las actas oficiales de los clérigos asistentes. El hecho de que Lupo actuara varias veces como portavoz de un segmento significativo del episcopado franco occidental puede deberse a su reputación de erudito y literato, pero también sugiere que gozaba de la confianza de sus pares.

A mediados del siglo IX, la familia de Lupo aportó numerosos eclesiásticos a la archidiócesis de Sens. A través de su familia o de sus contactos con el duque Everardo de Friuli, el abad entabló algún tipo de relación con la emperatriz Judit. En varias ocasiones, cuando este intentaba persuadir a Carlos el Calvo de que le devolviera St-Josse, insistió ante el rey en que la donación original de St-Josse a Ferrières se había producido a través de Judit (Ward 1990).

Judit era, por supuesto, la madre de Carlos. La familia de Lupo era evidentemente importante, pero no se encontraba en la primera fila de la "aristocracia imperial", ya que nunca consiguió un obispado, nunca consiguió uno de los monasterios verdaderamente grandes del reino, y nunca consiguió un nombramiento en la corte.

Otro recurso empleado por Lupo, como por sus contemporáneos en general, fue el regalo. En una ocasión, Lupo envió a Carlos el Calvo un libro de san Agustín y algunas joyas. En otra ocasión, en medio del caso St-Josse, Lupo se quejó al abad Luis de que carecía de regalos suficientes para Carlos. Durante sus luchas, Lupo solicitó en una ocasión la ayuda del obispo Ébroïn de Poitiers y para mostrarle su agradecimiento le envió un peine de marfil. También pidió ayuda a Hicmaro, para conseguir sus fines, le envió diez piñas. El propio abad intervino ante Carlos en favor de Rathert de Corbie y éste esperaba un regalo de pescado como recompensa parcial. A un viejo amigo de su juventud, Odón de Corbie, le envió en una ocasión duraznos. Entre 855 y 858, le escribió al papa Benedicto III para conseguir copias de algunos libros de las bibliotecas papales.

La entrega de regalos es un inmenso tema cuyas dimensiones altomedievales merecerían un estudio detenido. Sólo mencionaré de pasada que Lupo hacía regalos sin reticencias ni objeciones. Parece haber aceptado la práctica como una forma de hacer las cosas. Y su preocupación por no tener un regalo suficientemente bueno para Carlos sugiere que los regalos adecuados podían ser realmente eficaces.

Es en este mundo de idas y vueltas, de traiciones y presentes que Lupo logró permanecer y subsistir, claro que no dentro de la mendicidad por sus quejas en las cartas sino más bien por sus exigencias un tanto pretenciosas; pero si dejamos de lado todo eso podemos señalar que su producción escrita o es para nada desdeñable. Sus propios escritos lo muestran como clasicista y admirador del estilo ciceroniano, sirviéndole como código de comunicación con otras personas cultas.

En la controversia sobre la predestinación escribió su *De tribus quaestionibus*, una obra que trataba la triple cuestión del libre albedrío, la predestinación y la universalidad de la redención. También escribió dos

biografías, la *Vida de san Maximino* obispo de Treveris (siglo IV) y la *Vida de san Wigberto*, abad de Fritzlar en Hesse (siglo VIII). Una faceta desconocida de este escritor es que fue el encargado de recopilar en un solo libro todas las leyes carolingias y de los reinos vecinos de antaño en su *Liber Legum*. Pero su mayor reconocimiento fueron sus 132 cartas (Levillain, 1901, 1902) que se distinguen por su elegancia literaria y su valiosa información histórica. La mayoría de estas cartas fueron escritas a funcionarios eclesiásticos, monjes de monasterios vecinos, clérigos, los papas Benedicto III y Nicolás I, Carlos el Calvo y Lotario.

La interpretación convencional de la obra de Lupo se basa en primer lugar en sus numerosas citas o alusiones a escritores clásicos. Sin embargo, investigaciones minuciosas han tendido a demostrar que conocía menos autores clásicos de lo que se pensaba, y que muchas de sus citas fueron tomadas de segunda mano de gramáticos y comentaristas, como Prisciano y Servio, o incluso de escritores cristianos, como Agustín o Isidoro. Esto no es nada sorprendente si se tiene en cuenta que era profesor y que sus principales responsabilidades giraban en torno a inculcar a sus alumnos un dominio básico de la lengua latina (Marshall, 1979).

El excelente índice de la edición de Marshall (1984) de las cartas de Lupus permite hacerse una idea básica de las lecturas de Lupus. Lupus cita a veintitrés escritores clásicos de primera o segunda mano. En total, Lupus cita obras clásicas 99 veces; pero también cita a diecisiete autores patrísticos un total de 72 veces, siendo Agustín el más frecuente. Sin embargo, el mayor número de referencias proceden de la Biblia, cita el Antiguo Testamento un total de 133 veces, y diecisiete libros del Nuevo Testamento no menos de 115 veces.

Los estudios sensoriales son investigaciones relativamente modernas y con promisorios resultados. Con antecedentes a comienzos del siglo XX, no fue hasta las décadas del setenta y ochenta que aparecieron los primeros trabajos lo suficientemente específicos para diferenciarlos de la historia cultural o la historia social. Si bien dichos estudios, no estuvieron vinculados a la Edad Media, con el transcurso del tiempo el periodo fue dando interesantes análisis al respecto (Howes, 2014; Dominguez-Zirion, 2017, pp. 9-34; Smith, 2007, pp. 1-18).

En este sentido, es necesario remarcar los trabajos de Corbin respecto a las vinculaciones entre la historia y a antropología sensorial, señalar entre lo que es percibido y lo que no, particularmente a través de las normas que están habituadas una sociedad. Por otra parte, trabajos pioneros también deben ser considerados los de Constance Classen que permitió tener una clasificación y clarificación de la antropología de los sentidos y la historia de los sentidos (Howes, 2014, p. 14). Desde entonces hasta la actualidad esos estudios como se ha indicado anteriormente han ido en aumento. Dos ejemplos y representantes son Richard Newhauser (2014, pp.1-22) y Mark Smith que desde diferentes áreas de investigación, -literatura e historia respectivamente-, han permitido tener una visión más acabada del mismo en uso de fuentes alejadas a la realidad inmediata, e incluso más allá de las percepciones imperceptibles a la vista por lo menos (Smith, 2022).

Los siglos bajomedievales (Coronado Schwindt, 2020) siempre han sido los que han resaltado, pero cada vez más comienza a aparecer nuevos periodos, como el carolingio (Rodríguez, 2021a, 2021b; 2022), y que en esta oportunidad este trabajo pretende otorgar una gota de agua en el inmenso océano de estos estudios.

Como se ha mencionado previamente, las cartas de Lupo son un excelente documento para entender los reinados más inmediatos luego

de la muerte de Carlomagno; sin embargo, casi escondidos se pueden hallar algunos ejemplos de cómo este abad supo utilizar los sentidos y sacar provecho para sus necesidades propias y las de sus miembros de la comunidad monástica. Esta utilización la podemos diferenciar en dos partes, por un lado la utilización de los sentidos como una metáfora, y por otro lado donde la escritura permite “visibilizarlos”.

Respecto a su utilización como metáforas podemos leer el siguiente ejemplo de la carta 80 dirigida a Gottshalk. Allí un planteo sobre la visión de Dios, dejando ver que no todo lo que se mira se observa, son dos facultades que tienen los ojos de los seres humanos pero observar es prestar atención a lo que se está viendo, mirar en cambio es simplemente saber que hay algo pero no indica la relevancia que se merece. Perecería una lección de teología, pero si se lee en profundidad es por demás atemporal pues el ser humano actualmente mira u observa la realidad de forma parcial, y en todo caso ¿qué realidad?:

Consideremos ahora con atención la segunda cuestión tratada por esta misma distinguida autoridad, y descubramos el significado de sus palabras. Dice: "O lo que es más fácil de entender, Dios será reconocido y visible para nosotros de tal manera que será visto por el espíritu en cada uno de nosotros, será visto por una persona en otra, será visto en sí mismo, será visto en el nuevo cielo y en la nueva tierra, y en toda cosa creada que entonces existirá". No veo en este punto qué incertidumbre provocan estas palabras. En efecto, este célebre escritor, por ser el más perspicaz en cuanto a la autoridad divina, explica con bastante amplitud cómo Dios va a ser todo en todos. Dice que cuando los elegidos hayan sido elevados por la gracia de Dios a la igualdad con los ángeles, y haya pasado la niebla de la ignorancia anterior, se manifestará completamente y los bendecirá para siempre con la visión inefable de sí mismo, y los gratificará con tal conocimiento de su presencia que el espíritu de nadie podrá dudar de que Dios está en nosotros, en todos los demás santos, e incluso en todas y cada una de las demás criaturas. Así glorificará lo racional sólo por el conocimiento de sí mismo, pero lo no racional, en cambio, es decir, el cielo y la tierra, los controlará por su omnipresencia. De este modo, estará presente para lo racional por el conocimiento de su presencia, para lo no racional, por su sola presencia. Además, cuando esta presencia sea puesta en conocimiento de los elegidos mucho más claramente que en esta vida, su felicidad se ampliará en proporción al aumento de su

conocimiento. Porque ahora gobierna el cielo y la tierra con su presencia, y su frase "lleno el cielo y la tierra" es verdadera.

Un poco más adelante podemos ver otro argumento siempre en torno a la vista, pero esta vez vinculado al cuerpo que en efecto que quien siente, es decir la manifestación material de lo que no puede ser descrito. En este sentido, es menester tener en cuenta que los sentidos en la edad media en particular desde la visión cristiana tiene por demás un carácter metafísico y teológico en su discurso como señala Pallazzo. La visión en la Biblia por generalizar, tienen una característica y es que solo puede ser alcanzada a través de la fe (2014, pp. 41.43), pero además debe ser acompañada por el corazón como indica Agustín de Hipona; a esto el historiador lo llama sinestesia (2014, pp. 59-77; Rodríguez, 2019 d, p. 400) (la conjunción y acción de todos los sentido al mismo tiempo) De allí que Lupo vincule al cuerpo como manifestación de la Encarnación que es imagen y semejanza del Creador:

A las palabras citadas anteriormente, sobre cuyo significado he hablado con cierta extensión, no como quería, sino como podía (pues es un tema incomprensible), la misma distinguida autoridad añadió: "y a través de los cuerpos en cada cuerpo, hacia donde se dirijan los ojos del cuerpo espiritual con su mirada penetrante". Nadie con un mínimo conocimiento de la literatura secular duda de que aquí hay que suplir algo del contexto, para leer: "y que será visto en el espíritu a través de los cuerpos en cada cuerpo". La opinión, en efecto, de que Dios puede ser visto por los ojos de la carne sin que hayan obtenido alguna facultad de la mente, la rechazó muy claramente el propio San Agustín. Pero podría preguntarse más plausiblemente qué quiso decir con la expresión "a través de los cuerpos en cada cuerpo", si no hubiera explicado antes la misma cosa mediante el uso de una analogía. En resumen, lo expresó así: "Cada persona, en efecto, por un sentido interno y no por los ojos del cuerpo, conoce su propia vida (su propio espíritu, sin duda) por la cual vive ahora en el cuerpo, vivifica estos miembros terrestres y los hace vivir. La vida de los demás, en cambio, siendo invisible, la ve con sus ojos físicos. Porque, ¿cómo podemos distinguir los cuerpos vivos de los no vivos, si no vemos al mismo tiempo sus cuerpos y sus vidas, que son invisibles para nosotros, excepto por la vista física?" Puesto que, en efecto, se infiere de esta clarísima afirmación suya que Dios debe ser visto a través de los cuerpos (es decir, a través de los ojos del cuerpo) en todo cuerpo, que también los ojos han contemplado, debe ser visto, no en su sustancia, privilegio reservado al espíritu, sino

en la manifestación definitiva de su presencia reinante. Así es que cuando observamos con nuestros sentidos corporales la vida de los demás en el cuerpo, no vemos las vidas invisibles, pero al mismo tiempo no podemos dudar del poder vivificante de que están presentes. Y los ojos no sufrirán ninguna deshonra si, como he demostrado anteriormente, sólo pueden ver a Dios en los cuerpos a los que han dirigido su atención, ya que es el espíritu el que percibe su presencia en todas partes, al igual que ahora no sufren ninguna deshonra al estar restringidos a las limitaciones de su función peculiar, aunque el sentido del oído capte todo sonido agradable.

En La carta 84 enviada al rey Ethelwulf (rey de los ingleses entre 836-837), el abad hace uso de sus palabras para indicar que ha llegado a sus oídos, la noticia de una buena nueva. En este sentido debe indicarse que oír o escuchar no es solamente eso ya que en determinadas situaciones se da lo que se denomina una “percepción intermodal” es decir “la interacción de modalidades sensoriales distintas para descifrar una sensación”. Esto indicaría que el sonido que se escuche este asociado a otra cosa que demande la intervención de otros sentidos al mismo tiempo (Domínguez, 2014, p. 95). De esta manera la expresión antes mencionada por Lupo “el sentido del oído capte todo sonido agradable”, implica al igual en el fragmento siguiente, una apertura y un recuerdo de que escuchar es importante porque hay más cosas de las que uno puede pensar, en clara alusión a Deuteronomio 6:4-9: “Escucha, oh Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno”. La multiplicidad de todo es lo Uno, y solamente puede ser sentido (Moberty 1990). De allí que no es efectivamente una metáfora sino más bien un juego, para recordarle que fue Dios quien lo ha ayudado y por tanto recuerde su identidad cristiana:

Puesto que conocemos la buena reputación de su administración, y hemos oído cómo Dios le ha concedido fuerza para oponerse a los enemigos de Cristo, rogamos que el Dios Todopoderoso que le ha dado esa fuerza que os haga invencible contra todos los enemigos de la fe cristiana, pues Dios es quien, con su poder incomprensible, pero justo, gobierna siempre todas las cosas.

En la epístola 88, Lupo indica a través de un ejemplo sensorial, una distinción y una amonestación social al mismo tiempo con solo la frase "vestido de púrpura". Por un lado, aprender a escuchar como se ha indicado previamente pero por otro lado aprender a ver puesto que "genera un cuadro, un mapa para existir en ese proceso: construye referencias, intelectualiza el medio, resulta eficaz para la supervivencia" (Segundo Guzmán, 2013, p. 36). Aquí, entonces no es una mera apreciación social, es más profundo, está indicando que no importa el estamento en el que te encuentres, nadie escapa del Juez Eterno:

Si ningún problema perturba la felicidad de un hombre, qué estúpido es, si no concibe el temor de que él, junto con el hombre rico vestido de púrpura, pueda escuchar alguna vez las siguientes palabras: "En tu vida recibiste tus bienes".

En esta carta 124 dirigida precisamente al rey Carlos, en tono de saludo, sin embargo, muy sutilmente deja en evidencia que habla con verdad a diferencia de otros y que por ende escucha a quienes no son hijos de Dios, pues como indica Gerardo Rodríguez sobre Rábano Mauro "la boca expresa y en ella se reúnen los cinco sentidos, que pueden ser abordados holísticamente" (2019, p. 408). Aquí el abad es un hábil comunicador al señalar que quienes mal actual son aquellos que mal usan sus sentidos en detrimento de o en abusar de. En todo caso y a pesar de dirigirse de esa manera por suerte no le granjeo ningún inconveniente:

No hablo para ganar el favor de la adulación, sino con el deseo de lograr la salvación de los que invocan con nosotros a nuestro Padre en el cielo. Aquellos que te han prometido solemnemente su fe bajo juramento, se llevan de inmediato la muerte de sus almas, si es que tienen alguna reserva mental, y los que no están dispuestos a ser pacíficos no pueden ser hijos de Dios.

Por otro lado, vemos que Lupo pretende obtener beneficios, pero que si bien parecen constantes quejas, en realidad pretendía dar a su monasterio un presente mejor del que se tenía como podemos leer en la carta 57 al rey Carlos, lamentando no lograr nada de lo solicitado:

“Excelentísimo rey, aunque todavía no he logrado nada ni con el silencio ni con la palabra ni con la escritura, aún así, puesto que es la causa de Dios que defiendo, no me atrevo a callar”.

En la carta 21, dirigida a Adalgaud lamentándose de no ver un libro completo del cual solo vio una hoja, aparentemente iluminada: “Me gustaría haber visto el libro del que me envió una hoja. Es un trabajo realmente fino y meticuloso”. Probablemente la visión del manuscrito se debiera no solamente a apreciar el trabajo sino también a retener en la memoria, puesto que para aquellos tiempos, -e incluso para estos principalmente para aquellas personas que poseen una memoria eidética-, “la visión constituye un nivel de conciencia que permite identificar lo recibido con la memoria a corto plazo” (Segundo Guzmán 2013, p. 39), al menos en un primer momento.

En la epístola 23 dirigida a Ebroin sobre su salud, le dice: “Te envió un peine de marfil que te pido que guardes y utilices, para que cuando te peines, mi recuerdo quede más grabado en tu mente”. Un detalle representativo pero que pasa desapercibido solamente por su rareza, “un peine de marfil”, y es aquí que Lupo juega con la percepción del tacto. El marfil por su naturaleza posee una textura muy particular y muy suave al estar pulido, y puesto que “escribir sobre el tacto es considerar la inmediatez de nuestra experiencia táctil-espacial cotidiana, encarnada” al expresar tal idea, “la sensación del tacto cutáneo cuando un objeto roza nuestra piel es simultáneamente una conciencia de la materialidad del objeto y una conciencia de los límites espaciales” (Paterson, 2007, p. 2).

En otra carta (42) el abad le escribe a Carlos sobre algunas sugerencias que en realidad eran pedidos para sus monjes ante la falta de alimentos y vestimenta, ¡¡casi al borde de la indigencia y el oprobio de ir al mercado a comprar!! Al igual que con el peine aquí nuevamente

muestra visualmente lo que sienten sus monjes, pero que Carlos no, aunque puede percibir con la descripción; es decir que hay una alteración en el entorno multisensorial del monasterio que altera el sensorium y la aprehensión corporal (Paterson, 2007, p. 11). Pero además aquí suma otro de los sentidos y es el gusto. Presumiblemente no son vegetales cuidados los del comercio y por otro lado esos manjares de pescados o quesos no podían ser obtenidos sino mediante intercambios o regalos; lo cierto es que Lupo se las arreglo para que Carlos estuviera al tanto de esta situación puesto que el gusto es un sentido que puede ser educado y transmitido (Le Breton, 2007, pp. 257-63, 267, 295; Kosmayer, 2002, p.145); y que en este caso al indicar esos productos dan cuenta que no implica solo una carencia, sino también de una dosis saludable y estética a la vista (Kosmayer, p. 148):

Por esta razón, los siervos de Dios que rezan incesantemente por ti no han recibido su asignación habitual de ropa durante los últimos tres años, y la ropa que tienen que llevar está casi toda desgastada y andrajosa. Subsisten con las verduras que compran en el mercado. Rara vez disfrutan de una comida a base de pescado y queso.

En otra carta (46) dirigida al canciller de Carlos, Luis, el abad le menciona la penuria y señala prudentemente aquello que puede ser sentido e imaginado a la distancia. Aquí podemos leer cómo varios sentidos actúan a la vez, la vista, el gusto, el tacto, el olfato. Así pues al expresar la escasez de grano y debiendo pagar la sensorialidad gustativa entra en escena ya que como se ha mencionado previamente, los sabores también cumple una función social en esa educación (Le Breton, pp.26-8).

Reclamar también las “provisiones de vasijas y ornamentos”, no indica solamente decir estamos quedándonos sin nada, sino que además señala que están vendiendo objetos de valor visual y monetario, pues como escribió Mark Smith “el ojo también sirvió para generar y dar forma a determinadas relaciones de poder” (2007, p. 25):

...que pude encontrar, pero a causa de frecuentes demandas de servicio, no hechas antes a mis predecesores, y debido a la pérdida de nuestra celda y la escasez sin precedentes de grano, todos los recursos del monasterio están ahora tan completamente agotados que los hermanos han estado comprando su grano durante todo un mes y continuarán haciéndolo hasta el tiempo de la nueva cosecha. Tampoco los artículos que compramos para nuestras necesidades comunes, sino que estamos y, para tristeza de todos, perdiendo nuestras escasas provisiones de vasijas y otros ornamentos de nuestra iglesia. Aunque usted, hombre de entendimiento, ha sido informado de esta situación, sin embargo no ve el alcance que tiene y el daño que puede causar al bienestar público. Por lo tanto, le ruego humildemente que notifique al rey de las necesidades, o mejor dicho, de las verdaderas penurias mías y de los hermanos...

Como se ha visto, estos ejemplos dan muestra que las cartas son un excelente corpus para trabajar estos aspectos sensoriales, pero a título personal sería de muchísima mayor relevancia llevar adelante un trabajo en donde se entrecrucen los sentidos y las emociones, ya que a fin de cuentas las epístolas hasta hoy en día, no son para expresarse amor solamente sino también para prestar atención a la psicología y conducta de aquellos hombres mujeres que vivieron en tiempos donde la supervivencia estaba ligada a las expresiones sensoriales y emotivas.

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir: a) el mundo carolingio fue sin lugar a dudas un periodo que ha trastocado radicalmente la Europa medieval en todos sus confines. Sus administradores hicieron de un pequeño reino un gran imperio que como suele suceder, finaliza cuando la autoridad no tiene fuerza ni presenta un grupo de personas doctas. Si una de las partes falla, cae cualquier gobierno; b) uno de esos aciertos fue lo que la historiografía contemporánea ha denominado como renovación cultural carolingia, que siguiendo la capitular *Admonitio generalis* en tiempos de Carlomagno, se fue gestando y consolidando una estructura cultural sin parangón hasta entonces. Es en ese contexto que la figura de Lupo de Ferrières debe ser puesto y comenzar a revisar su relevancia en varios aspectos, no solamente como un reducto de datos; c) el corpus epistolar

es un excelente aparato documental de información histórica, pero también de otros aspectos o análisis desde otras perspectivas, como pretende ser en este caso desde los sentidos, que como puede verse la utilización de los términos de Lupo no son al azar y juega muy bien esas cartas, pues pareciera reflejar que ese mundo monacal carolingio, -y parafraseando a David Le Breton-, está hecho con la tela de sus sentidos (2007, p. 345). Toda mención por más pequeña que sea está cargada de esa evidencia. Pareciera ser que este abad sabía utilizar muy bien cada letra y al mismo tiempo poner ante los destinatarios las realidades que sus sentidos no pueden percibir, pero que en todo caso, -y utilizando un término de Smith-, plantea una estrategia multisensorial (2007, p. 127) para conseguir sus objetivos; d) señalar finalmente que estos estudios hoy en boga son una atractiva puerta de entrada que se ofrece no solamente para interpelar a los textos en sí mismos sino también a uno mismo respecto a lecturas y relecturas; pero al mismo tiempo, descubrir en este mundo que a pesar de ser finito, nos muestra la eternidad del conocimiento que nos resta ante nuestros ojos.

Referencias

BACHRACH, Nernard S. **Charlemagne's Early Campaigns (768-777): A Diplomatic and Military Analysis**. Leiden: Brill. 2013.

CANTARELLA, Glauco. **Lecciones sobre el fin del mundo**. Mar del Plata: EUDEM. 2020.

COLLINS, Samuel W. **The Carolingian Debate over Sacred Space**. Palgrave Macmillan. 2012.

CONTRENI, John J. Lupus of Ferrières. En: STRAYER, Joseph ed. **Dictionary of the Middle Ages**, New York. 1986. pp. 767-8.

Coronado Schwindt, Gisela. Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones. En: **Revista de Historiografía**. Madrid. 2020. pp. 277-298. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/REVHISTO/article/view/4830/4213>

Coupland, S. C. **Charles the Bald and the defence of the**

West Frankish kingdom against the Viking invasions 840-877 (Doctoral thesis). 1987. <https://doi.org/10.17863/CAM.20042>

DAVY, Gilduin. Les enjeux du conseil dans les écrits de Loup de Ferrières (805-862): non est consilium contra dominum. En: **Revue française d'histoire des idées politiques**, no 21. Paris: Éditions Picard. 2005, pp. 49-71.

DOMINGUEZ RUIZ, Ana Lidia. El oído: un sentido, múltiples escuchas. Presentación del dossier Modos de escucha. En **El oído pensante**, vol.7, N°1, 2019, pp.92-110.

DOMÍNGUEZ RUIZ, Ana Lidia y ZIRIÓN, Antonio, Introducción al estudio de los sentidos. En: DOMÍNGUEZ RUIZ, Ana Lidia y ZIRIÓN, Antonio. Coord. **La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México**. México: Ediciones del Lirio, 2017, pp. 9-34.

HOWES, David, El creciente campo de los Estudios Sensoriales. En: **Cuerpos, Emociones y Sociedad**, 15. 2014, pp.10-26.

KORSMEYER, Carolyn. **El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía**. Barcelona: Paidós. 2002.

KRAMER, Rutger. Framing the Carolingian Reforms: The Early Years of Louis the Pious. En: KRAMER, Rutger. **Rethinking Authority in the Carolingian Empire**, Amsterdam University Press. 2019. pp. 31–58.

LATOWSKY, Anne A. **Emperor of the World: Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800-1229**. Cornell: Cornell University Press. 2013.

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

LEVILLAIN, León. Etude sur les lettres de Loup de Ferrières. En: **Bibliothèque de l'école des chartes. tome 62**. 1901. pp. 445-509. DOI : <https://doi.org/10.3406/bec.1901.448075>

LEVILLAIN, Leon. Étude sur les lettres de Loup de Ferrières. En: **Bibliothèque de l'école des chartes. tome 63**. 1902. pp. 69-118. DOI: <https://doi.org/10.3406/bec.1902.448103>

MARSHALL, P. K. **Servati Lupi epistulae (Bibliotheca Teubneriana Latina)**. Leipzig. 1984.

MARSHALL, P. K. The Learning of Servatus Lupus: Some Additions. En **Mediaeval Studies. Toronto** 41. 1979. pp. 514-523.

MCKITTERICK, Rosamond. **Charlemagne: The Formation of a European Identity**. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

MCKITTERICK, Rosamond. **The Carolingians and the Written Word**. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

MCKITTERICK, Rosamond. **The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe**. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

Moberly, R. W. L. "Yahweh is One": The Translation of the Shema". En Emerton, J. A. ed. **Studies in the Pentateuch. Vetus Testamentum, Supplements. Vol. 41**. Leiden: Brill Publishers. 1990. pp. 209–215

MORDEK, Hubert. Lupus von Ferrières. En: **Lexikon des Mittelalters**. Munich. 1993. 6:15-16.

NELSON, Janet L. **King and Emperor: A New Life of Charlemagne**. California: California University Press. 2019.

NELSON, Janet L. **Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe: Alfred, Charles the Bald and Others**. New York-London: Roudledge. 2020.

NOBLE, Thomas F. X. Louis the Pious and his piety re-reconsidered. En: **Revue belge de philologie et d'histoire, tome 58, fasc. 2. Histoire (depuis l'Antiquité) - Geschiedenis (sedert de Oudheid)**. 1980. pp. 297-316.

PALAZZO, Éric. **L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge**. París: Éditions du Cerf, 2014.

PATERSON, Mark. **The Senses of Touch. Haptics, Affects and Technologies**. Oxford: Berg. 2007. pp.1-14.

REGENOS, Graydon W. **The letters of Lupus of Ferrières**. The Hague. 1966.

REUTER, Timothy, **The Annals of Fulda: Ninth Century Histories**, Volume II, Manchester: Manchester University Press. 2021.

a. RODRIGUEZ, Gerardo. La configuración de una comunidad sensorial carolingia. En: RODRIGUEZ, Gerardo. dir. **La Edad Media a través de los sentidos**. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. 2021. pp. 23-57. <https://giemmaradelplata.org/wp-content/uploads/2022/01/La-Edad-Media-a-traves-de-los-sentidos.pdf>

b. RODRIGUEZ, Gerardo. La construcción sensible de Carlomagno como héroe en Notker Balbulus. En: LA FICO GUZZO, Maria Luisa et alii. eds. **La retórica heroica. Construcción y reformulación a través de la épica y la tragedia**. Bahía Blanca: EDIUNS. 2021. pp. 35-393.

c. RODRIGUEZ, Gerardo. El mundo sensible de Agobardo de Lyon. En: RODRIGUEZ, Gerardo y NEYRA, Andrea Vanina. dirs. **El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV al XIII**. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. 2022. pp. 52-69.

<https://giemmaradelplata.org/archivos/librosyactas/>

a. RODRIGUEZ, Gerardo. **Astrónomo. Vida del emperador Ludovico**. Traducción Carlos Rafael Domínguez. Introducción y edición Gerardo Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, GIEM,

2018.

<https://giemmardelplata.org/wp-content/uploads/2020/03/Astronomo.pdf>

b. RODRIGUEZ, Gerardo. **Ermoldo Nigello. En honor de Ludovico Pío.** Traducción Carlos Rafael Domínguez. Introducción y edición Gerardo Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, GIEM, 2018.

<https://giemmardelplata.org/wp-content/uploads/2020/02/Ermoldo.pdf>

c. RODRIGUEZ, Gerardo. **Thegan. Gestas del emperador Ludovico.** Traducción Carlos Rafael Domínguez. Introducción y edición Gerardo Rodríguez. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, GIEM, 2018.

<https://giemmardelplata.org/wp-content/uploads/2020/03/Thegan-bis.pdf>

d. RODRÍGUEZ, Gerardo, La reconstrucción del paisaje sonoro en Sobre el Universo de Rábano Mauro. En RODRÍGUEZ, Gerardo, PALAZZO, Éric y CORONADO SCHWINDT, dirs. **Paisajes sonoros medievales**, Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales – Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, pp.393-412.

<https://giemmardelplata.org/archivos/librosyactas/>

SMITH, Mark. **Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History.** Berkeley: University of California Press, 2007.

SMITH, Mark M. En DOMÍNGUEZ, Carlos y RODRÍGUEZ, Gerardo (eds.) **Manifiesto por una Historia sensorial.** Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022 (2021).

<https://giemmardelplata.org/archivos/librosyactas/>

SPROTTE, F. **Biographic des Abtes Servatus Lupus von Ferrières nach den Quellen des neunten Jahrhunderts.** Regensburg. 1880.

WALLACE-HADRILL, Michael. A Carolingian Renaissance Prince: The Emperor Charles the Bald. En: **Proceedings of the British Academy** 64. 1978. pp. 155-84.

WARD, Elizabeth Caesar's Wife: The Career of the Empress Judith, 819-829. En: GODMAN, Peter and COLLINS, Roger eds. **Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious.** Oxford: Oxford University Press. 1990. p.208

CHORAR ATÉ “SACIAR-SE DO PRANTO”: MULHERES E HOMENS ENLUTADOS NOS ÉPICOS HOMÉRICOS

CRYING UNTIL “SATIATED WITH TEARS”: GRIEVING WOMEN AND MEN IN THE HOMERIC EPICS

Camila Alves Jourdan⁴

Artigo recebido em 13 de maio de 2023

Artigo aceito em 02 de junho de 2023

Resumo: Homens e mulheres choram efusivamente nos épicos da tradição homérica. As emoções que são representadas e que são vivenciadas pelos personagens, dialoga com as experiências dos helenos. Neste sentido, o luto por um falecimento é constantemente retratado na Ilíada e na Odisseia. Em nosso artigo nos concentramos na análise da prática de enlutar-se de homens e mulheres, sobretudo no tempo despendido de prantear os falecidos.

Palavras-chave: Luto; Pranto; Épicos homéricos; Grécia Antiga.

Abstract: Men and women cry effusively in the epics of the Homeric tradition. The emotions represented and experienced by the characters in the Homeric tradition align with the experiences of the Hellenes. In this sense, mourning for a death is constantly represented in the Iliad and the Odyssey. Our article focused on analyzing the mourning practices of men and women, particularly the duration of mourning for the deceased.

Keywords: Mourning; Crying; Homeric epics; Ancient Greece.

Os épicos homéricos e as emoções suscitadas: muitas dores e sofrimentos

⁴ Pós-doutoranda pelo PPGH-UERJ, sendo bolsista FAPERJ Pós-doutorado Nota 10 (processo SEI – 200003/019527/2022). Pesquisadora do NEREIDA-UFF. E-mail: camilaajourdan@gmail.com . ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3493-5800>

As obras homéricas, *Ilíada* e *Odisseia*, apresentam uma ampla gama de temas explorados em sentidos literais e figurados. Na *Ilíada*, encontramos uma narrativa que retrata um conflito bélico entre os aqueus e troianos, destacando as ações de Aquiles e as consequentes mortes de muitos guerreiros. Por sua vez, a *Odisseia* apresenta o retorno de Odisseu, que enfrenta dificuldades com divindades e criaturas monstruosas. Além das narrativas literais, essas obras também abordam temas figurativos, incluindo a honra, identidade e memória por exemplo, todos sendo explorados em profundidade.

Ao nos embasarmos nas obras citadas, trataremos da presença das emoções na tradição homérica. A primeira palavra textualizada da *Ilíada* é “μῆνιν” (cólera, ira), uma emoção que é experimentada pelo herói Aquiles como um sentimento enraizado. Além disso, na *Odisseia*, os primeiros versos mencionam as “muitas dores amargadas/no mar” (HOMERO. *Odisseia* I, vv. 4-5) que são sentidas por um outro herói. Esses exemplos demonstram a notável presença de emoções na tradição homérica, onde diferentes emoções e sentimentos são experimentados pelos personagens e estimulados nos ouvintes dos aedos. Conforme apontado por Sabine Föllinger, a destinação do poema épico é a de provocar emoções. Nesse sentido, é possível inferir que a presença e a expressão de emoções são elementos fundamentais para a compreensão e a apreciação desses textos. “O fato de ter conseguido isso é visto no Período Clássico na crítica de Platão ao efeito estimulante dos poemas homéricos, que ele considerava prejudiciais para promover a masculinidade.” (FÖLLINGER, 2009, p. 17)

As emoções que são evocadas na tradição homérica são abundantes. Dentre elas destacamos o sofrimento advindo do luto, sobretudo por conta do lamento ritual e o processo de derramar lágrimas. O lamento ritual e o derramamento de lágrimas são retratados

como expressões autênticas e intrínsecas da dor do luto na tradição homérica. Essas emoções são consideradas parte integral da experiência humana diante da perda, destacando a profundidade e a intensidade das emoções nas narrativas épicas de Homero. Conforme destacaram diversos pesquisadores desta temática, o lamento grego não era espontâneo, mas articulado em bases sociais (GARLAND, 1985, p. 29-31; HOLST-WARHAFT, 2005, p. 86)

De acordo com estudos semânticos, como os conduzidos por Hélène Monsacré (1984, p. 171-172) e Dominique Arnould (1990, p. 144-152), a lamentação ocupa um espaço significativo em ambos os épicos homéricos, como evidenciado pela variedade de verbos utilizados para descrever o choro. Os termos gregos δάκρυ' ou δάκρυα χέειν e κλαίειν são utilizados tanto para expressar a dor individual quanto, em conjunto com γοᾶν, para descrever a lamentação ritual dos mortos. Por outro lado, o verbo ὀλοφύρεσθαι é encontrado apenas para a lamentação individual dos mortos, mas não para a forma ritual, e carrega a conotação de simpatia. O verbo γοᾶν reproduz o som de gemidos e é frequentemente utilizado para abrir ou fechar um ritual de lamentação dos mortos (FÖLLINGER, 2009, p. 20).

Outros termos, como δακρῦειν, descrevem o surgimento de lágrimas nos olhos de forma mais visual, enquanto ὀδύρεσθαι enfatiza o aspecto acústico do choro. Κλαίειν é quase sempre usado em combinação com δάκρυ e representa o verbo usado com mais frequência. A combinação βαρὺ στενάχειν ("dar um gemido profundo"), assim como o verbo οἰμῶζειν, são geralmente usados para homens, enquanto κωκύειν, especialmente combinado com ὄξύ ou λιγύ, é mais comumente encontrado em referência a mulheres. Essas formulações destacam a voz aguda e parecem expressar tristeza combinada com medo (por exemplo, HOMERO. *Ilíada* XXII, vv.407; *Odisseia* II, vv. 361), sem

que seja possível determinar diferenças de conteúdo com base em masculinidade ou feminilidade (FÖLLINGER, 2009, p. 20-21). Essas observações destacam a riqueza lexical e semântica relacionada à lamentação na tradição homérica, refletindo a complexidade das emoções e expressões de dor nos poemas épicos. As palavras utilizadas para descrever a lamentação não são restritas a um gênero específico, mas sim variadas e contextualmente influenciadas, ampliando a compreensão das emoções evocadas na tradição homérica (MONSACRÉ, 1984; ARNOULD, 1990).

O luto homérico é marcado por uma série de características que podem ser observadas nas descrições épicas. Em primeiro lugar, é comum que os enlutados, tanto homens quanto mulheres, apresentem comportamentos extravagantes, tais como choros altos, arrancar os cabelos e dilacerar o rosto. Essas reações iniciais são geralmente públicas e os companheiros de luto frequentemente tentam impedir que o enlutado se machuque seriamente. Além disso, a indulgência nesse tipo de comportamento parece proporcionar algum tipo de satisfação e é socialmente aceitável por um certo período de tempo. No entanto, após esse período, é considerado apropriado lembrar ao enlutado que um excesso prolongado de luto pode ser prejudicial. Idealmente, espera-se que o indivíduo em angústia comece a prestar mais atenção às suas próprias necessidades e realize uma refeição reconfortante (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 94).

Outra característica importante do luto homérico é a presença de mulheres como encarregadas dos lamentos formais. Existem dois grupos distintos envolvidos nesse processo: as parentes do falecido e as enlutadas profissionais, que podem ser contratadas como artistas habilidosas ou até mesmo forçadas a lamentar sob coação. As parentes femininas geralmente cantam em sequência, expressando seus lamentos

de forma espontânea, embora seguindo uma forma ternária previsível, e são seguidas por uma resposta coral. No entanto, o conteúdo dos lamentos das enlutadas profissionais não é conhecido, sendo um aspecto recôndito desse ritual. É interessante notar que os lamentos das parentes pelos homens mortos em batalha não costumam se concentrar nos feitos heroicos dos falecidos, mas sim na situação das próprias enlutadas. Esses lamentos são considerados parte integrante dos elaborados ritos funerários na tradição homérica, desempenhando um papel importante na expressão pública e coletiva do luto (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 94).

As lágrimas, os choros e os lamentos: contextos funerários homéricos e as expectativas dos gêneros

Ao contrário da noção de que as lágrimas são uma demonstração espontânea de emoção, na tradição grega a lamentação é uma sequência cuidadosamente orquestrada de alta intensidade. O choro e o lamento são formas reguladas social e culturalmente, que funcionam como recipientes para a expressão das emoções de pesar e tristeza, seguindo percepções e entendimentos compartilhados pela comunidade (LYNCH, 2005, p. 68).

As lágrimas no contexto do lamento não são apenas um fenômeno individual, mas também têm uma dimensão social e cultural. Elas são parte de um repertório de expressões emocionais e comportamentais que são transmitidas e ensinadas dentro de uma comunidade. As lágrimas são uma linguagem emocional que é compreendida e interpretada pelos participantes do rito de lamento, e têm um papel fundamental na comunicação das emoções ligadas ao pesar e à perda. Além disso, as lágrimas são consideradas obrigatórias nesses rituais de lamento, e sua ausência pode ser vista como uma falha no cumprimento das normas culturais e rituais. Elas são uma forma de validação da tristeza

e do pesar, e sua presença é vista como essencial para complementar e dar sentido aos rituais funerários (LYNCH, 2005, p. 68).

Nas obras homéricas, o choro e o lamento são elementos de significativa importância, como evidenciado pela riqueza semântica dos termos utilizados para descrever essas expressões emocionais. É interessante notar que não há diferenciação de gênero na manifestação da emoção de tristeza, uma vez que, diferentemente da cultura ocidental moderna, o choro não é considerado efeminado. Tanto homens quanto mulheres choram, não apenas individualmente, mas também em companhia, compartilhando e expressando coletivamente suas emoções. Além de sua presença em ocasiões especiais, como homenagens aos mortos, o choro também desempenha uma função de “alívio”. A expressão das lágrimas e dos lamentos é considerada uma forma de liberar e expressar as emoções, permitindo que as pessoas vivenciem uma sensação de alívio emocional. Chorar e lamentar são vistos como uma forma válida e aceitável de lidar com a tristeza e o pesar no mundo homérico (FÖLLINGER, 2009, p. 17).

Assim, o choro e o lamento são tratados como parte intrínseca da experiência humana diante da perda e da tristeza. Eles são vistos como uma expressão legítima e até mesmo necessária das emoções, sem distinção de gênero, e são considerados como uma forma de catarse emocional, proporcionando uma sensação de alívio e liberação. Esses elementos emocionais são valorizados e compreendidos dentro do contexto cultural e social da época, destacando a importância do choro como uma forma de expressão emocional profundamente enraizada na tradição homérica (FÖLLINGER, 2009, p. 17).

A análise de pinturas em vasos de cerâmica é um suporte documental relevante, nos quais os homens são raramente representados próximos ao corpo do falecido, mas em um cortejo formal,

frequentemente com o braço direito levantado em um gesto convencional de luto. Por outro lado, as mulheres são retratadas ao redor do leito do morto, segurando a cabeça do enlutado principal, com os braços erguidos e, às vezes, batendo na própria cabeça ou puxando os cabelos. Essas representações iconográficas sugerem uma diferenciação de comportamento entre homens e mulheres durante as cerimônias fúnebres. Enquanto os homens são retratados em um papel mais cerimonial e distante do corpo do falecido, as mulheres estão mais próximas e expressam sua tristeza de forma mais intensa, com gestos mais dramáticos e emotivos (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 86). As evidências arqueológicas reforçam a compreensão de que as lágrimas e os lamentos eram considerados elementos cruciais e obrigatórios nos rituais de luto, sendo efetivados por homens e mulheres a depender do contexto.

No desenvolvimento de um ritual fúnebre, e posteriormente durante o sepultamento, observa-se a formação de grupos de mulheres que participam de uma interação antifonal. Por meio do eco de suas vozes, elas respondem umas às outras e se apoiam mutuamente, criando um enclave afetivo que é considerado um sinal de “boa morte”. Essa interação cooperativa, em forma de diálogo entoado, gera validação de significados tanto verbais quanto não-verbais à medida que as mulheres “pegam” o lamento umas das outras. Um elemento fundamental nesse contexto é o derramamento de lágrimas, que assume um papel crucial como significado não-verbal. Quando a dor de uma das “lamentadoras” se torna avassaladora, seu choro estilizado serve como uma espécie de catalisador, transferindo o discurso de lamento para outra mulher. Assim, as lágrimas funcionam como uma dobradiça crítica, na qual o fluxo do discurso ritual de lamento depende dessa troca emocional entre as mulheres participantes (LYNCH, 2005, p. 72). É por meio dessa interação antifonal, na qual as mulheres respondem umas às

outras, ecoam suas vozes e compartilham suas emoções, que é construído um espaço de significação compartilhada e apoio mútuo durante esse momento de despedida e luto.

As mulheres detinham o poder de representatividade no processo funerário, principalmente na expressividade deste lamento. De acordo com Alexiou,

a lamentação envolvia tanto movimento quanto lamento e canto. Como cada movimento era determinado por um padrão de ritual, frequentemente acompanhada pela música estridente dos aulos (flauta dupla), a cena deve ter parecido uma dança, às vezes lenta e solene, às vezes selvagem e em êxtase (ALEXIOU, 2002, p. 6).

Nesse contexto, o ritual de sacrifícios e oferendas também tinha uma dimensão simbólica significativa. Era uma forma de honrar os ancestrais, manter as tradições familiares e comunitárias, e estabelecer uma conexão com os antepassados falecidos. As mulheres pertencentes ao círculo familiar do decesso se reuniram junto ao túmulo, um local onde rituais de sacrifícios animais e oferendas tradicionais eram realizados em homenagem ao finado. Essas oferendas incluíam uma mecha de cabelo, vinho, óleo e comida, que eram cuidadosamente dispostas como um tributo e como um gesto de respeito aos costumes (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 87). As mulheres, em sua função de ente querido, expressaram seu pesar e sofrimento em um momento de luto renovado. Por meio de gestos e palavras, elas compartilhavam a dor da perda e expressavam sua tristeza, manifestando suas emoções em um ato simbólico de pesar.

As práticas rituais de expressão do luto das mulheres, incluindo o choro como uma forma tangível de demonstrar a dor pela perda, ganham destaque na tradição grega do lamento. As lágrimas são consideradas símbolos palpáveis dos relacionamentos mais significativos na vida, uma vez que as "lamentadoras" poderiam não apenas cantar em nome de seus próprios mortos – como o caso das mulheres profissionais que eram contratadas por famílias abastadas –, mas

também utilizar sua própria experiência pessoal de perda para expressar a dor em um contexto mais amplo da comunidade (LYNCH, 2005, p. 80). Nesse sentido, as carpideiras poderiam ser vistas como verdadeiras “tradutoras” da dor do luto, tanto sua própria quanto a dos outros. As lágrimas efusivas, portanto, compunham parte essencial da lamentação feminina neste mundo homérico.

No auge do fervor emocional provocado pela dor acentuada, um homem pode se permitir lamentar de forma intensa, chegando quase ao limite de sua própria existência, sem incorrer em qualquer vergonha social. No entanto, é esperado que seus companheiros o resgatem e o ajudem a recuperar o controle de si mesmo. Por outro lado, como Monsacré observou em um estudo detalhado sobre o choro na *Ilíada*, as lágrimas derramadas por homens são distintas das lágrimas derramadas por mulheres em termos de sua força e espontaneidade (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 89). Pois, como apresentamos, as mulheres tem sua espontaneidade cerceada pelo ritual.

As lágrimas do guerreiro são descritas na *Ilíada* como originadas de uma fonte escura, simbolizando morte e sofrimento, conforme evidenciado no canto IX, v. 13-15 e no canto XVI, v. 2-4. O choro masculino é caracterizado inicialmente pelos tremores ou estremecimentos do corpo, que são considerados manifestações de medo, ou por formigamentos nas narinas. As lágrimas são descritas como fecundas e ardentes, chegando ao ponto de até mesmo os cavalos de Aquiles serem mencionados como derramando lágrimas ardentes. Quando o contexto é dramático, os homens podem emitir gritos agudos. No entanto, é ressaltado que somente fora do combate os homens choram de forma similar às mulheres. Monsacré argumenta que, em outros contextos, as lágrimas são consideradas um atributo essencialmente masculino, embora tenham sido originadas do feminino,

sendo reformuladas em uma expressão masculina que amplifica a energia do herói. A autora observa que, no cerne da virilidade destes homens, estão elementos que foram extraídos do feminino, porém que o herói assume e supera, revelando sua verdadeira natureza masculina (MONSACRÉ, 1984, p. 199-201).

As motivações para o choro dos heróis na tradição homérica são variadas e, segundo Föllinger, podem ser agrupadas em lágrimas provenientes da raiva, um choro devido ao desespero, o pranto por uma reação espontânea por perda pessoal, o plangor por conta do medo, um choro de alegria, a emissão de lágrimas por saudade ou o pranto por derrota em evento esportivo (FÖLLINGER, 2009, p. 22-25). Essas lágrimas são uma forma de os personagens lidarem com suas emoções.

O choro é uma forma de expressão emocional, como evidenciado em várias passagens dos épicos homéricos. Ele é demonstrado de forma expressiva e não há diferença entre o choro de homens e mulheres nesse sentido. Por exemplo, quando Príamo e Hécuba, pais de Heitor, veem que seu filho está prestes a atacar Aquiles e não se deixam dissuadir, ambos choram (HOMERO. *Ilíada* XXII, vv. 90). No entanto, os meios de expressão verbal e não verbal que o pai e a mãe utilizam em cada caso para tentar mudar a mente do filho são de natureza diferente: Príamo emite gemidos, bate na cabeça com as mãos, arranca os cabelos e suplica ao filho que tenha piedade dele, pois estará desamparado sem sua proteção, enfrentando um destino indigno (HOMERO. *Ilíada* XXII, vv. 33; vv. 77-78). Hécuba, por sua vez, chora, mostra seu seio nu ao filho para apelar à compaixão materna e deixar claro que não poderá lamentá-lo se ele morrer diante das muralhas de Troia (HOMERO. *Ilíada* XXII, vv. 79-89). Assim, embora a expressão de angústia possa variar de acordo com a relação dos pais com o filho, o lamento aberto e o choro são comuns a ambos, inclusive em sua reação

à morte de Heitor (HOMERO. *Ilíada* XXII, vv. 405-413), quando Príamo se comporta de forma ainda mais desinibida, rastejando de dor na sujeira.

A manifestação do choro e das lágrimas nos épicos homéricos não deve ser compreendida como uma dicotomia entre os gêneros masculino e feminino, uma vez que ambos compartilham os comportamentos de sofrimento. No entanto, a diferenciação de gênero pode ser observada na maneira como os homens escondem suas lágrimas quando não é conveniente mostrá-las publicamente (HOMERO. *Odisseia* VIII, vv. 532; vv. 83-88) ou porque buscam afirmar sua masculinidade ao se distanciar das mulheres, destacando suas habilidades militares e se posicionando de forma contrastante e positiva em relação a elas (HOMERO. *Ilíada* VIII, vv. 163-165; XX, vv. 252-255). Assim, embora o choro espontâneo, aberto e sincero, acompanhado por outros sinais evidentes de luto, não seja considerado inadequado para os homens, o choro e a lamentação podem ser vistos como questões associadas às mulheres quando não são expressos de forma “espontânea” e individual, especialmente nos rituais de lamentação pelos mortos, como no momento da *próthesis*. Isso pode ser observado nas lamentações por Heitor e Pátroclo. No entanto, de acordo com a crítica de Föllinger em relação ao argumento de Van Wees, é necessário corrigir a ideia de que a participação dos homens em lamentações pelos mortos é completamente descartada, como é evidente no caso da lamentação por Pátroclo, em que Aquiles, juntamente com Tétis, lidera os mirmidões em seu lamento (HOMERO. *Ilíada* XXIII, vv. 5-17); ou quando os argivos se juntam ao canto fúnebre em homenagem a Aquiles (HOMERO. *Odisseia* XXIV, vv. 60-64) (FÖLLINGER, 2009, p. 32).

Há tempo para chorar e “saciar-se do pranto”

Segundo a afirmação da tradição homérica na fala de Aquiles a Príamo, “Pois não há proveito a tirar do frígido lamento” (Ilíada, XXIV, v. 524), notamos que há momento adequado para derramar lágrimas abundantes. Portanto, não se deve chorar o decesso muito antes ou por muito tempo depois do ocorrido. Conforme interpola Holst-Warhaft, poderíamos concluir que os lamentos expressados “no calor do momento” servem ao seu propósito? As evidências textuais sugerem que sim. Aquiles, ao lamentar a morte de seu companheiro Pátroclo, inicialmente demonstra raiva ao ver-se enlutado, enfatizando a inutilidade desse ato (Ilíada, XXIV, v 549-550; 600–20). Ele até mesmo lembra Príamo, o rei troiano, que é hora do jantar e cita o exemplo de Niobe, que após chorar por seus filhos mortos, lembrou-se de comer. O herói aqueu instrui o rei a levar o corpo de seu filho de volta a Troia para que o luto possa ser realizado adequadamente dentro do contexto ritualístico do funeral, onde o choro será conveniente. Príamo obedece e os dois compartilham uma refeição abundante. Portanto, não há indicação de que as lágrimas e lamentos pelos mortos sejam considerados inadequados para os homens, desde que ocorram em circunstâncias apropriadas. A própria Niobe, uma figura materna enlutada, é considerada por Holst-Warhaft como um modelo de luto apropriado (HOLST-WARHAFT, 2005, p. 89). Este exemplo é fundamental para a compreensão do “tempo de chorar e lamentar”: pelos mortos se chora, derrama lágrimas, lamenta até mesmo desfigurando o próprio corpo, mas, findado o tempo do ritual, deve-se retornar às práticas cotidianas e guardar o luto, mas não o demonstrar enfaticamente pelos dias seguintes.

A dor do luto cabe aos humanos suportarem, assim como é evidenciado na Ilíada com a passagem “Mas depois de ter chorado e lamentado, **sabe parar**:/ pois um coração que aguenta deram os Fados

aos homens.” (HOMERO. *Ilíada* XXIV, vv. 48-49)⁵. Na fala de Apolo é informado que há o *tempo* para lamentar o decesso. Depois disso, as atividades devem ser continuadas, pois os mortais são capazes de lidar com os falecimentos. A constituição do homem, a consciência de sua finitude, é tencionado pelo destino inevitável decidido pelas Moiras (Fados, na tradução utilizada), no qual cabe ao homem prosseguir após a lamentação, isto é, o instante de “saber parar”.

Na *Ilíada* e na *Odisseia* são demarcadas as proposições de lamentar-se pela perda até se atingir seu final de maneira adequada. Consoante às falas verificadas em ambos os épicos, deve-se chorar em lamento até estar saciado. Há que se diferenciar, no entanto, as acepções vocabulares empregadas nos termos que compõem a ideias de saciedade do pranto. De acordo com a argumentação apresentada por Christian Werner, o verbo “*korénnumai*” (*κορηννύμαι*), que denota a ação de saciar-se, difere do termo “*téropomai*” (*τέρπομαι*), que expressa o deleitar-se. Segundo o autor, *τέρπομαι* sempre implica em uma satisfação acompanhada de sentimentos positivos. Por outro lado, *κορηννύμαι*, quando utilizado com complementos como choro ou lamento, parece denotar, em primeiro lugar, um processo natural e necessário (WERNER, 2019, p. 186). No entanto, na *Odisseia*, a distinção entre a satisfação de uma necessidade e o prazer associado ao lamento não é tão clara como na *Ilíada*. Nesse contexto, a distinção entre “*korénnumai*” e “*téropomai*” parece ser mais acentuada na *Ilíada*, onde o primeiro denota um processo natural e necessário relacionado à saciedade, enquanto o segundo implica em uma satisfação acompanhada de sentimentos positivos. Por outro lado, na *Odisseia*, a relação entre a satisfação de uma necessidade e o prazer associado ao lamento é menos clara, sugerindo uma nuance complexa na

⁵ “ἀλλ’ ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε:/ τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν”

compreensão desses termos na obra homérica, conforme apontado por Werner (2019, p. 186). Outro termo utilizado para transmitir a ideia de saciedade do pranto é “ásesthe” (ἄσεσθε). A forma verbal ἄσεσθε é a segunda pessoa do plural do presente do indicativo médio-passivo, proveniente do verbo “áoo” (ἄω), que tem como sentido “deixar ir”, “abandonar” ou “libertar”.

É possível identificar, na Ilíada e na Odisseia, inúmeras situações em que as lágrimas são enfaticamente utilizadas, o lamento sendo um destes sofrimentos. O contínuo lamento de Aquiles demonstra dores sentidas antes da realização do rito funerário. Essa angústia que se inicia no canto XVIII só será findada, ou seja, completamente saciada, após a cremação seguida pela inumação do corpo de Pátroclo, que se desenvolve no canto XXIII. No entanto, os lamentos do canto XXIV são excepcionais, pois são os únicos que estão inseridos no contexto de lamentação ritual durante a prática fúnebre (PERKELL, 2008, p. 96).

Ao nos concentrarmos apenas nas passagens textuais dos épicos em que se destacam a ideia de saciedade do pranto, sem nos determos nas questões de ordenamento do ritual fúnebre em si, elencamos cinco passagens, apenas uma presente na Odisseia.

Dois excertos que utilizam o verbo κορηννύμαι referem-se ao luto de um parente consanguíneo, os pais e um irmão respectivamente. O fim do sofrimento, ou seja, a saciedade da dor, seria alcançado somente após dedicar tempo para sentir a angústia, bem como a possibilidade de demonstrar publicamente a tristeza. Desta maneira, na primeira passagem é escrito que “Assim teríamos **saciado do pranto e da lamentação**,/ a mãe que o deu à luz para a sua desgraça e eu próprio.” (HOMERO. Ilíada XXII, vv. 427-428)⁶. Na fala de Príamo é destacada

⁶ “τὼ κε κορεσσάμεθα κλαίοντέ τε μυρομένω τε/ μήτηρ θ’, ἢ μιν ἔτικτε δυσάμμορος, ἦδ’ ἐγὼ αὐτός.”

necessidade de um dado tempo para as demonstrações de pesar que o falecimento de um ente demanda como norma dos ritos funerários. A expressão emocional é fundamental para o processamento e a superação de traumas. O choro é uma das formas mais comuns de expressão emocional e pode ajudar a liberar a tensão emocional acumulada. A saciedade do choro pode ser um indicador de que a pessoa está avançando no processo de recuperação. A sensação de alívio temporário que vem com a expressão emocional intensa pode indicar que a pessoa está liberando suas emoções de forma saudável, o que é importante para a redução do estresse e da ansiedade. Portanto, nessa passagem, o rei troiano fala sobre saciar o pranto e a lamentação ilustra a importância da expressão emocional e da saciedade do choro no processo de recuperação emocional após experiências traumáticas. E, ainda de acordo com Judith Herman (2015, p. 62), a expressão emocional é uma parte fundamental do processo de recuperação.

A segunda passagem analisada, extraída do Odisseia, nos informa que “Chorei sentado no areal, viver ou ver/ a luz do sol desaprazia à minha alma./ **Saciado de chorar e de rolar no chão**” (HOMERO. Odisseia IV, vv. 540-542)⁷. Menelau, rei de Esparta, descreve seu sofrimento saber do assassinato do irmão, produzindo seu choro e a transformação do corpo ao sujar-se no chão. Ao contemplar o pôr do sol e o nascer, o rei espartano sentia que a luz solar desaprazia à sua alma. A saciedade do choro é um fenômeno descrito pela psicologia, segundo Susan Nolen-Hoeksema, que ocorre quando um indivíduo chora intensamente até se sentir emocionalmente aliviado, como se tivesse esgotado suas emoções. Esse alívio é temporário e pode ser seguido por uma sensação de esgotamento emocional (NOLEN-HOEKSEMA, 2014, p. 266). A experiência de Menelau sugere que ele passou por um processo de

⁷ “κλαῖον δ’ ἐν ψαμάθοισι καθήμενος, οὐδέ νύ μοι κῆρ/ ἦθελ’ ἔτι ζῶειν καὶ ὄραν φάος ἡελίοιο./ αὐτὰρ ἐπεὶ κλαίων τε κυλινδόμενός τε κορέσθην”

catarse emocional, que é comum em situações de luto e trauma. A catarse emocional é um processo terapêutico em que uma pessoa é encorajada a expressar e liberar suas emoções, como forma de processar e superar experiências difíceis (NOLEN-HOEKSEMA, 2014, p. 267).

A saciedade com o verbo τέρπομαι, no sentido de deleitar-se do sofrimento lacrimoso, aparece em uma passagem da Ilíada. Nela, o choro é compartilhado por homens e mulheres que compõem o grupo aqueu. Iniciando a lamentação ritual, Aquiles insta que

nos aproximemos/ para lamentarmos Pátroclo, pois essa é a honra devida aos mortos./ Depois que nos tenhamos **saciado do triste pranto** (...) e eles lamentaram-se juntos, liderados por Aquiles./ Três vezes em torno do morto conduziram os corcéis de belas crinas,/ carpindo. E entre eles Tétis lhes despertou o desejo de chorar./ Humedeceram-se as areias, humedeceram-se as armas dos homens/ com lágrimas (...) E entre eles foi o Pelida que iniciou o lamento violento” (HOMERO. Ilíada XXIII, vv. 8-10; 12-16; 18).⁸

Após a morte de Heitor por Aquiles, o herói e seus companheiros passam a lamentar Pátroclo. Destaca-se a efusividade na performance desempenhada com as lágrimas – que o sofrimento deles inclusive influenciam na tristeza e no choro de Tétis. A lamentação é em voz alta, por isso o termo γόος se articula com o uso de κλαίω e οἰμῶζω para reforçar e ampliar o sofrimento. Com a expressividade emocional realizada, no qual o choro é algo coletivo, há a saciedade, também coletiva, do pranto. Segundo John Burke (2013, p. 560), o luto na antiguidade helena tinha um papel importante na consolidação dos laços sociais, mas também era controlado por normas culturais rígidas.

⁸ “ἄρμασιν ἄσσον ἰόντες/ Πάτροκλον κλαίωμεν: ὁ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων./ αὐτὰρ ἐπεὶ κ’ ὄλοοιτο **τεταρπόμεσθα γόοιο** (...) οἱ δ’ ὤμωξαν ἀολλέες, ἦρχε δ’ Ἀχιλλεύς./ οἱ δὲ τρεῖς περὶ νεκρὸν ἐϋτριχας ἤλασαν ἵππους/ μυρόμενοι: μετὰ δὲ σφί Θέτις γόου ἵμερον ὤρσε./ δεύοντο ψάμαθοι, δεύοντο δὲ τεύχεα φωτῶν/ δάκρυσι (...) τοῖσι δὲ Πηλεΐδης ἀδινοῦ ἐξήρχε γόοιο”

Assim, a “saciedade do triste pranto” era um momento crucial para a retomada da vida cotidiana.

Com o intuito de retornar à normalidade da vida cotidiana, já no procedimento final do enterramento de Pátroclo, é Aquiles, quem mais chorou e lamentou o companheiro, que convoca o fim do sofrimento. Nesta passagem o verbo utilizado é ἄσθεθε, no qual abandona-se o sofrimento sentido, retirando-o da ordem primeira da vida. O excerto centra-se no reforço da ideia de Aquiles em por fim ao lamento choroso após findar os rituais fúnebres de Pátroclo, “É possível chegar-se à **saciedade do pranto**,/mas por agora manda-os embora da pira e diz-lhes que preparem/ a refeição.” (HOMERO. *Ilíada* XXIII, vv. 157-159)⁹. Os versos em questão nos remetem a uma ideia de saciedade em relação às emoções, mais especificamente ao choro. O termo “saciedade” se refere a uma sensação de plenitude ou satisfação, indicando que há um limite para a quantidade de choro que alguém pode produzir em determinado momento. Nesse sentido, a ideia é que, por mais intensa que seja a dor ou sofrimento, em algum momento é possível atingir um estado de saciedade emocional e cessar o choro. No contexto da passagem, a sugestão é que os choros dos personagens sejam deixados de lado momentaneamente, para que eles possam se dedicar a outras atividades, como preparar uma refeição. Isso sugere que, apesar da intensidade do sofrimento, a vida continua e é preciso seguir adiante, buscando outras formas de se ocupar e de se manter ativo. É possível interpretarmos esta passagem como um reflexo do processo de elaboração do luto, em que o indivíduo passa por uma série de fases emocionais, incluindo a negação, a raiva, a tristeza e a aceitação. A ideia de saciedade emocional sugere que, em algum momento, é possível atingir um estado de aceitação e superação do

⁹ “ὄλοιο μὲν ἔστι καὶ ἄσαι./ νῦν δ’ ἀπὸ πυρκαϊῆς σκέδασον καὶ δεῖπνον ἄνωχθι/ ὄπλεσθαι”

sofrimento, o que permite que o indivíduo volte a se dedicar a outras atividades e a retomar a rotina.

A segunda passagem que utiliza o verbo ἄσσεσθε apresenta a chegada do corpo de Heitor em Troia, momento de ampla comoção cidadina, de homens e mulheres indistintamente. Conforme narra o épico,

A todos sobreveio uma dor impossível de suportar. Junto dos portões encontraram Príamo trazendo o morto./ As primeiras a arrancarem os cabelos para ele foram a esposa amada/ e a excelsa mãe, que se atiraram ao carro de belas rodas/ e lhe seguraram a cabeça. Toda a multidão ao redor chorava./ E agora durante todo o dia até o pôr do sol teriam/ chorado Heitor, vertendo lágrimas à frente dos portões, se do carro não tivesse dito o ancião ao povo:/ 'Abri caminho para a passagem das mulas. Seguidamente/ **vos saciareis do pranto**, quando eu o tiver levado para casa.'" (HOMERO. *Ilíada* XXIV, vv. 708-717)¹⁰

A passagem demonstra as corporeidades do luto quando o corpo de Heitor adentra a cidade troiana. Todos precisam lidar com uma dor indizível e o desejo de prantear o herói decesso. As mulheres da família são as primeiras a modificar a aparência, pois arrancam os cabelos e os dedicam à Heitor. De igual modo, elas põem-se a chorar efusivamente sobre o corpo por tempo prolongado – somente impedido pelo rei que deseja realizar o adequado ritual funerário. Assim, podemos inferir que Príamo entende que o luto é importante, mas também é necessário que o corpo de Heitor receba os rituais funerários adequados. Nesta cena há uma forte carga emocional presente. A ideia de saciar-se do pranto é apresentada, coadunando com a interpretação de existência de um período que limita a demonstração de luto para um momento adequado e, que por conseguinte, deve ser findado.

¹⁰ “πάντας γὰρ ἀάσχετον ἴκετο πένθος;/ ἀγχοῦ δὲ ξύμβληντο πυλάων νεκρὸν ἄγοντι./ πρῶται τὸν γ’ ἄλοχός τε φίλη καὶ πότνια μήτηρ/ τιλλέσθην ἐπ’ ἄμαξαν ἐϋτροχον αἴξασαι/ ἀπτόμεναι κεφαλῆς: κλαίων δ’ ἀμφίσταθ’ ὄμιλος./ καὶ νῦ κε δὴ πρόπταν ἦμαρ ἐς ἡέλιον καταδύντα/ Ἔκτορα δάκρυ χέοντες ὀδύροντο πρὸ πυλάων./ εἰ μὴ ἄρ’ ἐκ δίφροιο γέρων λαοῖσι μετηύδα:/ ‘εἴξατέ μοι οὐρεῦσι διελθέμεν: αὐτὰρ ἔπειτα/ **ἄσσεσθε κλαυθομοῖο**, ἐπήν ἀγάγωμι δόμον δέ’”

Conclusões

Em nossa análise de “saciedade do pranto”, evidenciamos os verbos e suas aplicações nas passagens elencadas e, a partir disto, foi possível argumentar que a concepção de “se saciar” se aproxima, no imaginário heleno, de um certo prazer. Deve-se, portanto, chorar efusiva e violentamente se o contexto for propício, mas, uma vez tendo sido realizado os rituais funerários do falecido, é crucial suspender o sofrimento para a realização das atividades. A tradição homérica, portanto, nos fornece um espaço propício para a construção de representações acerca do imaginário do luto e sobre a concepção de finitude deste sofrimento.

Na lamentação, ritualizada ou não, homens e mulheres desempenham performances, dentre as quais o choro descomedido. As lágrimas têm um papel importante na expressão e comunicação das emoções associadas à tristeza e perda em rituais de luto. Elas são consideradas um meio de validação da dor emocional e seu uso é esperado como um cumprimento das normas culturais e rituais. Como linguagem emocional, as lágrimas são interpretadas pelos participantes do rito de lamento e são essenciais para complementar e dar sentido aos rituais funerários. Argumentamos que a expressão emocional do choro e das lágrimas na poesia épica homérica não deve ser interpretada como uma dicotomia de gênero entre masculino e feminino, uma vez que ambos os sexos compartilham comportamentos de sofrimento. Contudo, é possível observar uma diferenciação de gênero na forma como os homens dissimulam suas lágrimas quando não convém exibi-las publicamente ou quando buscam afirmar sua masculinidade ao distanciar-se das mulheres.

Podemos concluir, portanto, que os poemas épicos homéricos abordam uma variedade de emoções, incluindo o luto, que transforma

o indivíduo e se manifesta em componentes como mudanças corporais, lamentações e choro efusivo. As lágrimas são consideradas essenciais para complementar e dar sentido aos rituais funerários. Nas passagens selecionadas, fica evidente a importância de um luto adequado, que deve ser realizado até que se alcance um estado de saciedade emocional após o enterramento do decesso. A tradição homérica fornece, assim, um espaço propício para a construção de representações sobre o imaginário do luto e a concepção de finitude deste sofrimento.

Referências:

A. Documentação textual

HOMERO. *Íliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: **Livros Cotovia**, 2005.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: **Editora 34**, 2012.

B. Bibliografia

ALEXIOU, M. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. 2 ed. Maryland: **Rowman & Littlefield Publishers, INC**, 2002.

ARNOULD, D. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: **Les Belles Lettres**, 1990.

FÖLLINGER, S. *Tears and Crying in Archaic Greek Poetry (especially Homer)*. In: F ÖGUEN, Thorsten. (Ed.). *Tears in the Graeco-Roman world*. Berlim: **Walter de Gruyter**, 2009, p. 17-35.

GARLAND, R. *The Greek Way of Death*. Ithaca: **Cornell University Press**, 1985.

HERMAN, J. L. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence--From Domestic Abuse to Political Terror*. **Basic Books**, 2015.

HOLST-WARHAFT, G. *Mourning in a man's world: the Epitaphios Logos and the banning of laments in fifth century Athens*. In: *Dangerous voices – women's laments and Greek literature*. Londres: **Taylor & Francis**, 2005, p. 91-112.

LYNCH, G. O. P. "Why Do Your Eyes Not Run Like a River?" *Ritual Tears in Ancient and Modern Greek Funerary Traditions*. In: PATTON, K. C.; HAWLEY,

J. S. (org). Holy Tears – Weeping in the religious imagination. Princeton: **Princeton University Press**, 2005, p. 68-82.

MONSACRÉ, H. Les Larmes d'Achille: Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère. Paris: **Albin Michel.**, 1984.

NAGY, Gregory. Greek literature in the archaic period. **Hackett Publishing**, 2019.

NOLEN-HOEKSEMA, S. Abnormal Psychology. Boston: **McGraw Hill Higher Education**, 2014.

PERKELL, C. Reading the laments of Iliad 24 In: SUTER, A. Lament: studies in the Ancient Mediterranean and Beyond. Oxford: **Oxford University Press**, 2009, p. 93- 109.

WERNER. C. "O tema da saciedade e a representação do guerreiro na Ilíada". **Clássica**. v. 32, n. 2, p. 181-197, 2019.

UNA INTERPRETACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES DE MAHOMA, ISMAEL Y SATÁN EN LAS FUENTES DEL SIGLO XIII EN EL REINO DE CASTILLA.

AN INTERPRETATION OF THE REPRESENTATIONS OF MUHAMMAD, ISHMAEL AND SATAN IN THE SOURCES OF THE XIII CENTURY IN THE KINGDOM OF CASTILE.

David De Pablo¹¹

Artigo recebido em 11 de maio de 2023

Artigo aceito em 23 de maio de 2023

Resumen: En el largo conflicto entre los reinos cristiano y musulmán en la Península Ibérica durante el siglo XIII, las representaciones del otro jugaron un papel fundamental en el discurso castellano. Estas representaciones no sólo se centraban en los actores de ese presente sino también muy notablemente en personajes histórico-míticos. Esta no parece ser una característica de las representaciones del islam de occidente en un momento histórico o área geográfica concreta, teniendo en cuenta el análisis crítico del orientalismo, en el que Edward Said situaba las representaciones de Mahoma como elemento central en la construcción del imaginario musulmanes, que Occidente ha realizado desde la Edad Media hasta el siglo XX. Desde mi punto de vista y teniendo en cuenta el contenido de las fuentes en el siglo estudiado, este papel no sólo se aplica al caso de Mahoma, sino que, al mismo tiempo, personajes como Ismael y Satán comparten rasgos e importancia simbólica similares. El estudio pretende analizar las representaciones de Mahoma, Ismael y Satán, y su conexión con el discurso anti-musulmán del siglo XIII en el reino de Castilla, y cómo dichas representaciones vinculaban el pasado con el presente en un mundo imaginado, dando sentido a los hechos y acontecimientos que vivían los castellanos en su momento histórico.

¹¹ Charles University in Prague; Email: de.pablo.david27@gmail.com; ORCID: 0009-0007-9614-8403.

Palabras claves: Representaciones de los musulmanes, Siglo XIII, Castilla, Mahoma, Ismael, Satanás

Abstract: In the long conflict between Christian and Muslim kingdoms in the Iberian Peninsula during the 13th century, the representations of the other played a fundamental role in the Castilian discourse. These representations not only focused on the actors of that present but also very notably on historical-mythical characters. This does not seem to be a characteristic of the representations of Islam from the West at a specific historical moment or geographical area, taking into account the critical analysis of Orientalism, in which Edward Said placed the representations of Muhammad as a central element in the construction of image of the Muslims, that the West has made since the Middle Ages until the 20th century. From my point of view and taking into account the content of sources in the studied century, this role does not only apply to Muhammad's case but, at the same time, characters such as Ishmael and Satan share similar features and symbolic importance. The study seeks to analyze the representations of Muhammad, Ismael and Satan, and their connection with the anti-Muslim discourse of the thirteenth century in the kingdom of Castile and how those representations linked the past with the present in an imagined world, giving meaning to the facts and events the Castilians were living in their historical moment.

Keywords: Representations of Muslims, XIII century, Castile, Mohammed, Ishmael, Satan

Introducción.

Según Edward Said (2003), las representaciones negativas de Mahoma en Europa occidental fueron utilizadas como una prueba del fraude doctrinal del islam. En ese sentido, dichas representaciones son centrales en el sistema representacional del islam como otro, y, por tanto, en la construcción de la identidad propias y en la legitimación del dominio sobre el territorio en disputa. Teniendo en cuenta las fuentes del periodo estudiado, no solo las representaciones de Mahoma eran centrales, sino que en ese mismo sentido las de Ismael y las de Satanás,

quien se asociaba al islam, eran de vital importancia y funcionaban bajo las mismas lógicas.

Una de las bases y puntos fundamentales de la imagen negativa del otro musulmán en la Castilla del siglo XIII fue su propia religión. No solo era diferente por su origen geográfico o por tener prácticas cotidianas particulares, sino que, en sentido más profundo, su irreconciliable diferencia se encontraba en que no pertenecían al mundo cristiano occidental, o incluso, ni siquiera al mundo cristiano general, como si lo eran los bizantinos ortodoxos. Este elemento, de plano quitaba cualquier tipo de legitimidad al dominio del islam en la península ibérica, y al mismo tiempo les otorgaba a los reinos españoles todos los derechos. Así, el ataque y cuestionamiento general en contra de los musulmanes empezaba por su religión. Esto se hizo por medio de la representación de Mahoma, el fundador e iniciador de la creencia como una figura maligna (PALACIOS ONTALVA, 2012), herética y engañosa. Ya que, demostrando la depravación y falsedad de Mahoma, al mismo tiempo dejaba a sus seguidores valorados como ciegos, ingenuos y sujetos manipulados que seguían una secta falsa.

Por otro lado, los musulmanes, si bien tenían su raíz religiosa en Mahoma, su origen como pueblo era rastreado en un tiempo mucho más antiguo. Según la tradición, era un grupo de gente que tenía su nacimiento en Ismael, el primer hijo de Abraham. Por supuesto, esto no fue un detalle menor, del mismo modo que se manejó la imagen de Mahoma para deslegitimar la religión, se construyó un complejo grupo de representaciones y caricaturas de Ismael con el fin de, por medio de la relación Ismael-musulmán, transmitir todas esas características negativas tanto a los sujetos en particular como al grupo en general.

La asociación con Ismael estaba justificada bíblicamente, pues el enfrentamiento entre musulmanes y cristianos en el mundo medieval

estaba cubierto por una amplia mitología sobre el combate universal del fin de los tiempos, donde Dios y Satanás estaban enfrentados. Así pues, Satán mismo tuvo un papel importante en la construcción de la imagen y el discurso anti-musulmán en este periodo. El diablo fue un actor presente en el imaginario medieval, por lo que sus actuaciones, tanto por medio de los musulmanes, como de forma directa, fueron elementos que la пропаган castellana no dejó de resalta.

El gran enemigo: Muhammad.

Como dice el *Libro de Alexande*, los musulmanes eran ante todo “un pueblo renegado, que ora a Mahómad” (SUCH, 2009, p. 640). De esta forma se construyó una relación inseparable entre la imagen de los musulmanes y la del mismo Mahoma. Por su puesto, las representaciones que conformaron su identidad estaban basadas en elementos negativos; en especial el carácter de falso profeta, ya que para los reye cristianos de Castilla, y en general de todos los reinos cristianos ibéricos, esto era la clave de la justificación ideológica para someter a los musulmanes (TOLAN, 2007). Al mismo tiempo, el atacar la figura del Mahoma, quitó toda legitimidad al dominio musulmán, ya que, por un lado, eran seguidores de un engañador y malvado, y, por otro lado, poseían las mismas condiciones morales de su profeta, lo que los hacia seres cercanos a las fuerzas del mal o directamente manejados por estas.

Otro aspecto importante de la figura de Mahoma es que, en la lógica dual de la construcción de la identidad, el profeta del islam estaba en contraposición a Jesús. Por lo que la mayoría de las características que se le atribuyeron fueron los anti-valores del mismo Cristo. De esta forma, la satanización del personaje no solo fue evidente, sino que tuvo un fuerte contenido emocional que la dotó de una alta eficacia, debido a que por

medio de este mecanismo los autores medievales fácilmente justificaban sus juicios de valor y actos en contra del islam y sus seguidores.

Por otro lado, la imagen del Mahoma en el siglo XIII fue una larga construcción ideológica que cubría un amplio periodo de tiempo y un extenso espacio geográfico. Es decir, las representaciones de Mahoma fueron elaboradas a través de la recopilación de diversas tradiciones, que iniciaron varios siglos antes y que tienen en cuenta diferentes autores del mundo cristiano occidental y oriental. Muchas de los elementos más poderosos en contra del profeta del islam, como la falsedad de su mensaje, su actuar en la vida cotidiana, su relación con Satanás, aspectos bestiales y monstruosos en su figura, etc. estaban presentes en la propaganda anti-mora anterior al siglo XIII (DA COSTA, 2011).

Así, por ejemplo -y sin pretender hacer un recuento minucioso y total de la tradición y la construcción de las representaciones de Mahoma-, en la obra de Juan Damasceno ya se presentaba elementos sobre la falsedad de la revelación del profeta. En el siglo IX, Teófanos “el confesor” muestra a Mahoma como un epiléptico, el cual fue aconsejado por un monje cristiano hereje. En los escritos de Nicetas Chroniastes, no solo se recoge la imagen de falso profeta y la influencia del monje cristiano hereje, sino que se le agregó el culto al demonio, la violencia de la secta, su carácter inmoral y la perversidad sin freno (FLORI, 2003). De esta misma forma, en la tradición Hispánica, y ya en el mismo siglo IX, hay interpretaciones sobre la dimensión animal de Mahoma y de los seguidores del islam. Así, Eulogio de Córdoba indicaba que Mahoma “empezó a predicar inauditas doctrinas a unos animales irracionales” (MONTEIRA, 2006, 153).

De esta forma, la *Primera Crónica General* recoge casi todos los estereotipos que se habían construido de Mahoma, y que para el siglo XIII

estaban perfectamente sólidos y difundidos. La crónica alfonsí dice “Este mahomat era omne jermoso et rezio et muy sabidor en las artes a que llaman magicas, e en aqueste tiempo era ya uno de los mas sabios de arauia et de affrica.”, en donde, al decir que era un hombre hermoso, recio, conocedor de artes y uno de los más sabios de arabia, reconoce ciertas capacidades físicas e intelectuales del profeta del islam, pero con la intención de explicar la gran acogida de las ideas. Además, continua diciendo:

e yva muy amenudo con sus camellos a tierra de Egipto et de Palestina; et moraua alla con los judios et los cristianos que y ayie una sazón dell ann, e mayormiente con un monge natural de Anthiochia, que auie nombre Johan, que tiene el por su amigo et era herege; [...] todo lo que aquel monge le demostraua, todo era contra Dios et contra la ley, et todo a manera de heregia. (MENÉNDEZ, 1906, p. 265)

Dónde seguidamente señala la influencia cristiana y judía, pero, sobre todo, de forma más definitiva, el proceso de adoctrinamiento que tuvo por un monje hereje que, según este relato, le enseñó ideas contrarias a Dios y su ley verdadera.

De esta forma, los textos buscan dejar claro el carácter de invención de la fe musulmana; que al mismo tiempo estaba mezclada con ideas cristiana, lo que se evidenciaba con la aceptación de la figura de la Virgen María; y que tenía elementos judíos, heréticos y de las ciencias mágicas. Esto, determinaba que el islam fuera representado como una “secta” mentirosa, que confundía a la gente, peligrosa y que solo conducía a la perdición de las almas. La misma crónica alfonsí lo expresa así:

e daqui apriso Mahomat et tomo despues cosas que metio en aquella secta que compuso para perdicion de las almas daquellos que la creen, por fazer creer a las yentes que era uerdadera aquella predigacion. (MENÉNDEZ, 1906, p. 263)

Entonces, la idea central que se construyó de Mahoma, especial en relación a los años que influyeron directamente en la formación de islam, fue que este había conocido y tomado algunas creencias del

judaísmo y cristianismo a través de un monje hereje, que tenía avanzados conocimientos de magia y que, por lo tanto, su mensaje era falso y engañoso. Es interesante notar como el islam y Mahoma son tratados como otro, es decir, no es un completo extraño, un diferente total. Por el contrario, incluso en las mismas representaciones se marcan elementos en común. Se señala como los musulmanes, incluso a nivel teológico, comparte elementos cristianos¹², así sean desvirtuados y por consiguiente falsos. Otro elemento interesante de esta asociación fue que justamente esta cercanía, así fuera limitada, permitió pensar en la conversión de los musulmanes y pasar de la lógica de cruzada a lógica de misión (LE GOFF, 1999, p. 126). Un gran ejemplo de esta cercanía fue la figura de la Virgen María, la cual es un personaje importante en ambas religiones.

Por otro lado, Mahoma era el *Alter* de Jesús, era su contrario radical. Es decir, se estableció una relación de opuestos entre Jesús y los valores que representaba con Mahoma y los valores que se le atribuían. Así, mientras Cristo rechazó el sexo y el poder terrenal, las crónicas muestran a Mahoma como un feroz perseguidor de ambos¹³. Esta relación antagónica, también tenía un reflejo en la gran guerra espiritual, pues Jesús era considerado como el comandante de los ejércitos, espirituales y reales, del bien, mientras Mahoma, por su parte, lo era de los ejércitos del mal.

Lucas de Tuy, en su crónica, hace explícita la intención del profeta del islam de querer semejar al mesías, es decir, de querer usurpar el lugar

¹² Para profundizar sobre el otro como cercano y que comparte una forma de ser ver BENITO RUANO, Eloy, *De la alteridad en la historia: discurso leído el día 22 de mayo de 1988*, Madrid: Real Academia de la historia, 1988, p. 16.

¹³ Sobre la relación de Jesús con Mahoma véase: MONTEIRA ARIAS, Inés, "Las formas del pecado en la escultura románica castellana: una interpretación contextualizada en relación con el islam", *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa M. la Real*, 21, 2006, p. 78. Y TOLAN, *Sarracenos*, p. 221.

únicamente destinado al hijo de Dios, Jesucristo. La narración dice la siguiente:

ató cabtamente con su fantasia de sus encantaçones, y con sabiduría, poco a poco, la començó de traer en horror, diziendole qué era Mexias, el que los judios esperauan que auia de venir. Ayudauanle, no solamente la reyna Cadiha, que era por él engañada, mas muchos de los judio; tambien corrian a él los ysmaelitas y árabes a tropelles, atronados por la gran nouedad de cosas, a los quales començo a fingir nuevas leyes e darles desde entonçes corruptos testimonios de ambos testamentos en leyes descomulgadas, y por eso trastornó las autoridades de la diuinal escriptura. (DE TUY, 1926, p. 204)

Otro aspecto que los autores de la época comparan constantemente, y que según estos era fundamental para comprender la falsedad y corrupción de Mahoma, fue los acontecimientos alrededor de su la muerte. De hecho, la muerte de Mahoma lo separa definitiva y claramente de Cristo, y, al mismo tiempo, expone su falsedad y alianza con el diablo. Así pues, las fuentes hacen referencia constante al intento de imitación fallida de la muerte de Jesús. Debido a que, en primera medida, predijo su muerte, pero, a diferencia de Cristo, fue provocada por el mismo demonio o por un discípulo suyo, por lo que la predicción en realidad aparece a los ojos de los cristianos como un engaño planeado. En segunda medida, y tal vez lo más importante, está la promesa de resurrección al tercer día, que claramente las diferentes fuentes son enfáticas en señalar que no ocurrió, sino que, todo lo contrario, su cuerpo al tercer día estaba en un alto grado de descomposición produciendo los peores olores, acentuando el carácter de suciedad e inmundicia en el islam.

La crónica alfonsí *La Primera Crónica General de España* narra la muerte de Mahoma así:

ell entendio que su muerte era ya llegada, dixo a aquellos moros que estauan y con el por agua se agua serian saluos et aurien perdon de sus pecados. Assi como lo dixo, dio luogo su ell su alma al diablo, et murió. E sus discípulos guardaron bien el cuerpo cuedando que resuscitarie al tercer dia, assi como les el

dexiera; mas pues que ellos uieron que non resuscitaua et que fedie ya muy mal. (MENÉNDEZ, 1906, p. 270)

A pesar de presentar detalladamente la muerte de Mahoma, las fuentes al mismo tiempo lo retratan como un actor activo en los acontecimientos de la guerra y de la vida cotidiana de los musulmanes. De hecho, como se dijo, Mahoma seguía siendo considerado como el general del ejército del mal en el contexto de la gran guerra. De esta forma, *Las Cantigas de Santa María* narra la historia de un santo ermitaño que es tomado por unos piratas moros venidos de África para robar, por lo que la Virgen María intervine y no deja avanzar el barco por más esfuerzos que los musulmanes hicieran. Ellos, ante la situación claman a “Mahoma, el hijo de Alá”, pero nada sucede, pues el poder de este no tenía efecto frente al de la Virgen. Por lo que se ven forzados a liberar al santo hombre.¹⁴

De hecho, otro elemento constante en las fuentes que muestran a los musulmanes llamando a Mahoma para solicitar su ayuda, es la ineficacia de la intervención o la falta absoluta de intervención de Mahoma para socorres a sus seguidores, cosa totalmente contraria de la intervención de la Virgen, Jesús o los santos, la cual siempre se mostraba como eficaz y precisa. Así, por ejemplo, el *Poema de Fernán González* muestra el lamento de un moro al darse cuenta de la incapacidad de Mahoma, y dice “Dizíe: ay, Mafomat, en mala ora en ti fío/ non vale tres arvejas todo tu poderío” (ANÓNIMO, 2003, p. 79).

Ahora, la imagen de Mahoma estuvo asociada constantemente a fuerzas malignas y, en la mayoría de las veces, relacionado con Satanás y sus deseos. De esta forma, según esta representación, el diablo intervenía directamente para que pudiera cumplir sus objetivos, los

¹⁴ Para ver esta narración véase: ALFONSO X, *Las Cantigas de Santa María*, V 1, *Códice Rico*, Ms T-I-1, Real biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid: Testimonio compañía Editorial: 2011, p. 259-261.

cuales no eran diferentes a los del mismo Satán (GARCÍA, 2003, p. 206). Mahoma se presenta como una herramienta al servicio del Diablo, manipulado y usado concisamente por él, quien por esto mismo le ayudaba en sus encantamientos y sus falsos milagros.

Mahoma fue continuamente mostrado poseído por el mismo demonio en el imaginario medieval en general y se consideraba una especie de intermediario de Satán (DA COSTA, 2011). Elemento que, por supuesto, La *Primera Crónica General de España* no dejó de retratar, por lo que cuando está explicando cómo Mahoma realizaba los milagros dice:

Luego que estol ouo diho trabaiosse por sus encantamientos et sus artes magicas, et miraglos, e por que a las uezes se torna el diablo assi como diz la Escripura en figura de angel de lux, entrua el diablo en ell a las uezes et fazierl dezir algunas cosas daquellas que auien de uenir, e por esta manera le auien de creer todas las yentes de lo que les dizie. (MENÉNDEZ, 1906, p. 266)

Incluso, hay fuentes que van más allá y señalan que esta conexión entre Mahoma y Satán, en la cual el segundo poseía al primero, se presentaba desde la misma infancia del profeta, por lo que tuvo conflictos con sus parientes, los cuales no lo querían tener en casa, ya que “ella y su marido vieron que le tomó el demonio un día” (PASCUAL, 2011, p. 86). Hecho que no paró ahí, pues ya años después “comenzó de andar señero por los montes e por valles y por oteros así como demoniado” (PASCUAL, 2011, p. 88).

La identificación de Mahoma no dependió de la presencia directa del Demonio para reflejar la presencia de maldad, ya que, como enseñan las fuentes de la época, su actuar y su mismo ser ya estaba invadido por el mal. En cuanto a esto es llamativo cuando la *Primera Crónica General de España* dice que “quando el [mahoma] quiere yr a alguna part, que cabalgaua en una bestia que dizen en arauigo *alborach*, [...] Desta bestia dizen los moros que tiene alas” (MENÉNDEZ,

1906, p. 270). Donde se hace referencia precisamente a

la relación entre Mahoma y ese mundo oscuro de bestias míticas y malignas.

Mahoma era el iniciador de la secta, por lo tanto, se le atribuyeron comportamientos y valores morales que en consecuencia eran transferidas a los musulmanes de siglo XIII, en decir, la identidad del moro de la España medieval estuvo estrechamente ligada a la representación de Mahoma, ideológicamente construida a lo largo de toda la Edad Media.

Así, se le mostró constantemente como un ser falso que, como dice la *Primera Crónica general*: “E el començaua les de predigar et de fazer enfintosamente [engañosamente] nuevas leys, e destruye el por esta guisa la ley de Nuestro Señor Dios.” (MENÉNDEZ, 1906, p. 265). Su falsedad estaba de forma central y definitiva en su predicación y en las nuevas leyes que instauraba en contra de la antigua ley cristiana. De hecho, se señala repetidas veces que en realidad fue un enfermo epiléptico que, para disimular sus males de salud, fingía en sus crisis aparentando apariciones del arcángel Gabriel, quien supuestamente le transmitía la revelación divina.

Más aun, en el imaginario cristiano se estableció una relación entre Mahoma y Judas, uno de los ejemplos bíblicos más viles de la traición y la mentira. Esto se ejemplifica cuando las fuentes comentan:

E lo que dize Mahomad que fue el tricéssimo de Ysmael puede fihurar e significar los treinta dineros por que Judas endió a nuestro Señor Jhesu Christo Ca, así como vedes, con trayción y con mentira vendió Mahomad e vende oy dí sus creientes a nuestro Señor Ihesu Christo a los iudíos por treinta dineros. (PASCUAL, 2011, p. 93)¹⁵

¹⁵ La traición parece ser una característica compartida de todos los personajes asociados con el Demonio. Así, las fuentes dicen sobre la condición de traicionero de Mahoma, “estos crieron de ligero a Mahomad e sin premia ninguna, e ganaron y poco, ca los mató después Mahomad a traición”. (PASCUAL, 2011, p. 89).

Incluso, en este sentido, no se negó que este personaje pudiera hacer milagros, pero si se señalaba claramente que todos estos eran o bien trucos de magia, o directamente hechos por los poderes oscuros de Satán¹⁶. Así, la mayoría de las veces, las acciones de Mahoma eran falsas y dudosas, producto de magia o tretas, lo cual lo convertía en “el maestro del engaño”.

Por otro lado, a Mahoma se le narra como un ser vanidoso y lujurioso, quien, a diferencia de la figura de Jesús, constantemente está en búsqueda de satisfacer sus deseos, teniendo una sexualidad desbordada y pecadora; por lo que los cronistas comentaban que “tomo Mahomat otras mugieres, et caso con ellas; e fueron por cuenta todas las mugieres que ell ouo en adulterio et en fornicio diezeocho” (MENÉNDEZ, 1906, p. 267). Estas representaciones de Mahoma generalizaron una imagen de él y el islam como perversa y desenfrenada sexualmente, sin límites, en la que el divorcio, el incesto, la poligamia y otras costumbres consideradas pecaminosas para el cristianismo, eran no solo aceptadas, sino que parte de la religión misma.

Con relación a la lujuria, a Mahoma se le muestra como un ser entregado a la vanidad y a los placeres de la carne. Así los textos van al detalle al decir que “así que en una hora podía jazer con onze mugieres” y:

fiço e dixo e escriptos en los lobros de los moros, que mahomad vestía de pórpora, e untábase con unguentosde buen olor porque oliese bien, teñía los labros e los ojos, así como fazen oy

¹⁶ Las fuentes lo ejemplifican así: “tomando exemplo de su maldito propheta muchos desos sus adevinos, quando an de adevinar por un dinero, se dexan caer en tierra e dizen que estonçes les e demostrado aquello que an de adevinar, en quanto yazen así como endemoniados, torçido los ojos e la boca; e non an vergüenza de dezir que así hazía su propheta quando devía prophetizar.” (PASCUAL, 2011, p. 103). Esta narración es muy interesante, pues mostraba no solo que era el demonio quien hacia los milagros y la falsedad de Mahoma, sino que, al mismo tiempo, señalaba que lo hacía específicamente por dinero, y de esta forma lo hacía ver como un amante del dinero y usurero codicioso.

en día los alcaldes de los morros e otros mucho e muchas (PASCUAL, 2011, p. 102).

Esta narración es interesante porque no solo muestra claramente las representaciones de Mahoma, sino que al mismo tiempo la conecta con los musulmanes en general.

La propaganda contra el islam intentó satanizar todos los aspectos de la sexualidad del profeta, fijándose en múltiples detalles que pudieran despertar rechazo y lo mostraran como un ser falto de cortesía, mesura y en general de todo acto bueno¹⁷. La forma en que se representaba el uso de los placeres Mahoma iba mucho más allá de la parte sexual, aunque esto fuera el punto central, también se señaló su descontrol y uso pecaminoso de otros placeres, como el manejo de los comida y bebida, en el cual se le enseña como un hombre dado a los banquetes sin control; y de esta misma forma, el empleo de ricas ropas, oro, plata y piedras preciosas (DA COSTA, 2011), para intensificar su imagen de codicioso y vanidoso, elementos considerados pecaminosos en el imaginario cristiano occidental.

Finalizando con las representaciones de Mahoma, es muy interesante ver que el color negro también tuvo cabida en este personaje del que se decía tenía sangre negra (FLORENCIA MENDIZÁBAL, 2014), lo que tenía un valor simbólico importante y preciso, que lo asociaba a las fuerzas del mal y, del mismo modo, a los musulmanes.

De esta forma, se ve como en las fuentes del siglo XIII se retrató a Mahoma como un mago mentiroso, manejado por el Diablo, lujurioso, obsceno, vanidoso, cruel y traicionero, por lo que, para el sistema ideológico cristiano, no podía ser considerado como un profeta verdadero, debido a que, para serlo, él debía representar la santidad y

¹⁷ En este sentido no solo se le acusaba de tener muchas mujeres, sino que incluso de haberse casado con una niña de siete años, que es identificada como Axa o Haxa, con la cual se acostó cuando tenía sólo 10 años, lo que era reprochado. Para ver este relato véase (PASCUAL, 2011, pp. 100-101).

las cualidades que a esta se le atribuía en la época. Así pues, se construyó un sólido bloque de representaciones que atacaban la legitimidad religiosa y, al mismo tiempo, política del islam.

La Representación de Ismael, el padre de todos los árabes.

Aunque Mahoma era considerado como el iniciador de la “secta” musulmana, no era el punto de inicio del pueblo árabe. En la tradición medieval se identificó esto con el personaje bíblico de Ismael, primer hijo de Abraham: “los moros uienen del lannage de Agar et de Ysmael su fijo que fue fijo de Abraham” (MENÉNDEZ, 1906, p. 261). De hecho, esto fue reconocido así desde San Isidoro (PALACIOS ONTALVA, 2012), quien los ubicó a los árabes como hijos de agar, ascendientes de Ismael. En este mismo sentido *Las Siete partidas* dicen que la palabra en latín *Sarracenus* -en español *Sarraceno*-, con la que también se denominaba a los musulmanes, era dada por la figura de Sara, la esposa legítima de Abraham, pero aclara que los árabes no venían de ella, sino de su sierva Agar, por lo que también se les llamaba *Agareros* (ALFONSO X, 1972, pp. 675-676).

Alfonso X intenta explicar por qué también se conocía con el nombre de Sara, además que establece una estrecha relación entre los musulmanes y su ancestro mitológico, Ismael. El comentario es el siguiente:

e ellos a ellos, e ovieron nombre primeramente de Agar los agarenos; e después por razón que dizen algunos empós la muerte de Sarra que casó Abraham con agar, demás que prometiera Sarra ante que ella oviesse hijo que recebríe por suyo el fijo de Agar que ganaron ellos después por estas razones que los llamasen de sarra sarracinos, e fueron assí llamados E agora dezimos nós en latín sarracinos por moros. E anduvieron éstos de Ismael vagantables por la tierra d’unas moradass en otras non se acogiendo a ciertos logares, como lo andan ou ginetes, que biven siempre en tiendas. (ALFONSO X, 2009, p. 272)

Aunque las fuentes, en particular la *General Estoria*, muestran el origen bíblico y mitológico del pueblo árabe, esto no quiere decir que lo

consideraran como parte del pueblo de Dios, o en algún sentido del lado del bando del bien. De hecho, se esfuerzan por señalar la maldad de Ismael como primer árabe y así a todos sus descendientes. En primer lugar, señalando la condición de sierva, de inferior y de mujer con moral cuestionable de Agar, por lo que, en consecuencia, su hijo estaba manchado desde el nacimiento. Incluso, las fuentes señalan que durante su destierro “su madre Agar, que fuera manceba del faraón”. (ALFONSO X, 2009, p. 274)

Ya cuestionada Agar, el discurso castellano se enfocaba en elaborar un cuerpo de ideas en las que resaltaba la maldad natural de Ismael desde sus primeros años. De esta forma, el hijo mayor de Abraham se mostraba como un egoísta y envidioso de Isaac, que incluso intentaba hacerle daño a su hermano.

Uno de los elementos más llamativos en cuanto a la maldad natural de Ismael, es que la propaganda era enfática en comentar que desde niño hacía ídolos de barro e intentaba que su hermano Isaac lo hiciera, lo que es descrito así:

e Ismael, que era mayor, sobervia al otro Isaac, que era menor, e firiél. [...] el mayor de días soberviaré por ventura al menor e querrié seer señor sobr'él. E aún dizen los judíos que Ismael fazié imágenes de barro (ALFONSO X, 2009, p. 270)¹⁸.

Esto quiere decir que se ubicaba como unos de los iniciadores de la idolatría, se le da de inmediato un carácter de desviado espiritualmente. Esta representación conlleva la conexión simbólica entre el islam y su carácter de idolatría. Además, la conexión con Ismael establecía una relación bélica natural entre cristianos, los hijos del bien y por tanto relacionados con Isaac, y los musulmanes, Ascendientes de Ismael, idolatra, malvado y quién buscaba hacerle daño a su hermano.

¹⁸ También pueden verse comentarios en la misma dirección en Pseudo Pedro Pascual (2011, p. 92).

Por otro lado, en la construcción de la identidad de Ismael, es interesante cuando la *General Estoria* dice:

E aquello ál que cuenta de Ismael moisés en el XVI capítulo del Génesis en que dize assí en latín: *hic erit ferus homo*. Fascas éste será fiero omne, o aun salvaje, departe jeremíaaas aud le llaman otros rústico, que es por aldeano o campesino fasca de campo, o salvage otrossí. E dize jerónimo e maestre Pedro que le llaman en el ebraico *fara*, e *fara* quiere dezir tanto en el nuestro latín como *onager*; e *onager* dezimos nós que es en la nuestra lengua por asno montés o por enzebro. (ALFONSO X, 2009, p. 273)

Esto lo que muestra es la intención de darle forma de rustico, salvaje y bárbaro a la imagen de Ismael, que en esa misma medida se transmitía a los árabes en general. Inclusive, es muy expresivo la animalización que se hace, pues se liga a la figura animal y monstruosa de los musulmanes. De hecho, el texto enfatiza mucho más en este aspecto y establece directamente la relación entre animalización de Ismael y la crueldad de los moros diciendo que:

los asnos montesess o ezebros e las corças que vernan del desierto sobran con la su crueldad a las crueldades de otras bestias, e esto es que la cueleza d' estos será mayor que la de las otras yentes (ALFONSO X, 2009, p. 273).

Este punto es de gran interés, pues al mismo tiempo que se da una identidad a Ismael relacionada con la de los musulmanes en general, se conecta, casi en forma de profecía, los comportamientos de esto con las acciones futuras de los seguidores del islam. De este modo, en los escritos alfonsíes se puede leer:

verná tiempo aún que saldrán entas yentes una vez e toda la tierra conquirirán, e ganar la an, e tener la an en su poder [...] Ca a Ismael el padre d' ellos llamó onagro, e dicho vos avemos qué es. E matarán estas yentes por las tierras a los sacerdotes, e farán estabías de lo santuarios, e dormirán estos y con las mugieres" (ALFONSO X, 2009, p. 273).

Por supuesto, Alfonso X no fue el único en representar los excesos en la violencia, la profanación de los lugares sagrados y la sexualidad perversa de los musulmanes en sus campañas contra los cristianos, como una condición vinculada directamente a la identidad y la forma de ser

de Ismael, “el padre de esa gente”. De igual manera, otras fuentes hacen comentarios similares, a saber: “el padre de los ydolos, asno salvaje. E matarán los sacerdotes en las iglesias, y jazera con las mujeres, y llegarán sus bestias a los sepulcros de los santos.” (PASCUAL, 2011, p. 124). En las cuales, después de llamar a Ismael asno salvaje, comenta que los moros son bestias salvajes, son las bestias de Ismael, lo que enfatiza la bestialización de ambas figuras y su estrecha relación simbólica.

Para terminar el análisis de la representación de Ismael, es llamativo observar que tanto las fuentes escritas como las fuentes visuales, representan al padre del pueblo árabe asociado al buen uso del arco, como una de sus cualidades más desarrolladas y notorias. En este sentido la crónica alfonsí comenta: “En tod esto creció el niño e fizosse grand moncebo, e salió muy buen arquero [...] e después que Ismael sopo turr del arco matava las bestias fieras e los venados” (ALFONSO X, 2009, p. 271)¹⁹. Incluso, la crónica *General Estoria* avanza en la descripción de Ismael haciendo un mayor énfasis en el profundo valor simbólico del uso del arco como la principal arma; así llega a comentar que: “dize Abul Ubeyt el arávigo en el capítulo de Abraham que Ismael avié diziséis años cuando su padre le mandó ir de la tierra. E que el primer omne que arco fizo e tiró con él que Ismeal fue” (ALFONSO X, 2009, p. 273). Lo que identifica a Ismael como el primer arquero de la historia, el primero hombre que hizo uso eso de esta arma, y por tanto, el padre de los arqueros.

Ahora, este detalle en la representación de Ismael es importante con relación a la misma representación del “Otro-musulmán”, debido a que al igual que la montura, las ropas de batalla y el escudo, el arco fue

¹⁹ Además, en cuanto a las fuentes visuales se puede observar la iglesia de San Isidro, donde se encuentran algunas representaciones de Agar e Ismael portando arcos y turbantes. (TOLAN, 2007)

un elemento tradicional del guerrero árabe y de los grupos musulmanes en general²⁰. Esto lo evidencian las fuentes, cuando, por ejemplo, Alfonso X, “el Sabio”, en *Las Cantigas de Santa María* dice: “pero aquel sultán moro /mandó poner catapultas /y que disparasen los arqueros” (ALFONSO X, 2011, p. 112)²¹. Inclusive, las crónicas señalan la afectividad de los arqueros musulmanes, lo que puede verse en la crónica de Rodrigo Jiménez de Rada, cuando, en una descripción llena de melancolía y dolor sobre el guerrero cristiano, dice: “El que era decidido sucumbió a espada, y el que era rápido de pies fue abatido por arqueros.” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 151)

La relación entre la representación de Ismael y los musulmanes del siglo XIII fue construida por propaganda cristiana. De hecho, como muestra la imagen 1, la figura del centauro, la cual fue una de las formas típicas de representar la monstruosidad de musulmán, reúne algunos de los componentes principales de la figura de Ismael, los cuales son: la maldad, la animalización y el uso del arco.



²⁰ Para profundizar sobre el uso del arco y la flecha y la representación de arqueros de los musulmanes puede verse MONTEIRA ARIAS (2006). Y, también: MENÉNDEZ PIDAL (2003).

²¹ Además, para ver otras obras alfonsíes que señalan lo mismo puede verse MENÉNDEZ, 1906, p. 637.

Imagen 1. Centauro usando un arco, además con típicos rasgos de las representaciones del musulmán negro. Se encuentra en el interior de la capilla de San Galindo en la iglesia de San Bartolomé de Campisábalos, Guadalajara (MONTEIRA, 2006, p. 161).

El demonio y su relación con los musulmanes.

Si bien Satán no es propiamente uno de los personajes que se pueden calificar como símbolos del islam, ni se considera padre de la religión o padre del pueblo como Mahoma o Ismael; en el imaginario castellano su figura sí estuvo ligada directamente al islam, los seguidores y la identidad de estos. Así pues, al igual que Mahoma o Ismael, la imagen del Diablo compartía elementos con las representaciones de los musulmanes, lo que al tiempo lo relacionaba con los dos anteriores. En primera medida, Satanás era identificado en la mayoría de las narraciones de la cristiandad tanto occidental como oriental como “un negro gigantesco” (YARZA LUACES, 1994). Y, en segundo lugar, también se le animalizó y se le dieron características de monstruo, representándolo en ocasiones como un simio (MONTEIRA, 2006), lo que al tiempo simbolizaba el hecho de ser un timador, el gran engañador.

Primero que todo, se debe tener en cuenta que la representación del Diablo estaba construida bajo la misma lógica dual de identificación, por lo que este personaje era el contrario de Dios. Esto quiere decir que, así como Dios era el máximo representante del bien, el Satanás era la máxima expresión del mal, y ambos estaban enfrentados en la larga y universal guerra entre el bien y el mal²². El discurso castellano se ubicó en esta lógica de guerra, identificando a los ejércitos cristianos como parte de las fuerzas del bien, mientras que a los musulmanes se les vinculó a las fuerzas del mal, dirigidas por Satanás.

²² Para profundizar sobre este aspecto del conflicto entre el bien y el mal, véase: GARCÍA FITZJ. (2003) y PALACIOS ONTALVA (2012).

Gracias a este sentido de ser parte de un conflicto universal entre el bien y el mal, el discurso castellano pudo fortalecer la idea de la guerra santa contra el adversario de Cristo. Lo cual fue una gran carga emocional, que en múltiples ocasiones sostuvo a los combatientes cristianos, les consoló ante la muerte, los llenó de honor y, de forma importante, les dio la certeza de la inevitable victoria. Pues al estar del bando de Dios, la victoria estaba garantizada (ALVIRA CABRER, 1996).

Ahora, Satán en este sentido no solo estaba relacionado con los musulmanes, debido a que su campo de acción era mucho más amplio y representaba todo lo malvado, en ocasiones podía verse relacionado con los mismos cristianos, como lo señala la *Historia de los hechos de España* cuando dice

tras la retirada de éstos [de los ejércitos extranjeros que hacían parte de la cruzada], algunos iniciados por el diablo se pasaron a escondidas de nuestro ejército al bando de los árabes, develándoles la situación del ejército cristiano" (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 320).

A pesar de esto, vale la pena ver que el texto se refiere a cristianos extranjeros que habían ido a la península a apoyar la Cruzada. En cambio, es difícil encontrar descripciones que se atrevan a asegurar algo de este tipo sobre guerreros de los reinos ibéricos, y mucho menos frecuente sobre los hombres de los ejércitos castellanos.

En el imaginario medieval, el Diablo no es un actor pasivo, por el contrario, es bastante activo. Está presente en los diferentes conflictos, tanto espirituales como reales, atormenta a los hombres, se habla de su tristeza cuando sus aliados musulmanes pierden o mueren, etc. Ahora, aunque las fuentes den cuenta de esto constantemente, también son cuidadosas de mostrar la incapacidad del poder de Satanás frente a las fuerzas del bien y la intervención divina, así, por ejemplo, *Las Cantigas*,

contando la historia de un moro que estaba en prisión y que era atormentado por el diablo, dicen:

pagano:
si quieres curarte
tendrás que
alejarte del todo
del demonio
y del falso, vano
y canoso Mahoma
que no puede ayudarte
y hazte cristiano
y hermano nuestro
y (muéstrate) orgulloso
y sin temor. (ALFONSO X, 2011, p. 450)

Aunque las fuentes muestran una clara impotencia de Satanás, y de esta forma de los ejércitos musulmanes, esto se debía a la intervención divina, que, en la mayoría de las veces, se manifestaba con la aparición en el campo de batalla de la Virgen, Santiago, San Isidoro o los ejércitos celestiales. Pero, esta actuación de las fuerzas divinas se daba dependiendo los actos de los cristianos concretamente. Es decir, solo en caso de que los ejércitos cristianos se mantuvieran bajo los principios cristianos occidentales, invocaran el favor de Dios y aceptaran su voluntad, podían ganarse la intervención de los poderes divinos. Bajo este contexto mental es que se entiende, por ejemplo, cuando un pasaje del *Poema Fernan Gonzales* dice: "Era entonces España toda d'una creencia,/ al Fijo de la Virgen fazían obediçia./ pesava al diablo con tanta reverençia" (ANÓNIMO, 2003, p. 27). Donde se muestra que cuando en Hispania se obedecía plenamente a la voluntad de la Virgen y se mantenía completamente cristiana, el Diablo no podía hacer nada en contra de estos. Por lo cual, solo fue hasta que algunos cristianos se alejaron de Dios, entre ellos el rey Rodrigo, que los musulmanes, apoyados

por Satán y Mahoma, pudieron cruzar el estrecho para destruir la unidad política y religiosa de la península (NÚÑEZ GONZALES, 2007, p. 83).

Esto no quiere decir que los cristianos no temieran de la acción del Demonio. Por el contrario, el pensar constantemente que las fuerzas del mal acompañaban a los ejércitos musulmanes y que las acciones y decisiones de estos estaba inspiradas por los deseos del príncipe del mal²³, era un elemento de preocupación, con un alto contenido emocional, que terminaba siendo un muy poderoso movilizador de opiniones y reacciones contra los musulmanes.

Incluso, más allá de mostrar una simple alianza entre los musulmanes y Satán, los textos son enfáticos en señalar la profunda y cercana relación que mantenían. Como se mencionó, el impacto del Diablo por perder algunos de sus seguidores más cercanos, lo podían llevar al lamento y el llanto en las mismas calles de la ciudad de Córdoba, la capital del califato. Este hecho lo narra Lucas de Tuy de la siguiente forma:

en Calatanaçor perdió Almonçor el pandero, que es su alegría; venien(do) a él todos los barbaros de Cordoua, e como se allegase(n) a él, desfaziase ante sus ojos y llorando a ellos otra vez (aparesçia e) lo tornaua a decir. Este creemos que fue el diablo que lloraua la cayda de los moros. (DE TUY, 1926, p. 330).

La relación entre Satanás y los musulmanes se apoyaba en la idea de que el islam era una Idolatría enmascarada. Concepción que al mismo tiempo justificaba los ataques cristianos contra su "Otro-enemigo". De hecho, la *Primera Crónica General de España* cuando está presentando los actos meritorios del rey Alfonso VIII, menciona claramente que el más destacado fue hacer guerra contra los invasores musulmanes, pues estos adoraban y honraban al Diablo (MENÉNDEZ,

²³ Véase PALACIOS ONTALVA (2012) y MONTEIRA ARIAS (2006).

1906, p. 680)²⁴. Incluso, en el discurso configurador de la

imagen del Otro, se presentaron las mezquitas como espacio destinado para adorar al demonio, por lo que la purificación de estos espacios era un deber cristiano. La *Crónica latina de los reyes de Castilla*, lo muestra de la siguiente manera:

prepararon lo necesario para convertir la mezquita en iglesia, expulsaron la superstición o herejía musulmana y santificaron el lugar por la aspersion de agua bendita y sal. Lo que antes era cubil diabólico fue hecho Iglesia de Cristo (CHARLO BREA, 2010, p. 160).

Conclusiones.

Retomando las interpretaciones de Said, las fuentes del siglo XIII muestran como la construcción de las representaciones de Mahoma, Ismael Y Satanás fueron claves para identificar de forma negativa al otro musulmán y en consecuencia para deslegitimar el dominio musulmán sobre la península ibérica. Estas representaciones tenían un gran poder simbólico y emocional que atacaba directamente las bases teológicas y morales del islam. Por otro lado, las representaciones de estos tres personajes generaban un proceso dual, en el que el pasado era creado y representado por medio del presente y, al mismo tiempo, el presente era juzgado y deslegitimizado por los actores del pasado. En este sentido, el pasado y el presente estaban íntimamente vinculados y, al menos con relación a las representaciones de los musulmanes, dependían el uno del otro. Así, se construían representaciones de estos personajes a partir del presente, como cuando se le imagina a Ismael como un arquero, y al mismo tiempo, se interpretaba el presente por medio del pasado, como cuando a partir de la idea de adorador de falsos ídolos de Ismael o de mentiroso de Mahoma, se trasladaba esas mismas condiciones a sus ascendencia y aliados del siglo XIII.

²⁴ Por otro lado, para profundizar en la concepción sobre el islam como una idolatría enmascarada, véase: FLORI (2003).

Fuentes

ALFONSO X, *General Estoria, Primera parte*, Tomo I, SANCHEZ-PRIETO, Pedro (ed.), Madrid: **Fundación José Antonio de Castro**, 2009.

ALFONSO X, *Las Cantigas de Santa Maria, V 1, Códice Rico, Ms T-I-1, Real biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid: **Testimonio compañía Editorial**, 2011.

ALFONSO X, *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, vol. 3, Madrid, **Atlas**, 1972.

ANÓNIMO, *Poema de Fernán González*, Palencia, **Simancas Ediciones**, 2003.

CHARLO BREA, Luis (edit.), "Crónica latina de los reyes de castilla", *Crónicas hispanas del siglo XIII*, Turnhout: **Brepols**, 2010.

LUCAS DE TUY, *Crónica de España, Primera edición del texto romanceado conforme a un códice de la Academia, preparada y prologada por J. Puyol*, Madrid: **Real Academia de la Historia**, 1926.

RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*, Madrid: **Alianza Universidad**, 1989.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, (Ed.), *Primera Crónica General de España, Primera Crónica General de España que mandó a componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1239*, Madrid: **Bailly-Bailliere**, 1906.

PSEUDO PEDRO PASCUAL, *Sobre la se(c)ta mahometana*. González Muñoz, Fernando (Ed.), Valencia: **Publicaciones Universidad de Valencia**, 2011.

SUCH, Peter y Rabone, Richard (Ed.), *Book of Alexander. Libro de Alexander*, Oxford: **Oxbow Books**, 2009.

Bibliografía

ALVIRA CABRER, Martín, "Guerra e ideología en la España del siglo XIII: la conquista de Mallorca según la crónica de Bernat Desclot", *En la España Medieval*, 19, 1996.

BENITO RUANO, Eloy, *De la alteridad en la historia: discurso leído el día 22 de mayo de 1988*, Madrid: **Real Academia de la historia**, 1988.

DA COSTA, Ricardo, "«Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán»: la imagen del Profeta en la filosofía de Ramón Llull (1232-1316)", *Notandum*, 27, 2011.

FLORENCIA MENDIZÁBAL, María, "Construyendo la "otredad": imágenes y proyecciones teóricas cristianas sobre los musulmanes en la España Medieval (ss. XIII-XV), **Revista Chilena de Estudios Medievales**, Número 5, enero-julio 2014.

FLORI, Jean, *La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid: **Trotta**, 2003.

GARCÍA FITZ, Francisco, *La Edad Media guerra e ideología: justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid: **Silex**, 2003.

LE GOFF, Jacques, *La Civilización del Occidente Medieval*, Barcelona: **Paidós**, 1999.

MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid: **Alstom**, 2003.

MONTEIRA ARIAS, Inés, "Escenas de lucha contra el Islam en la iconografía románica: el centauro arquero. Su estudio a través de los cantares de gesta", **Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real**, 22, 2006.

MONTEIRA ARIAS, Inés, "Las formas del pecado en la escultura románica castellana: una interpretación contextualizada en relación con el islam", **Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa M. la Real**, 21, 2006.

NÚÑEZ GONZALES, Elena, *Las Máscaras de Satán: La representación del mal en la literatura española de El Cid a La celestina*, Alcalá de Henares: Tesis doctoral, **Universidad de Alcalá**, 2007.

PALACIOS ONTALVA, J. Santiago, "Imagen e identidad del musulmán en tiempos de Fernando III. El enemigo desde la perspectiva cruzada" en de Ayala Martínez, Carlos y Ríos Saloma, Martín Federico (coord.), *Fernando III, Tiempo de Cruzada*, Madrid: **Sílex ediciones**, 2012.

SAID, Edward, *Orientalism*, Londres: **Penguin**, 2003.

TOLAN, John V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia: **Universidad de Valencia**, 2007.

YARZA LUACES, Joaquín, "El Diablo en los manuscritos medievales monásticos", *Codex aquilarensis 11: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 1994.

EMOCIONES Y SENTIDOS AL SERVICIO DE LA OTREDAD: EL JUDÍO RETÓRICO EN AGOBARDO DE LYON

EMOTIONS AND SENSES AT THE SERVICE OF OTHERNESS: THE RHETORICAL JEW IN AGOBARD OF LYON

Gerardo Rodríguez²⁵

Artigo recebido em 13 de maio de 2023
Artigo aceito em 01 de junho de 2023

Resumen: Agobardo de Lyon (c.779-840) busca generar en las comunidades cristianas que participan de sus misas, escuchan sus homilías o leen sus cartas el rechazo a los judíos y para ello recurre a las percepciones sensoriales y emocionales cargadas de negatividad, que refuerzan las características retóricas más que reales del judaísmo de su tiempo.

Palabras clave: Agobardo de Lyon. Carolingios. Comunidad emocional. Comunidad sensorial. Judíos

Abstract: Agobard of Lyon (ca.779-840) seeks to generate, in the Christian communities that participate in his masses, listen to his homilies or read his letters, the rejection to the Jews and for this he resorts to sensory and emotional perceptions loaded with negativity, which reinforce rhetorical rather than actual characteristics of the Judaism of his time.

Keyword: Agobard of Lyon. Carolingians. Emotional community. Sensorial community. Jews

Agobardo y su tiempo

²⁵ Profesor Titular en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Investigador Independiente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Académico correspondiente por la provincia de Buenos Aires de la Academia Nacional de la Historia (Argentina). E-mail: gefarodriguez@gmail.com y ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>.

Agobardo, obispo de Lyon (c.779-840) escribe, a comienzos del siglo noveno, una serie de cartas en las que señala las razones por las cuales debemos excluir a los judíos de la vida social de su tiempo. Su escritura nos revela un autor pasional, en donde las emociones desempeñan un papel fundamental, incluso por sobre sus argumentaciones, muchas veces contradictorias y sin demasiado sustento doctrinal, pese a que recurre a las Sagradas Escrituras, a los Padres de la Iglesia, a las disposiciones legales y conciliares para ilustrar a sus contemporáneos y tratar de incidir en las decisiones políticas, sociales y teológicas tomadas en tiempos de Luis del Piadoso (BOUGARD, CHARANSONNET e ISAÏA, 2019, JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2018 y LUDUEÑA y otros, 2022).

Un aspecto saliente de su actividad episcopal estuvo relacionada con la lucha contra la influencia judía en la sociedad de su tiempo, que iba desde las tradicionales y difundidas condenas por usureros, magos, traidores y sacrílegos a la gran causa por él defendida, relativa a si es posible o no el bautismo de los esclavos de los judíos (RODRÍGUEZ, 2021). De manera más general, sus textos brindan referencia al mundo sensible de su época, de allí que se encuentren en la prédica del obispo lionés marcas esenciales para la configuración de las comunidades emocionales y sensoriales carolingias (RODRÍGUEZ, 2022).

Cartas de Agobardo

Las cartas de Agobardo fueron editadas en 1899 por Dümmler en *Monumenta Germaniae Historica*, mereciendo una revisión filológica en 1981, gracias a la labor de Van Acker para el *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*.

Agobardo escribe, en el primer cuarto del siglo noveno, cinco epístolas destinadas a señalar las razones por las cuales los judíos deben ser apartados de la comunidad:

- *Sobre el bautismo de los esclavos de los judíos – De baptismo mancipiorum Iudaeorum*, 822-823, dirigida a los abades Adalardo, Helisacaro y Wala, residentes en el palacio de Aquisgrán, realiza la consulta sobre si resulta lícito negarle el bautismo a los esclavos de los judíos.
- *Contra un precepto impío relativo al bautismo de los judíos – Contra praeceptum impium de baptismo Iudaicorum mancipiorum*, c.826, dirigida al archicapellán Hilduino y al abad Wala, en la cual insiste en las cuestiones relativas a por qué debe denegarse el bautismo a los judíos.
- *Sobre la insolencia de los judíos – De insolentia Iudaeorum*, 826-827, dirigida al emperador, en la cual lo exhorta a tomar medidas contra el nefando y altivo pueblo de los judíos, que sigue esclavizando en regiones de Hispania y la Galia a muchos cristianos.
- *Sobre los errores y las supersticiones de los judíos – De Iudaicis superstitionibus et erroribus*, 826-827, dirigida junto con Bernardo, arzobispo de Vienne, y Eaof, obispo de Chalón, al emperador, en la que brindan testimonios relativos a las supersticiones y los errores de los judíos.
- *Sobre la abstención del banquete y la compañía de los judíos – De cauendo conuictu et societate Iudaica*, 827-828, dirigida a Nibridio, obispo de Narbona, en la que exhorta a los cristianos a no vincularse con los judíos, tanto por razones de índole económico-social como religiosa.

Memoria sensorial y antijudaísmo cristiano: judíos retóricos en Agobardo

En esta oportunidad abordaré sus cartas a partir del concepto de "memoria sensorial", propuesto por Seremetakis. Con esta categoría, la autora trata de evocar la dimensión sensorial de la memoria tanto

corporal como emocional (SEREMETAKIS, 1993, 4) y el carácter multisensorial de los recuerdos, que cruza vínculos, emociones, objetos y sensaciones corporales (SEREMETAKIS, 1993, 14). Cuando trabajamos con esta categoría, es necesario tener presente que dicha construcción del recuerdo supone una elaboración reflexiva tanto corporal como emocional (SABIDO RAMOS, 2020). La “memoria sensorial” implica un registro no sólo de experiencias agradables y placenteras, sino también desagradables y asociadas al dolor, al sufrimiento y a la pérdida.

Agobardo busca generar en las comunidades cristianas que participan de sus misas, escuchan sus homilías o leen sus cartas el rechazo a los judíos y para ello recurre a las percepciones sensoriales y emocionales cargadas de negatividad.

Las justificaciones de Agobardo en contra de los judíos se pueden comprender a partir de las consideraciones que Pégolo, Noce y Laham Cohen realizan en relación al antijudaísmo que caracteriza el discurso cristiano durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, por un lado (PÉGOLO, NOCE y LAHAM COHEN, 2013), y las de Fredriksen y Simonassi Lyon, quienes consideran que la forma de presentar al judío de manera modélica en homilías de dicho período servía como herramienta pedagógica para adoctrinar a su congregación sobre los valores y lineamientos nicenos a la vez que para fijar un judío retórico, que no busca ser una descripción fidedigna de los judíos que conviven con ellos, sino que desempeñan un papel importante en la justificación de las prédicas y las prácticas antijudías (FREDRIKSEN, 2013 y SIMOSASSI LYON, 2021).

Si bien el discurso antijudío ha sido entendido desde dos perspectivas alternativas –ya sea como consecuencia de un conflicto empírico entre las comunidades cristiana y judía o como necesidad

intrínseca del cristianismo en procura de legitimar, mediante la denigración de la religión hebrea y de sus adherentes, su apartamiento de la matriz judaica originaria–, resulta importante, para una adecuada comprensión del fenómeno, llamar la atención sobre el lugar que, en la determinación de las características de tal discurso, corresponde a factores no siempre tenidos en cuenta, como el género literario en que la comunicación se plasma, el rol social desempeñado por su autor y la comunidad emocional y sensorial de la que participa.

Los escritores y el público en general de los diferentes contextos históricos –y como en la Edad Media me he ocupado de estudiar (Rodríguez, 2013b)- reaccionaron a los mismos acontecimientos y problemas con respuestas sensoriales y emocionales semejantes, dado que formaban parte de una comunidad compartida de objetos, corporalidades, sentidos, emociones y virtudes, que han dejado sus huellas en las fuentes, identificadas como “marcas sensoriales” (RODRÍGUEZ, y CORONADO SCHWINDT, 2017) y “marcas emocionales” (RODRÍGUEZ, 2023a), que son capaces de mostrar la importancia de la sensibilidad medieval (BOQUET y NAGY, 2015).

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

En tal sentido, mi propuesta de análisis de las cartas de Agobardo profundiza sobre uno de los aspectos menos conocidos de su actividad en la vida pública, que otorga un lugar de relevancia a los sentidos y a las emociones en la configuración de su figura y en la escritura de sus textos (MACDONALD, MURPHY y SWANN, 2018 y RODRÍGUEZ y NEYRA,

2022), en la línea que recientemente subraya la relación entre labor episcopal, producción escrita en latín y posicionamientos cristianos ante las comunidades judías a lo largo de la Edad Media (CLUSE, HAVERKAMP y MULLER, 2022).

El discurso antijudío de Abogardo no se basa en los comportamientos de los judíos reales sino que construye un “judío” funcional a la configuración identitaria cristiana. Un judío que no describía lo que los judíos eran o hacían sino lo que se suponía que debían ser. De esta manera, este judío retórico se transforma en una herramienta pedagógica que el obispo de Lyon utilizará a fin de adoctrinar a su feligresía y reforzar una identidad cristiana excluyente.

Esta herramienta pedagógica potencia la otredad emocional y sensorial, dota de ejemplos y referencias concretas a la memoria sensorial elaborada a lo largo de los siglos altomedievales y en particular en los siglos VIII y IX. En este marco, miedos y temores aparecen asociados a varios sentidos y, en particular, al olfato, dado que el *foetor iudaicus* distinguía y delataba a los hebreos (LANFRANCHI, 2017).

En tiempos carolingios, tanto en el reinado de Pipino el Breve como en el de Carlomagno, la legislación protegía a los judíos, permitiéndoles tomar parte en el comercio de corta y larga distancia; Luis el Piadoso, incluso, les concedió la posibilidad de participar en la administración real y creó un cargo dedicado exclusivamente a la supervisión de los asuntos de judíos, que velaba, al mismo tiempo, por evitar que éstos fueren maltratados. Bajo su reinado, los judíos tenían pleno derecho a vivir según su credo, estuvo prohibido molestarlos y calumniarlos, tocar sus bienes e incluso presionarlos para que sus esclavos obtuviesen la libertad. En los pleitos entre cristianos y judíos había igualdad de testigos de cada lado, multa de 10 libras de oro por la muerte de un judío o por provocar el asesinato, entre otras situaciones similares.

Y esta igualdad resulta inaceptable para Abogardo, debido a que, desde el origen mismo del cristianismo, los judíos han sido considerados traidores, blasfemos y diabólicos.

Por ello se dirige al emperador de manera directa, para que ponga remedio a dichos males y daños, a través de airados reclamos, realizados tanto de viva voz como por escrito,

nos hemos atrevido a hacer llegar hasta vuestros oídos los daños que, por medio de vasos diabólicos, es decir, por medio de las mentes de los judíos, se les infieren a los fieles, a fin de que vuestra piedad ordene los oportunos remedios (ABOBARDO, Sobre los errores, 2021).

La importancia de la resolución imperial de los conflictos es una práctica habitual en la estructura jurídica carolingia: el emperador actúa como juez imparcial y restaurador del orden como lo hacían David y Salomón en tiempos bíblicos y de manera más cercana Constantino, Teodosio y Carlomagno.

Para la década del treinta del siglo IX es Luis el que tiene que asumir dicho rol, dado que por su actitud diligente y por su conocimiento de las Sagradas Escrituras, podrá reconocer *“los daños que, por medio de vasos diabólicos, es decir, por medio de las mentes de los judíos, se les infieren a los fieles”*, siendo capaz de ver más allá de la propia visión, adentrándose en las pérfidas mentes judías.

Fueron esas mentes y esos hombres los que en el siglo I desconocieron a Jesús, entregándolo a las autoridades romanas

Por este motivo, nos parece muy peligroso exponer lo que le ocurrió a nuestro señor Jesucristo en el tiempo de su pasión para pacificar a todos por la sangre en su cruz cuando fue vendido por un falso discípulo y comprado por verdaderos perseguidores para ser ultrajado y crucificado, porque tememos que así ahora en cierto modo sea comprado por los impíos judíos para ser vituperado y blasfemado licenciosamente. Hemos escrito solo unos ejemplos y estatutos de los santos padres, de los Hechos de los Apóstoles, del Evangelio y del Antiguo Testamento, para confirmar la piadosa vigilancia del gobierno de los buenos pastores. (AGOBARDO, Sobre los errores, 2021).

La otredad judaica que se incorpora en la memoria sensorial se sostiene en la palabra de Dios pero también en la de aquellos hombres que deben velar por su cumplimiento. En este caso, Agobardo recuerda la traición y la entrega de Judas y el dolor corporal de Cristo se reviven con las actitudes tolerantes ante los judíos de su tiempo.

Los ultrajes de los primeros cristianos son comparados con las injurias que viven las comunidades cristianas de comienzos del siglo IX. Pero como las primeras epístolas no tienen el resultado esperado, Agobardo insiste con sus reclamos.

En este contexto deben situarse sus airadas reclamaciones al emperador, a la corte imperial e incluso a las dignidades eclesiásticas de miembros del alto clero. Pero, a pesar del apoyo de algunos miembros del clero a la posición expresada por el obispo de Lyon, primó la convivencia y el mantenimiento del *statu quo*.

El obispo escribía a la corte, carta tras carta, fingiendo creer que esa tolerancia no podía ser obra de un rey cristiano tan piadoso y, en especial, en cuestiones tan sensibles como las relativas al bautismo, en particular de los esclavos de los judíos

y es saber qué decisión tomar con respecto a los esclavos gentiles de los judíos. Ellos los compraron y los mantuvieron de modo que están entre nosotros y aprendieron nuestra lengua. Escuchan hablar de la fe, ven las celebraciones y las solemnidades. Se sienten movidos al amor del cristianismo y desean hacerse miembros de Cristo en el cuerpo de la iglesia. Acuden a la iglesia pidiendo el bautismo. La pregunta es si debemos negárselo o dárselo cuando es posible (AGOBARDO, Sobre el bautismo, 2021).

Si bien para Agobardo no hay duda de que los judíos son enemigos de Dios, no pretende quitarles con violencia ni a sus esclavos ni a los hijos de éstos, por ello considera que hay que determinar con claridad qué actitud tomar, como manifiesta especialmente en dos epístolas, que abarcan el período 822 a 826: *Sobre el bautismo de los esclavos de los judíos* y *Contra un precepto impío relativo al bautismo de los judíos*.

En dichos escritos le señala al emperador dos cuestiones:

una, referida a la necesidad de obrar de acuerdo a los preceptos evangélicos y otra, con la exhortación a resolver con premura la temática, para evitar males mayores.

En el planteo concerniente a que Luis se aleja con su manera de actuar de los preceptos evangélicos subraya que

Debemos considerar racionalmente si no es impío y cruel que aquellos de los gentiles que quieren llegar hasta Cristo se vean impedidos de hacerlo por sus dueños carnales. No hay ningún dueño del alma humana sino solo el creador (AGOBARDO, Sobre el bautismo, 2021).

El bautismo, que se les debe dar a todos los gentiles, no llega a los esclavos de los judíos por interposición de sus dueños. La espiritualidad del alma humana se opone a la carnalidad de la comunidad judía, como oposición entre el bien y el mal. Esta oposición es primigenia en la contraposición retórica y filosófica relativa a cómo se construye históricamente la otredad (MEYER, 2020 y BARSKY, 2007)

Por ello, insiste en que

Bien conoce vuestra prudencia, tan amable a Dios, cómo desde un principio les fue ordenado a los apóstoles, sobre este tema, por la Verdad, habiéndoseles dicho en forma general y sin ninguna distinción de personas y sin ninguna excepción de condiciones: Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y además: 'Yendo por todo el mundo, predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo'. Ellos y todos los rectores eclesiásticos, con toda fe y constancia, no dudaron mínimamente en bautizar no solo a los esclavos de cualquier persona sino a las esposas y la prole de emperador y cónsules, convirtiéndolos a la fe con la predicación y bautizándolos sin la licencia de nadie. Es fácil reconocer esto ya que se demuestra con más claridad que la de la luz en las cartas apostólicas (AGOBARDO, Contra un precepto impío, 2021).

Para que el bautismo sea efectivo resulta necesario recurrir a la señal de la cruz y a las simples y potentes palabras de *"en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"*. Se trata de marcas sensoriales, en este caso visuales, auditivas y táctiles adicionadas de marcas

emocionales, vinculadas con la serenidad y la amabilidad que supone recibir la claridad de la verdadera luz apostólica.

Esta defensa del bautismo de sustrato apostólico se refuerza con una explicación referida a la dualidad del hombre, interior y exterior, alma y cuerpo, para justificar su postura a favor del bautismo de los esclavos de los judíos, tal como detalla al afirmar que

Por causa de los pecados, por un muy oculto y justo juicio de Dios, algunos fueron elevados a altos honores y otros oprimidos con el yugo de la servidumbre de modo que se estableció que los siervos prestasen ministerio corporal a sus señores, pero que el hombre interior, creado a su imagen, no estuviese sujeto a ningún otro hombre, a ningún ángel, a ninguna criatura, sino solo a Dios. Sobre esta servidumbre de la mente, que solo a él se le debe, estableció en la ley: Temerás al Señor tu Dios y a él solo servirás. El Apóstol enseña que ese hombre interior, independientemente de la diversidad de sexo, y condición, debe ser libre. Dice: 'Habiéndoos despojado del viejo hombre con sus hechos, revestido del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno, donde no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre, sino que Cristo es el todo, y en todos' (AGOBARDO, *Contra un precepto impío*, 2021).

Esta enseñanza apostólica tiene dos caras. Una señala la universalidad del mensaje cristiano, dirigido al hombre interior, espiritual y racional, que es capaz de recibir el mensaje mansamente, gracias a la "servidumbre de la mente" por sobre el cuerpo. La otra menciona la diversidad de grupos y naciones –"no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre"– a los que debe llegar dicho mensaje, liberando a todos de la opresión y la servidumbre "del viejo hombre", dado que el nuevo hombre, "independientemente de la diversidad de sexo, y condición, debe ser libre".

Las marcas sensoriales, hápticas preferentemente, vinculadas con el sexo, la edad y la circuncisión, permiten establecer claras diferencias entre unos y otros, que se refuerzan con indicaciones a cuestiones nacionales, que en tanto diferenciaciones culturales, involucran a emociones y sentidos, como maneras legítimas de justificar la exclusión

social. Se entiende, entonces, un grupo de 'Nosotros los francos' que participa de una comunidad emocional y sensorial que defiende determinados valores y virtudes, frente a los otros, ya sean griegos, judíos, bárbaros o escitas, que los desconocen e incluso combaten.

De manera reciente, diferentes planteos filosóficos han subrayado la importancia de las pasiones en la configuración de la otredad, señalando que, desde los tiempos bíblicos, los enemigos de fe se encuentran atravesados por emociones negativas, que los diferencian con claridad de las mismas emociones positivas de la comunidad que se concibe como propia, como 'nuestra'. Así, por ejemplo, la ira de Dios de los tiempos del Génesis o la ira del emperador Carlomagno tienen por finalidad alertar sobre 'nuestros' posicionamientos equivocados, mientras que esa ira en actitudes, expresiones o sentidos de los adversarios reflejan un espíritu iracundo, alejado de todo control tanto del cuerpo como del alma (MEYER, 2000 y BARSKY, 2007).

La segunda de las peticiones al emperador se refiere a la necesidad de tomar una decisión rápida sobre este asunto, decisión que –según anticipa el obispo– dejará siempre a algún sector descontento

Si le negamos el bautismo a los judíos o sus esclavos que lo piden, temo la condenación divina, Si se lo damos, temo el castigo humano y daños para mi casa. Sobre esos daños y discordias no creí digno referirme en esta breve carta y por eso os envié un pequeño informe que os puede poner al tanto (AGOBARDO, Sobre el bautismo, 2021).

Luego agrega que

Si observo ese precepto, sin atender las reglas eclesiásticas, ofendo a Dios; si las sigo a estas, temo la indignación del emperador, principalmente cuando el maestro de los judíos infieles me amenaza constantemente con mandar enviados del palacio para juzgarme y castigarme (AGOBARDO, Contra un precepto impío, 2021).

Por defender a lo que dicen las Sagradas Escrituras y por defender a los suyos, es atacado por los judíos, que recurren a Luis haciéndole llegar

rumores y mentiras sobre su persona. Sin decirlo expresamente, Agobardo se presenta como un nuevo Jesús. Ambos resultan vituperados y vilipendiados por las autoridades judías del siglo I o del siglo IX, con la anuencia o, al menos, el silencio que se asemeja a complicidad de las autoridades civiles, romanas -en la Antigüedad- o carolingias -en propio tiempo-. Y como ya ocurrió en los tiempos del cristianismo primigenio, la verdad será reconocida, a pesar de que los mentiras y actitudes diabólicas dilaten tal reconocimiento y suman a los hombres de bien en la tristeza, desesperación y agonía.

¿Qué es lo que propone, entonces, el obispo de Lyon?

Propone bautizar a todos, inclusive a los esclavos que son propiedad de los judíos, ofreciendo a estos propietarios una compensación económica por el bautismo de sus siervos.

Considera que es necesario bautizar a todos, dado que la humanidad que nos hace hijos de Dios

Todo hombre es ciertamente criatura de Dios y en cada hombre, aunque sea esclavo la mayor porción la tiene el señor Dios, que lo creó en el útero, lo sacó a la luz de esta vida, custodia esa vida otorgada, cuida su salud, y no aquel que pagó veinte o treinta sueldos para tener el servicio de su cuerpo. Y no hay quien dude que todo esclavo, que le debe a su dueño carnal el trabajo de los miembros de su cuerpo, la religión de su alma solo se la debe a su creador. Es por eso que todos los santos predicadores, socios de los apóstoles, que enseñan y bautizan a todas las gentes, no esperaron el permiso de los dueños carnales, para bautizar a los esclavos, sabiendo que los esclavos y los señores tienen un único señor en los cielos. Los bautizaron a todos y los consideraron a todos en un mismo cuerpo y enseñaron que todos eran hermanos entre sí e hijos de Dios, aceptando, sin embargo, que cada uno permaneciera en el lugar al que fue llamado, o por voluntad, sino por necesidad. Especialmente, los que pudieron ser libres (AGOBARDO, Sobre el bautismo, 2021).

Nuevamente aparece la dualidad cuerpo y ánima para reconocer, por un lado, la validez del reclamo judío por sus esclavos, al referirse a *“le debe a su dueño carnal el trabajo de los miembros de su*

cuerpo”, pero le deben todos reconocimiento a “un único señor en los cielos”, que los dotó de “la religión de su alma”.

Los dueños materiales de los esclavos tienen sus derechos, dado que han invertido en su compra y manutención. Es por ello que

juzgo que también debe considerarse que si se estima que es una obra de piedad y digna de alabanza que el religioso emperador lleve sus armas contra las gentes que son ajenas al nombre de Cristo y, siendo victorioso, los someta a Cristo y los asocie a la religión ¿cómo pueden ser dejados de lado los que de entre ellos desean el bautismo? No decimos esto para que los judíos deban perder el dinero que invirtieron en ellos, sino que ofrecemos un valor de acuerdo a los estatutos de los anteriores, y ellos no lo reciben juzgando que los favorece la magistratura del palacio más que a los que sostienen los argumentos anteriores (AGOBARDO, Sobre el bautismo, 2021).

Un elemento que agrega Agobardo para promover estos bautismos es el deseo que manifiestan ellos expresamente y que es un tópico abordado por las epístolas de autores cristianos desde tiempos de las catacumbas para dar cuenta de la contraposición entre el derecho positivo, un esclavo y el derecho divino, un hijo más a partir de su bautismo (MIRANDA y LELL, 2013).

Consideraciones finales

Las marcas emocionales y sensoriales fijan en la memoria sensorial elaborada y transmitida por Agobardo elementos esenciales para reformar la condena y segregación del judío retórico.

Este obispo lionés está convencido de que con su prédica contribuirá a vencer la soberbia judía, incluso en contra del deseo imperial. Si en sus cartas el obispo no incita directamente a la población al *pogrom* o a la acción violenta, sí insiste en la necesaria y absoluta segregación, porque el contacto con la impureza fundamental del judío mancha el alma de los cristianos

Hay algunos de la grey cristiana que por una excesiva familiaridad y asidua convivencia respetan el día sábado con los judíos, y violan el día domingo con trabajos ilícitos. Tampoco

cumplen con los ayunos establecidos. Algunas mujerzuelas cristianas se entregan en carácter de siervas o de empleadas. Hay también algunas que son corrompidas. Todos estos se prostituyen con esta comunión o porque son dominados o por placer o por engaño. Se entregan a los hijos del diablo o por un astuto odio o por falaces atractivos (AGOBARDO, *Sobre la abstención del banquete*, 2021).

Dichas marcas siempre remiten a varios sentidos y emociones, que interactúan y despiertan en los individuos involucrados otras manifestaciones sensoriales y otras evocaciones emotivas puestas al servicio de la construcción de una comunidad sensorial y emocional carolingia, profundamente cristiana y que pretende relegar a los márgenes del entramado social a los otros, en especial a los judíos.

De esta manera, malos olores corporales, formas de hablar embaucadoras, sonidos de la voz estridentes, necedad en la escucha, mal gusto en las comidas, partes del cuerpo deformes, falta de raciocinio, ambiciones desmedidas, actitudes egoísta y embusteras, comportamientos iracundos son propios de los judíos retóricos descritos por Agobardo y conforman las marcas sensoriales y emocionales que vehiculizan, en los textos del obispo, su posición y su aspiración ideológica.

Referencias bibliográficas

Fuentes

AGOBARDO. **Cartas**. Traducción de Carlos Domínguez y edición de Gerardo Rodríguez y Alberto Asla. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021 (en prensa). Contiene **Sobre el bautismo de los esclavos de los judíos**, **Contra un precepto impío relativo al bautismo de los judíos**, **Sobre la insolencia de los judíos**, **Sobre los errores y las supersticiones de los judíos** y **Sobre la abstención del banquete y la compañía de los judíos**.

AGOBARDO. **Sobre el granizo y los truenos**. Edición y traducción de Juan Antonio Jiménez Sánchez. Madrid: Siruela, 2018.

AGOBARDO. **Sobre el granizo y los truenos / De grandine et tonitruis**. Edición bilingüe y traducción Ezequiel Ludueña, introducción y notas por

Ezequiel Ludueña, Cecilia Devia, Franco Nervi, Santiago Poznansky y Florencia Hamu. Buenos Aires: TeseoPress, 2022.

Bibliografía

BARSKY, Robert. From Problematology to the « Problem » of the Dialogical Body. **Revue internationale de philosophie**, 2007, v. 4, n. 242, p. 415-434.

BOQUET, Damien y NAGY, Piroska. **Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident medieval**. París: Seuil, 2015.

BOUGARD, François, CHARANSONNET, Alexis y ISAÏA, Marie-Céline (dirs.). **Lyon dans l'Europe carolingienne: Autour d'Agobard (816-840)**. Turnhout: Brepols, 2019.

CLUSE, Christoph, HAVERKAMP, Alfred y MULLER, Jorg (eds.). **Bishops and Jews in the Medieval Latin West: Bischöfe Und Juden Im Lateinischen Mittelalter**. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2022.

FREDRIKSEN, Paula. (2013), "Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition. En: DOHRMANN, Natalie y REED, Annette Reed (eds.). **Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity**. Filadelfia: Penn Press, 2013, p. 249-266.

LANFRANCHI, Pierluigi. Foetor judaicus: archéologie d'un préjugé. **Pallas**, n. 104, 2017, p. 119-133.

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

MEYER, Michel. **Philosophy and the Passions**. Pennsylvania State University Press: University Park, 2000.

MIRANDA, Lidia Raquel y LELL, Helga María. Coexistencia de instituciones de órdenes normativos contrapuestos en la Epístola a Filemón. **Classica**, v. 26, n. 1, 2013, p. 118-129.

PÉGOLO, Liliana, NOCE, Esteban y LAHAM COHEN, Rodrigo. El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno. **Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica**, n. 24, 2013, p. 153-175.

RODRÍGUEZ, Gerardo y CORONADO SCHWINDT, Gisela. La intersensorialidad en el Waltharius. **Cuadernos Medievales**, n. 23, 2017, p. 31-48.

RODRÍGUEZ, Gerardo y NEYRA, Andrea Vanina (dirs.). **El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV al XIII**. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022.

RODRÍGUEZ, Gerardo. El mundo sensible de Agobardo de Lyon. En: RODRÍGUEZ, Gerardo y NEYRA, Andrea Vanina (dirs.). **El mundo sensible de los eclesiásticos: siglos IV al XIII**. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022, p. 52-69.

RODRÍGUEZ, Gerardo. Marcas emocionales. En: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.). **Sensonario: diccionario de términos sensoriales**. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023a (en prensa).

RODRÍGUEZ, Gerardo. Por qué debemos rechazar a los judíos según Agobardo de Lyon. En: VIOLANTE, Susana (comp.). **Las emociones en la Edad Media (miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión)**. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, p. 50-64.

RODRÍGUEZ, Gerardo. **Por una Edad Media sensorial**. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023b.

SABIDO RAMOS, Olga. La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial. **Estudios Sociológicos**, v. 38, n. 112, 2020, p. 201-231.

SEREMETAKIS, Nadia. The memory of the senses: Historical perception, Commensal exchange and Modernity. **Visual Anthropology Review**, v. 9, n. 2, 1993, p. 2-13.

SIMONASSI LYON, Andrea. Judíos reales y judíos retóricos en la Antioquía de Juan Crisóstomo. En: LAHAM COHEN, Rodrigo y NOCE, Esteban (eds.). **Cristianos, judíos y gentiles: reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas - CONICET, 2021, p. 47-62.

EL UNIVERSO OLFATIVO DE LOS ÁMBITOS URBANOS EN LA BAJA EDAD MEDIA Y TEMPRANA MODERNIDAD

THE OLFATORY UNIVERSE OF URBAN AREAS IN THE LATE MIDDLE AGES AND EARLY MODERNITY

Gisela Coronado Schwindt²⁶

Artigo recebido em 08 de maio de 2023
Artigo aceito em 01 de junho de 2023

Resumen: El objetivo de este trabajo será reflexionar sobre cómo el sentido del olfato, junto con otra información sensorial, fue importante en las experiencias cotidianas de la vida urbana de los habitantes del reino de Castilla (siglos XV y XVI) y sus percepciones de diferentes lugares, calles y vecindarios, a través del análisis de la documentación concejil.

Palabras claves: Ciudad – olfato – Castilla - oficios

Abstract: The objective of this paper will be to reflect on how the sense of smell, together with other sensory information, was important in the daily experiences of urban life of the inhabitants of the kingdom of Castile (15th and 16th centuries) and their perceptions of different places, streets and neighborhoods, through the analysis of council documentation.

Keywords: City – smell – Castile – trades

En los últimos años, el interés por el análisis histórico de las ciudades se centró en la dimensión sensorial de sus habitantes (CLASSEN, 1993, p. 1-7). Los investigadores han reconocido los cambios que se produjeron en la naturaleza de las experiencias sensoriales ofrecidas por las ciudades a lo largo de su historia, del mismo modo que se pueden reconocer un

²⁶ Doctora en Historia. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires/ Universidad Nacional de Mar del Plata/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. ORCID: ORCID 0000-0001-8858-0406. coronadogisela@gmail.com.

cambio económico, político y social, concibiéndolas como “entornos sensoriales” (STEWART y COWAN, 2007, p. 7-22), lugares generadores de una multiplicidad de estímulos sensoriales que le imprimieron una identidad particular. A este respecto, la historia de los sentidos muestra que los encuentros sensoriales (corporales) entre los individuos y los ambientes se produjeron y estructuraron no solo por sus características materiales, sino también por los contextos sociales y culturales en los cuales se originaron (SMITH, 2007). En este marco, las regulaciones relacionadas con el crecimiento urbano, las actividades productivas y de ocio, etc., fueron factores que influyeron en la naturaleza de los entornos sensoriales. Asimismo, las modificaciones en la manera en que las sensaciones resultantes fueron identificadas, representadas y evaluadas dentro de modos específicos de discursos que influyeron en la forma en que los espacios urbanos fueron habitados y representados. En consecuencia, el objetivo de este trabajo será analizar los espacios urbanos castellanos en los siglos XV y XVI como entornos olfativos complejos (HENSHAW, 2014). Para ello, se identificarán las marcas olfativas presentes en las regulaciones urbanas de las ciudades de Madrid, Écija, Medina del Campo, Sevilla y Córdoba, en particular en la documentación concejil, como libros de acuerdos y ordenanzas municipales, que nos permitirán reflexionar sobre cómo el sentido del olfato, junto con otra información sensorial, fue importante en las experiencias cotidianas de la vida urbana de los castellanos y sus percepciones de diferentes lugares, calles y vecindarios.

La ciudad castellana en el tránsito de la Baja Edad Media a la Temprana modernidad

El punto de análisis de este trabajo es la ciudad bajomedieval, un objeto de estudio complejo de abordar por las diversas concepciones que los investigadores construyen sobre él. La realidad urbana europea

reviste una complejidad mayor ya que se distinguen regiones en las que ya existían emplazamientos urbanos como legados de la antigüedad, zonas en las que se crearon nuevas ciudades y territorios intermedios entre estas dos realidades (BOUCHERON, MENJOT y BOONE, 2010). Estos espacios urbanos experimentaron durante el periodo medieval un giro importante, hasta tal punto de transformarse completamente por dentro y por fuera (BECK et al., 2013) al ser habitados por sujetos que vivieron y se organizaron de acuerdo a distintos criterios. Ello incita a interrogarse sobre los estímulos que propiciaron el surgimiento de enclaves y sus constantes cambios. Al respecto, se podría apuntar el protagonismo de los cambios económicos, la intervención de la autoridad, el poder de la monarquía y de la nobleza local, como así también la presencia de las jerarquías eclesiásticas (ASENJO GONZÁLEZ, 2000, P. 223). De cualquier forma, una ciudad nunca es idéntica a otra pero pueden reconocerse elementos que las caracterizan y asemejan entre sí.

Rafael Narbona Vizcaíno puntualizó algunos rasgos comunes que se podrían identificar en los espacios urbanos (ciudades, villas, pueblos o aldeas) imitados a partir de una concepción ideal, que reproducía en forma parcial, la condición material de la “gran ciudad”: una iglesia (mayor, catedral, colegiata o parroquia), elementos que funcionaban como murallas protectoras, puertas de acceso en puntos neurálgicos del circuito mural, sede judicial, horca o pica para las ejecuciones, entramado urbano con calles principales, edificios representativos (palacios, torres, hospitales, puentes, etc.) y espacios sociales (fuente, horno, plaza, taberna, molino) (NARBONA VIZCAÍNO, 2017, p. 10-11). Por consiguiente, a la “ciudad” no solo la concebimos desde un punto de vista jurídico, sino también desde su materialidad y la experiencia que se construye en torno a la habitación de ese espacio.

En particular, nos interesa la “ciudad castellana”²⁷, formación que tuvo características propias ante otros fenómenos urbanos europeos debido al proceso “reconquistador”²⁸ llevado a cabo por los reinos cristianos en los territorios ocupados por los musulmanes desde el año 711. Esta circunstancia histórica marcó el desarrollo urbano a lo largo de los tiempos medievales. Al respecto, podemos reseñar, según Ladero Quesada, tres etapas en este proceso. La primera se extiende desde el siglo VI hasta el siglo XI, donde la vida urbana giraba en torno a algunas ciudades del norte de la península, dotadas de funciones políticas (Oviedo, León, Barcelona) o religiosas (Lugo y Santiago de Compostela).

La siguiente etapa (siglos XI-XIV) conllevó la renovación de los emplazamientos gracias al avance, ocupación y colonización de territorios, lo que permitió la creación de nuevos núcleos por decisión de los reyes o nobles. Además de esta circunstancia de reconquista, existieron condiciones generales que facilitaron la consolidación de esta renovación urbana, como por ejemplo, un crecimiento demográfico ocurrido hasta la segunda mitad del siglo XIII, la ordenación política de la sociedad hispano cristiana de acuerdo a las condiciones generales del Occidente europeo, la emergencia de poderes municipales con distintos grados de autonomía y la capacidad de las ciudades de convertirse en centros de gestión y organización de los territorios.

Entre los siglos XV y XVI se produjo un periodo de crecimiento y progreso del reino en el plano político, económico y social (LADERO

²⁷ Para un balance historiográfico de los estudios sobre el fenómeno urbano castellano véase: María Asenjo González (2005: 415-453) y María Isabel del Val Valdivieso (2015: 9-32).

²⁸ El concepto y significado de *Reconquista* es uno de los tópicos más polémicos en el ámbito académico hispánico, generando desde fines del siglo XIX, un sinnúmero de encuentros y obras dedicadas a este fenómeno. Para una revisión general de las diferentes discusiones véase Manuel González Jiménez (2003: 151-170). Asimismo, para una discusión del término “Reconquista” en los planos historiográfico, epistemológico, histórico e ideológico, véase: Martín Ríos Saloma (2011).

QUESADA, 1992, p. 218), cuya consecuencia más importante para nuestro análisis fue la renovación que se produjo en los ámbitos urbanos, evidenciado por un nuevo crecimiento poblacional. Algunas de sus características fueron la concentración de los espacios intramuros y los arrabales, la transformación urbanística impulsada por los municipios gracias al sostén y dirección política de la monarquía en materia de construcción de edificios públicos, pavimentación, provisión de agua, ensanche y mantenimiento de calles y plazas, y el establecimiento de normas de convivencia, junto con una importante y sostenida actividad mercantil y manufacturera (LADERO QUESADA, 2010, p. 11-12). Este es el periodo que interesa por la complejidad urbana que se produjo hacia el final de la Edad Media en el reino de Castilla.

Las autoridades ciudadanas destinaron sus esfuerzos en establecer un buen gobierno con el objetivo de lograr un espacio regulado social, económica y políticamente. Esto se materializó en la redacción y publicación de ordenamientos jurídicos a partir del siglo XIV (LADERO QUESADA, 2007, p. 31), como fueron las ordenanzas y actas capitulares concejiles, en los cuales un punto importante fue lograr una mayor salubridad de la población (LÓPEZ VILLALBA, 2021, p. 255-284), por ejemplo evitando la generación de sonidos —devenidos en ruido— de ciertas producciones y oficios (LADERO QUESADA, 2007, p. 39) que afectaban la convivencia y provocaban conflictos entre los vecinos que se cristalizaban en los tribunales de justicia a través de los pleitos civiles.

En las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, los estudios urbanos tuvieron un fuerte impulso gracias a los fondos documentales conservados en los archivos municipales, reales y eclesiásticos que comenzaron a editarse. La catalogación, inventariado y sistematización de los archivos comunales, han ofrecido vastas posibilidades en el plano documental ya que permitieron el estudio de las ciudades de la Corona

de Castilla durante los siglos bajomedievales y modernos, desde las más diversas perspectivas (ÁLVAREZ ÁLVAREZ, 2004, p. 50). Esta abundante documentación conservada y puesta a disposición ha posibilitado un notable desarrollo de los enfoques, temas y marcos teóricos de la Historia urbana (PORRAS ARBOLEDAS, 2009, p. 19-35), abordándose en profundidad temas de historia institucional, social, urbanística, demográfica, económica y cultural. Las actas capitulares y ordenanzas concejiles han permitido a los historiadores realizar diversos trabajos sobre la vida social, económica, política y, a la luz de las nuevas corrientes historiográficas, sobre la cultura de los recintos urbanos, estableciendo paralelismos y líneas evolutivas o análisis de conjunto, necesarios para lograr una historia general del Reino de Castilla. Son, en palabras de Pedro Porras Arboledas, testimonios vivos del pasado (PORRAS ARBOLEDAS, 1994, p. 49-64).

A partir del siglo XIV se produjo un proceso de compilación y síntesis de las disposiciones concejiles castellanas, el cual prosiguió en el siglo XV hasta los inicios del siglo XVI (OLMOS HERGUEDAS, 1999, p. 265), como consecuencia de la progresiva autonomía que los poderes locales lograron obtener y la necesidad de actualizar o desechar aquellos textos caducos (ZAPATERO, 2015, p. 12). Estos ordenamientos jurídicos derivaban "(...) de una larga práctica de usos y costumbres antiguos que ahora [siglos XIV y XV] se recopilan, se sistematizan y se promulgan por escrito para su conservación presente y futura" (SILVA, 1998, p. 12); y por otra parte, se legislaban y transcribían las decisiones de los concejos castellanos necesarias para enfrentar los nuevos problemas que la vida diaria planteaba. Estos órganos de gobierno castellanos manifestaron características políticas y de acción de diversa naturaleza, conservando en el periodo bajomedieval algunas semejanzas en cuanto al "modelo constitucional de gobierno, el afianzamiento de los componentes oligárquicos y la creciente participación de las instancias de poder,

señoriales o monárquicas" (ZAPATERO, 2015, p. 11). El fin último de la justicia era la conservación de la paz y el orden, lo que aseguraba el "bien común" y el control por parte de determinados grupos de los instrumentos de poder político al interior de la ciudad (BONACHÍA, 1998, p. 146).

Estos documentos pueden ser abordados desde dos perspectivas posibles, entre otras: desde el punto de vista de medievalistas y modernistas interesados en los datos institucionales, económicos, sociales, y en los últimos tiempos, en los culturales, y desde la Historia del Derecho, interesada por su estructura externa, su contenido institucional y el procedimiento administrativo, en su doble vertiente inquisitiva y sancionadora (PORRAS ARBOLEDAS, 1994, p. 55). Esta documentación presenta una serie de ventajas y desventajas metodológicas. Entre las primeras, se destaca la posibilidad de acceder a las problemáticas frecuentes de la comunidad en su dinámica cotidiana y la manera de enfrentarse a ellas (ROL BENITO, 2004, p. 152-176). Asimismo, entre sus desventajas pueden mencionarse la reiteración en el tratamiento de ciertos temas, su carácter punitivo y la imposibilidad de conocer el cumplimiento de sus disposiciones. La insistencia de la norma puede ser considerada, en nuestra opinión, como un dato del incumplimiento de la misma. Este tipo de fuente nos brinda una imagen de la ciudad según la óptica de sus gobernantes y el modelo de convivencia que deseaban imponer al resto de la sociedad (OLMOS HERGUEDAS, 2007, p. 493-519), por lo que es necesario complementar su análisis con otro tipo de documentación, como por ejemplo la judicial.

Entornos olfativos complejos: ejemplos castellanos

Varios fueron los rasgos característicos de la ciudad bajomedieval, de los cuales destacaremos dos importantes para nuestro análisis. En primer término, las calles fueron el principal elemento del paisaje urbano

medieval al convertirse en los ejes axiales de las ciudades. Se destacaron por su carácter extremadamente angosto y su irregularidad, a lo que se sumó las dificultades que agregaban los elementos de las fachadas de las casas que ocupaban el espacio de las vías de comunicación (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 1994-1995, p. 125-167). A los problemas que surgían por las características del trazado viario, se añadían aquellos originados por las costumbres y las prácticas de los vecinos y las actividades laborales de los diversos oficios que se desarrollaban en las calles y en los domicilios particulares. En consecuencia, fueron reiteradas las quejas y denuncias de los habitantes ante los concejos por la dificultad de tránsito y la salubridad de las vías. Ante ello, las autoridades municipales pusieron empeño en mantener limpias y en condiciones las calles. Al respecto, el 30 de marzo de 1487 el concejo de Madrid se preocupó por el estado de sus calles, determinando los días y horas que se debía realizar la limpieza de las mismas:

“Pidieron los dichos señores que mande a los fieles que den forma en el alimpiar de las calles (...) que ninguno non eche suziedad alguna en ellas e que las exucuten, e que si dos oras despues de salido el sol no estuvieren linpias e se hallare qualquier suziedad en ellas, quel e alcalde e alguacil executen las penas e sean para ellos” (GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 58).

El saneamiento de las calles no solo era una responsabilidad del concejo, sino que también se exhortaba a los vecinos a mantener limpias las calles de sus viviendas²⁹:

“Mandose pregonar que todos los vezinos desta Villa e sus arravales alinpien sus pertenencias de sus casas que sallen a las calles publicadas desta Villa, de manera que las calles estén linpias, e lo echen de ocho a ocho dias” (GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 69).

²⁹ “Ningúnd ombre non haga nescessaria junto con pared ajena ni en tal lugar que agrauie de hedor a su vezino ni dañe pared ninguna ni ningund pozo de su vezino. E sy contrallo fiziere e viniere contienda, hagan vista los alarifes por mandado del alcalde e hágala cerrar e quitar la nescessaria, de manera que no haga agrauio” (AA.VV., 2016, p. 371).

Además de lavar los suelos, se prohibía arrojar los desechos humanos y de los animales³⁰ a la vía pública y la basura resultante se debía llevar a los lugares destinados para la basura de la Villa: “E que ninguno sea osado de echar baçinada en las dichas calles, so las dichas penas, e que los que asi alinpiaren lo echen de ocho a ocho dias commo dicho es a los muladares publicos desta Villa” (GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 69).

Conjuntamente con las acciones de los vecinos, las autoridades también realizaron obras para evitar que las calles se convirtieran en fuente de suciedad. Por ello, el concejo madrileño dedico recursos a empedrar las arterias más transitadas de la Villa³¹:

“Acordaron los dichos señores porque las calles estén linpias, pues tanto a esta dicha Villa han costado enpedrar, que de aqui adelante se pregone publicamente que persona alguna non sea osado de dechar suziedad alguna en las dichas calles” (GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 203).

El empedrado fue una de las estrategias más importantes para asegurar la salubridad de la ciudad y suscitar un óptimo ambiente olfativo, por lo que también era responsabilidad de todos los habitantes su mantenimiento:

“Ordenaron e mandaron que se pregone primeramente que de aqui adelante los sabados de cada semana todos los vezinos desta dicha Villa e sus arravales alinpien e hagan alinpiar sus pertençias en todo lo enpedrado porque pues tanto a costado a esta dicha Villa y tanta utilidad y provechoso le sigue dello devese poner gran premia que sienpre este linpio y aquel

³⁰ “Mandaron hazer libramiento en el mayordomo Pedro de Heredia de cinco reales que costo alimpiar la puerta Çerrada, que la Villa avie mandado adobar e estaba tornando a çegar. Y que los fieles tengan cargo de vedar e penar a los que echaren estiercol alli de aqui adelante y que de las penas se tornen al mayordomo” (GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 179).

³¹ En 1486 la Villa manda a empedrar desde la puerta de Guadalajara. Un año después, el 18 de mayo de 1487 ya se decreta que se extienda el empedrado: “Ordenaron y mandaron çerca del enpedrar de las calles desta Villa, que las casas que tovieren çenso, que pague el señor del çenso la meitad de lo que costare el enpedrar de su pertençia e que pague la otra meitad el que la tiene a çenso e mora en ella (...)” (GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 65).

que lo non alinpiare despues del dicho pregon caiga en pena de veinte maravedis cada uno, la meitad para la costa del dicho enpedrar (...)"(GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 277).

Hasta aquí podemos observar el celo que tuvieron los poderes municipales, el madrileño en particular, para garantizar la limpieza en sus calles, buscando no solo cuidar la salud de sus vecinos sino también evitar los "malos olores" producto de la basura y los residuos humanos y de los animales. Ello nos alerta de la importancia del sentido del olfato de los sujetos para comprender y relacionarse tanto con su entorno inmediato como con un mundo más amplio de significados. Una de las características más destacada del olfato es su fugacidad, se disipa el aire rápidamente y se convierten, en consecuencia, en olores del pasado (REINARZ, 2014, p. 10). La evidencia textual de su existencia la obtenemos de las representaciones presentes en la documentación, la forma en que el olfato fue un elemento importante en la configuración de los espacios y las prácticas sociales, como por ejemplo de ciertas actividades y oficios.

Los núcleos castellanos a lo largo de la Baja Edad Media se afianzaron como centros de producción y consumo de alimentos y manufacturas, guardando especial relación los distintos elementos de su economía (el comercio, las artesanías, los servicios y las regulaciones del poder regio y concejil). Asimismo, estas actividades económicas, como otros aspectos del orden social (por ejemplo, el aumento demográfico) actuaron en el paisaje y la ordenación material de las urbes, configurando no solo una espacialidad definida, sino también una dimensión sensorial. Tomaremos como ejemplo las actividades comerciales y los oficios artesanales que se convirtieron en el impulso vital de la economía urbana pero que, sin embargo, configuraron entornos sensoriales particulares que fueron necesarios regular por las molestias que ocasionaron (ÁVILA SEOANE, 2008, p. 149-162) según los parámetros perceptuales de los individuos.

Una de las actividades que fue reglamentada por las autoridades fue la de los regateros y los hortelanos. En particular, esta última actividad fue de especial atención por los desperdicios que generaba la manipulación de frutas y verduras. En Madrid la venta de los hortelanos se ubicó en la *plaza del Arraval* pero, en opinión de las autoridades, no mantenían limpio el espacio que tenía designado, generando graves problemas para la Villa:

“(...) pues ellos son la causa que no este limpio con sus ortalizas y cosas que venden, aquellos alinpien aquello so la dicha pena y esto mismo mandaron que se pregone que alinpien los vezinos de la dicha Villa e sus arravales en las pertenencias de las calles y plazas publicas aunque no este enpedrado; y que si no lo alinpiaren que demás de la dicha pena lo hagan alinpiar los dichos fieles a costa de los tales vezinos en cuya pertenencia se alinpiare” (GÓMEZ IGLESIAS, 1970, p. 277).

A los olores de la basura cotidiana de las viviendas y de ciertas actividades, como la venta de hortalizas, se sumó los producidos por un oficio que preocupó particularmente a los poderes municipales, como fue el de carnicería. Sin duda, esta actividad fue una de las más reguladas ya que originaba grandes perjuicios en la población urbana. Podemos citar varios ejemplos de documentación que se ocupa de asegurar la limpieza de las carnicerías y mataderos por sus desperdicios tan nocivos para la salud de los vecinos (ZAPATERO, 2015, p. 91-93). Por ejemplo, Sevilla estipuló que:

“los carniceros monden cada semana la calle o plaza de los huessos que cayeren de cada carnicería, en manera que este limpio e non faga daño a los ombres ni a las bestias que por ay pasaren (...)”³² (VARELA, 1527, p. 140).

Mientras que la ciudad de Écija decretó que

“qualquier carniçero o rastroero, que dexare los vientres y las panças de cualquier res, del estiercol dellas o cabeças o manos o pies de las vacas en el matadero y no lo quitare cada miércoles o cada viernes hasta el sol puesto, que pague

³² “(...) tengan las carnicerías limpias, y las barran, o fagan barrer cada semana (...) y que echen el estiercol y huessos fuera en los mulares (...)” (VARELA, 1527, p. 140).

dosçientos maravedís; lo qual echan y vazien donde la ciudad le señalare" (MARTIN OJEDA, 1990, p. 169).

La matanza de los animales no era la única fuente de malos olores, sino también ciertas prácticas realizadas por los carniceros. Una de ellas era manipular la carne para que pesara más y así obtener mejor ganancia, pero la consecuencia inmediata era la descomposición más rápida de la carne. Por ejemplo, en Écija algunos carniceros "hinchán las reses que matan con la boca y, para su escusaçion, dizen que hacen con la punta del cuchillo, y porque esto es pestífero de sí, defendemos que ninguno sea osado de lo tal hazer de qualquier suerte que diga" (MARTIN OJEDA, 1990, p. 171). Además de los desperdicios resultantes de la faena, era importante la limpieza del lugar donde se realizaba la venta de la carne: "Otrosí, el estiércol de las tablas de la carniçería y quixadas y cuernos, que lo echen el dicho día de miércoles a viernes los dichos carniçeros" (MARTIN OJEDA, 1990, p. 169).

Como podemos observar, los malos olores desprendidos por la venta de carne fue una preocupación de las autoridades ciudadanas que legislaron en consecuencia. Sin embargo, la legislación sancionada no evitaba que se entablaran conflictos entre los vecinos sobre esta actividad y sus consecuencias en el entorno urbano. Al respecto, en el año 1480, el abad y los monjes del Monasterio de San Bartolomé de la Villa de Medina del Campo, junto con Miguel Sánchez (mayordomo del monasterio), el bachiller García Terencio (regente de la cátedra de gramática), Toribio Gómez, Alfonso Gómez de Celada, Rodrigo de Villa Fuerte y otros vecinos de la calle vieja de la villa, enviaron una carta a los reyes solicitando una pronta solución ante los múltiples problemas que ocasionaba la actividad de carniçería que se llevaba a cabo en la casa de Pedro de Busto, carnicero de la Corte, ubicada en la misma calle. Los demandantes manifestaron que los

"(...) carnyceron q andan en la nuestra corte matan e fasen matar vacas e carneros e otras carnes en dos casas q dis q son

frontero de la capilla del muy santísimo crucifijo q esta en el dicho monesterio el cual por su grand devoçion q en el tienen todos los vesinos de la dicha villa e otras personas de fuera por fe por los milagros q ha fecho e fassen concurren muchas veces gente cada dya contynuamente al dicho monesterio e a tal dicho crucifijo a oyr misas e divinales ofiçios q se diese en el dicho monesterio e ante el dicho crucifijo (...)" (AGS. RGS. LEG. 148010, 108).

Pero la matanza que se realizaba en las casas provocaba "grand fedor" y con los constantes "bramydos q las dichas vacas q en las dichas casas matan dan se estorva e se pierde la devoçion q tiene las gentes" (AGS. RGS. LEG. 148010, 108). En consecuencia, solicitaron a las autoridades que procuraran una resolución ante el problema, prohibiendo que se llevara a cabo esta actividad en las viviendas de Pedro de Bustos y, en consecuencia, se trasladará la matanza a otro lugar alejado de la villa. Los monarcas atendieron este reclamo, sentenciando que ninguno de los carniceros, sean de la Corte o de la villa, ni ninguna otra persona de la localidad, realice las matanzas en los domicilios. Además, se determinó que Pedro de Bustos no alquilara la vivienda a terceros para la misma labor. La pena impuesta si no se respetaba esta sentencia era de doscientos maravedíes por cada día que se siguiera faenando en el lugar.

Los problemas que provocaba la actividad de carnicería en el espacio urbano central atendían a la dimensión corporal de los vecinos, puesto que los malos olores y los ruidos de los animales atentaban contra los esquemas sensoriales de los habitantes y actuaban en la disposición de las actividades, hasta el punto de ser motivo del establecimiento de pleitos ante la justicia regia. Poco a poco, las autoridades fueron trasladando esta actividad a lugares específicos en extramuros, donde no provocara malestar a los vecinos. Así lo decretó Écija en 1532: "Los señores çibdad mandaron que de aquí en adelante ninguna persona sea osada de matar ningún ganado en las carnesçerías desta çibdad, sino en el matadero" (MARTIN OJEDA, 1990, p. 258).

Además de las carnicerías, otra actividad urbana que también se distinguió por los olores que desprendía fue el de los tintoreros. A lo largo de la Edad Media, la actividad textil fue una de la más común en el ámbito de los oficios del sector secundario, puesto que elaboraba los productos necesarios para la vida cotidiana (indumentaria y complemento, textiles del hogar, cestas y cuerdas) por medio de la textura de distintas fibras (lino, lana, algodón, cáñamo, seda y estopa) (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2017, p. 71). La hilatura y textura es el primer proceso productivo de las fibras textiles (materia de origen vegetal o animal). Luego, los tejidos eran sometidos a procedimientos de acabado para proporcionarles color, flexibilidad, longitud y propiedades específicas antes de ser material de confección textil. El último proceso de acabado de los tejidos era proporcionarle el color deseado. Para ello, los tintoreros utilizaban distintos productos mordientes, como alumbre, tártaro y agalla, y colorantes del mundo vegetal (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2017, p. 78). Este tratamiento de los tejidos producía desechos contaminantes a causa de los productos que se utilizaban. Además de las tinturas, se necesitaban determinadas sustancias ácidas y alcalinas, como la ceniza, cal, salvado y vitriolo, para originar reacciones químicas que alteraban el color y la luminosidad de las tintas (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2017, p. 79). Estos desperdicios no solo eran peligrosos para la salud, sino también desprendían olores indeseables como lo establecía el concejo de Córdoba en 1501 al determinar que “los tyntoreros e tyntores de Córdoba non echen agua de las tyntas e eynas en las calles desta cibdad por el mal olor e perjuicio del pueblo” (AA.VV, 2016, p. 545).

A modo de conclusión

A lo largo de la historia la ciudad, en tanto materialidad y experiencia, se reveló como un entorno sensorial complejo, donde los sentidos fueron los medios a través de los cuales sus habitantes

desarrollaron sus oficios y experimentaron su entorno. El proceso urbano que se produjo durante la Baja Edad Media en Castilla originó que muchos espacios urbanos crecieran en número de habitantes y, como consecuencia de ello, fue necesario llevar a cabo diversas obras para aumentar el espacio habitado y garantizar la salubridad de la población. Estas decisiones de las autoridades quedaron registradas en la legislación concejil, donde pudimos identificar las marcas olfativas de las ciudades de Madrid, Écija, Medina del Campo, Sevilla y Córdoba pudimos, que nos revelaron la densidad sensorial de sus calles y los esquemas perceptivos de sus habitantes.

Los habitantes de estas ciudades emplearon sus cinco sentidos en el proceso de habitar sus espacios, pero será el sentido del olfato que intervendrá en la percepción de ciertos oficios y su consideración negativa originó una reorganización de los lugares en función de evitar determinadas experiencias olfativas. La densificación de los espacios urbanos castellanos originó que las autoridades madrileñas tuvieran un celo especial en el mantenimiento de sus calles para evitar la acumulación de basura y residuos en ellas, lo que provocaría no solo condiciones de insalubridad, sino también un entorno olfativo desagradable. Además de la basura domiciliaria, la generada por el comercio de las hortalizas fue un punto de atención para Madrid por los olores que emanaban los desperdicios vegetales en la plaza del Arrabal.

Además del crecimiento demográfico, otro acontecimiento de este proceso urbano fue la intensificación de las actividades productivas en los espacios urbanos. Ciertos oficios se distinguieron por sus olores y sonidos, que muchas veces no fueron tolerados por sus vecinos. El negocio de la carne fue uno de los más legislados por las autoridades por las rentas que generaba y, en particular, por los problemas que conllevaba para las habitantes su ejercicio en el marco urbano. La faena

de los animales, su desposte y posterior venta se realizaban en lugares contiguos a las casas de los vecinos, por lo que los desperdicios, como la sangre, el cebo y los huesos, estaban en contacto con la población. Ello provocaba no solo situaciones propicias para las enfermedades, sino también “malos olores” que afectaban a la sensibilidad de quienes convivían alrededor de las carnicerías. La ciudad de Sevilla dispuso que los carniceros recojan los huesos de sus dependencias al menos una vez por semana, mientras que Écija especificó que también se recojan los vientres y el estiércol y se los desechen en los lugares indicados. Un punto importante para las autoridades ecijanas fue evitar que los carniceros realizaran ciertas prácticas con la carne para que aumentara su peso, ya que ello generaba olores pestíferos.

Los olores emanados por esta actividad originaron conflictos entre los habitantes que llegaron a las instancias de justicia real. Este fue el caso del Monasterio de San Bartolomé y sus vecinos de la calle vieja de Medina del Campo, que intercedieron a los reyes en 1480 por los olores y ruidos que provocaba Pedro de Busto con su oficio de carnicero en su residencia. Los demandantes aducían que a causa del gran hedor y los bramidos de los animales provocaba que no se pudieran realizar los divinos oficios, ocasionando un perjuicio al monasterio y a los fieles que no podía oír misa ni practicar devoción al santísimo crucifijo. A este oficio, se agregó otro que también se intensificó su práctica en la Baja Edad Media, como fue el de los tintoreros. El uso de distintos productos mordientes, como tártaro, agalla y alumbre, para fijar los colores en los textiles provocaba que sus residuos sean altamente nocivos y desprendieran olores desagradables. Por ello, la ciudad de Córdoba decretó a comienzos del siglo XVI que no se viertan en las calles las aguas de las tinajas por su mal olor y que causaba gran daño a la comunidad. Una de las consecuencias de estos problemas fue que las autoridades

ciudadanas dispusieron que ciertos oficios se trasladarían fuera de la ciudad y con ello evitar los malos olores y ruidos de su ejecución.

Como pudimos observado, las ciudades de Madrid, Écija, Medina del Campo, Sevilla y Córdoba en el tránsito de la Baja Edad Media a la Temprana modernidad se convirtieron en entornos olfativos complejos. El crecimiento de los espacios urbano provocó que fuera necesario reglamentar determinadas actividades productivas por los efectos nocivos que provocaban, revelando la importancia del sentido del olfato para la convivencia ciudadana.

Documentación

AA.VV. *El Libro Primero de Ordenanzas del Concejo de Córdoba*. Madrid: **Sociedad Española de Estudios Medievales**, 2016.

Archivo de Simancas. Registro General del Sello: RGS. 148010, 108. **Fecha** 1480-10-30.

GÓMEZ IGLESIAS, Agustín. *Libros de Acuerdos del Concejo madrileño 1465-1600*, T. II (1486-1492). Madrid: **Ayuntamiento de Madrid**. Archivo de la Villa, Artes Gráficas Municipales, 1970.

OJEDA MARINA, Martín. *Ordenanzas del concejo de Écija (1465-1600)*. Écija: **Ayuntamiento de Écija**- Diputación Provincial de Sevilla, 1900.

VARELA, Juan (ed.). *Recopilación de la las Ordenanzas Generales del ciudad*. **Sevilla**, 1527 (reimpresión GRANDE, Andrés. Sevilla, 1632).

Bibliografía

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, César. Los archivos municipales: fuentes básicas para el estudio de los derechos locales en la Corona de Castilla. **Revista de Historia Jerónimo Zurita**, Nº 78-79, 2004, p. 49-68.

ASENJO GONZÁLEZ, María. De la ciudad soñada a la ciudad vivida. **Revista d'història medieval**, Nº 11, 2000, p. 223.

ASENJO GONZÁLEZ, María. Las ciudades medievales castellanas. Balance y perspectivas de su desarrollo historiográfico (1990-2004). **En la España Medieval**, Nº 28, 2005, p. 415-453.

ÁVILA SEOANE, Nicolás. La Justicia real en el trato cotidiano bajo los Reyes Católicos. En ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz y SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús (coord.). *La convivencia en las ciudades medievales. Actas del 4º Encuentros Internacionales del Medioevo, Nájera, 24-27 julio 2007*. Logroño: **Instituto de Estudios Riojanos**, 2008, p. 149-162.

BECK, Robert, KRAMPL, Ulrike y RETARLLAU-BAJAC, Emmanuelle (dirs.). *Les cinq sens de la ville*. Tours: **Presses Universitaires François Rebelais**, 2013.

BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio. La justicia en los municipios castellanos bajomedievales. *Edad Media: revista de historia*, Nº 1, 1998, p. 145-182.

BOUCHERON, Patrick, MENJOT, Denis y BOONE, Marc. *Historia de la Europa urbana, II. La ciudad medieval*. Valencia: **Publicacions Universitat de València**, 2010.

CLASSEN, Constance. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. London: **Routledge**, 1993.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Rafael. Las calles de Córdoba en el siglo XV: condiciones de circulación e higiene. *Anales de la Universidad de Alicante*, Nº10, 1994-1995, p. 125-167.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo. *Los oficios medievales*. Madrid: **Síntesis**, 2017.

DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel. Estudiar las ciudades medievales en las primeras décadas del siglo XXI. *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval*, Vol. 4, Núm. 1-1, 2015, pp. 9-32.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos. En DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio y MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis (coords.). *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*. Nájera: **Instituto de Estudios Riojanos**, 2003, p. 151-170.

HENSHAW, Victoria. *Urban Smellscapes. Understanding and designing city smell environments*. New York-London: **Routledge**, 2014.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. El crecimiento económico de la Corona de Castilla en el siglo XV: ejemplos andaluces. *Medievalia*, Nº 10, 1992, p. 217-235.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La dimensión urbana: paisajes e imágenes medievales. Algunos ejemplos y reflexiones. En AA.VV., *Mercado inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente europeo. Siglos XI-XV, Actas de la XXXIII Semana de Estudios Medievales de Estella 2006*, Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2007, p. 23-63.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Ciudades de la España medieval. Introducción a su estudio*. Madrid: **Dykinson**, 2010.

LÓPEZ VILLALBA, José Miguel. Limpieza y salubridad urbana en Castilla en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. *Historia. Instituciones. Documentos*, N°48, 2021, pp. 255-284.

NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*. Madrid: **Síntesis**, 2017.

OLMOS HERGUEDAS, Emilio. Conflictividad social y ordenanzas locales. *Edad Media: revista de historia*, N° 2, 1999, p. 265-288.

OLMOS HERGUEDAS, Emilio. El poder urbano y sus estrategias para influir sobre el territorio. Aproximación metodológica desde las ordenanzas concejiles castellanas. En ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz y SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús (eds.). *La ciudad medieval y su influencia territorial. Actas Encuentros internacionales del Medievo* - Nájera 2006. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2007, p. 493-519.

PORRAS ARBOLEDAS, Pedro. Las ordenanzas municipales. Algunas propuestas para su estudio y un ejemplo. *Espacio, Tiempo y Forma, S. III, Hª Medieval*, t. 7, 1994, p. 49-64.

PORRAS ARBOLEDAS, Pedro. Las Ordenanzas Municipales: sus orígenes, contenidos y posibilidades de investigación. *Vasconia*, N° 36, 2009, pp. 19-35.

REINARZ, Jonathan. *Past Scents. Historical Perspectives on Smell*. Chicago-Springfield: **University of Illinois Press**, 2014.

RÍOS SALOMA, Martín. *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid: **Marcial Pons Historia**, 2011.

ROL BENITO, Antonio. Las Ordenanzas de Cañaveral (Cáceres) 1552. *Revista de estudios extremeños*, N° 60, 2004, p. 151-178.

SILVA, Franco. *Estudios sobre ordenanzas municipales (Siglos XIV-XVI)*. Cádiz: **Universidad de Cádiz**, 1998.

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

STEWART, Jill y COWAN, Alexander. Introduction. En STEWARD, Jill y COWAN, Alexander (ed.). *The City and the Senses. Urban Culture Since 1500*. London: **Routledge**, 2007, p. 1-22.

ZAPATERO, Mariana. *Alimentación y abastecimiento de carne. El caso castellano durante la Baja Edad Media: mercado, consumo y cultura*. Murcia: **Centro de Estudios Medievales**, Universidad de Murcia, 2015.

“LA COMUNIDAD EMOCIONAL DE LA CONQUISTA EN AGUSTÍN DE ZÁRATE”

“A CONQUEST EMOTIONAL COMMUNITY IN AGUSTÍN DE ZÁRATE”

Javier Chimondeguy³³

Artigo recebido em 13 de maio de 2023

Artigo aceito em 02 de junho de 2023

Resumen: El artículo explora y analiza en la obra del cronista Agustín de Zárate la conformación de una comunidad emocional de la conquista, de la que formaban parte los europeos que participaban en el proceso de conquista, asimilación e incorporación de las *Indias* a los dominios de la Monarquía Española.

Palabras Clave: Asimilación. Comunidad Emocional. Conquista. Encuentros Globales. Monarquía Española.

Abstract: The article explores and analyzes through the chronicles of Agustín de Zárate, the conformation of an emotional conquest community which was integrated by the Europeans participating in the conquest and assimilation of the Indies as possessions of the Spanish Monarchy.

Keywords: Assimilation. Conquest. Emotional Community. Global Encounters. Spanish Monarchy.

Introducción

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar desde la perspectiva de la historia de las emociones la obra de Agustín de Zárate sobre la formación, descubrimiento y conquista del Perú, escrita en el año 1548 y publicada en Holanda en 1555, con sucesivas ediciones a lo largo del siglo XVI.

³³ Javier Chimondeguy, Profesor (UNICEN) y Doctorando (UNMDP) en Historia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8539-1861>

A partir de los planteos de Barbara Rosenwein (2006), analizaremos las comunidades emocionales de las que Agustín de Zárate formaba parte. Entendemos que a partir de la lectura de su obra podemos encontrar expresiones, prácticas y normativas emocionales. Interpretaremos a partir de la figura de Zárate, las emociones compartidas por un colectivo más amplio.

Comprender la conformación de la comunidad emocional de los primeros conquistadores, misioneros y agentes de la monarquía castellana en América nos permitirá dar cuenta de la conquista emocional de América, y de la forma que tomaron los encuentros emocionales en la primera edad global durante la temprana modernidad.

Según Rosenwein (2006), las emociones tienen un atributo afectivo, y por lo tanto tienen un rol fundamental en todas las interacciones sociales. En las relaciones con los conocidos, con extraños o con la divinidad, las emociones como la compasión, la confianza, la desconfianza o la lealtad juegan un rol fundamental.

Las mismas, propone la autora, se deben encontrar en los textos. Estos son manifestaciones de estados de ánimo, alteración, llantos, quietud. Los hombres conforman comunidades emocionales ya que la cultura es la que conforma nuestro acervo emocional. Gerardo Rodríguez ha planteado que, a la hora de aplicar esta potente herramienta conceptual, aquel investigador se dedica a su estudio debe sobre todas las cosas:

Descubrir los sistemas de sentimiento: lo que estas comunidades (y los individuos dentro de ellas) definen y evalúan como valioso o dañino; las valoraciones que hacen acerca de las emociones de los otros; la naturaleza de los lazos afectivos creados entre gente reconocible; y los modos de expresión emocional que esperan, alientan, toleran y deploran (Rodríguez, 2019, p. 256)

Agustín de Zárate, agente de la Corona en la conquista americana

A mediados del siglo XVI, la dominación política en las Indias estaba en un proceso de consolidación y el objetivo de personajes como Agustín de Zárate era administrar las posesiones de Carlos V en tierras que habían sido conquistadas por los monarcas castellanos hacía pocos años.

En ese sentido, los conquistadores, viajeros y agentes, en su encuentro con culturas nuevas, con territorios diversos y de acuerdo a los conflictos y alianzas, fueron consolidando un régimen emocional nuevo, propio de la realidad atlántica. Como parte de una comunidad emocional previa, la castellana, con sus propias características, era necesario construir una comunidad emocional en las tierras americanas.

Los viajeros y cronistas que participaron en el proceso de dominación política, formaron parte de un nuevo estilo emocional atlántico y además compartían una comunidad emocional mucho más específica y acotada con los conquistadores, viajeros, misioneros, cronistas y primeros agentes de la Corona que se lanzaron a lo desconocido, al Nuevo Mundo.

En este período de expansión global de los europeos se dieron encuentros emocionales de carácter global (MacDonald, 2020). Las emociones en estos encuentros se experimentaron a través del cuerpo, y por ello el lenguaje corporal y gestual son formas de incitar y transmitir las emociones. Si bien esto es una realidad en todos los encuentros emocionales, en los de la temprana modernidad entre distintos pueblos, la dimensión gestual y corporal resultaban fundamentales (Gammerl, Nielsen y Pernau, 2019).

Como señala Nicholas Brodie (2020), en este período no solo aumentaron los encuentros globales entre europeos y otras culturas, sino también los documentos que describen estos encuentros. Estos están, como veremos, cargados de marcas emocionales, que permiten dar

cuenta de los registros, prácticas y experiencias emocionales puestos en juego.

Sugiere, además, que es necesario estudiar las emociones en estos encuentros y desencuentros, en clave causal. Para entender lo que sucede en estos encuentros, tanto entre españoles, como entre los españoles y los indígenas, es necesario examinar lo que las emociones generaron, la intencionalidad con las que los autores las expresaban y las reacciones de los otros.

En la historia de los encuentros, los registros emocionales merecen una atención especial, ya sea que estén narrados de manera explícita o que a través de gestos podamos inferir su presencia (Brodie, 2020).

Todos los testimonios de aquellos que experimentaron la expansión atlántica hacia América del Sur, caracterizados por emociones conectadas, con similitudes en sus registros emocionales, en las prácticas, experiencias y jerarquización de las mismas, contribuyen a conformar la comunidad emocional de aquellos espacios oceánicos y americanos en tiempos de primera globalización (Rodríguez y Zapatero, 2021)

Es posible caracterizar una comunidad emocional de aquellos primeros viajeros, que además empleaban un repertorio de emociones para enfrentarse a lo desconocido. Especialmente en espacios no urbanos, las percepciones sensibles y emocionales de las guerras, de los encuentros con los indígenas, con la geografía del Nuevo Mundo. Puesto que: “Conocer el entorno, perderle el miedo, implicaba, en cierta manera, domesticar la nueva realidad” (Rodríguez y Zapatero, 2021, p. 47)

Esta comunidad emocional que conecta los espacios europeos y americanos es indisociable de las comunidades emocionales cristianas temprano modernas de las que los conquistadores y viajeros formaban parte. Desde esta perspectiva es posible dar cuenta de nociones que

establecen una importante diferencia entre pasiones inadecuadas, que perturban el cuerpo y el alma, y afectos buenos, que el cristiano debe encaminar hacia la búsqueda de la trascendencia.

Agustín de Zárate nació en Valladolid en 1514. Como hijo de un escribano de cámara del Consejo Real de Castilla, aspiraba a llevar adelante la misma tarea que su padre tras su muerte. Por ello fue durante quince años funcionario en la Corte (Hampe Martínez, 1985).

Su conocimiento de la misma y sus vínculos con altos personajes de la vida cortesana fueron significativos a lo largo de su vida, le permitieron una cercanía con el monarca que se vería reflejado en el importante encargo que se le dio en la Indias, y su liberación tras la acusación de corrupción en América.

El apogeo de su vida coincide con un momento de crisis en el Reino del Perú, y es un personaje, aunque no central de los hechos, sí un observador muy cercano que además debe sortear las dificultades que suponen mantenerse fiel a la monarquía y no ser condenado por ninguno de los bandos enemistados en Perú.

En 1543 Carlos V lo envió al Nuevo Mundo con la tarea de examinar las cuentas de la Real Hacienda en el Perú. Debía revisar la labor de Valverde y Vaca de Castro, profundizar la presión fiscal para lograr que se cobren los impuestos establecidos. Su tarea era eminentemente fiscal y recaudatoria (Beraldi, 2018).

Zárate llegó en medio de la rebelión de Gonzalo Pizarro, tras varios años de conflictos entre quienes se auto-proclamaban gobernantes del Perú: Diego de Almagro, Francisco Pizarro, Diego de Almagro el Mozo y Vaca de Castro. El gobernador no reconoció su autoridad y dificultó su tarea fiscal, aunque el vallisoletano logró regresar a la península con grandes cantidades de metales preciosos.

Si bien Zárate arribó al virreinato peruano en ese contexto de conflicto, en su crónica narra eventos anteriores a su llegada, desde el origen del Imperio Incaico, y termina su relato con eventos que sucedieron cuando él ya estaba en la península, por lo tanto, es probable que haya utilizado relatos del Licenciado La Gasca.

La *Historia del Descubrimiento del Perú* se divide en siete libros. En ellos, sigue un orden cronológico que va desde la formación del Imperio Incaico, hasta la caída de Gonzalo Pizarro. Desde un período de expansión y de paz, la pérdida de este orden, y la restitución del mismo, a partir de la pacificación de la tierra por su lealtad al monarca español. El autor buscaba realizar una exposición integral de todos los hechos ocurridos desde antes de su llegada y después de su retorno a España.

El autor conformaba una comunidad emocional en la que podemos encontrar personajes a primera vista disímiles como Gerónimo Lozano, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Fernández de Oviedo, Pedro de Córdoba, los conquistadores y los primeros sacerdotes. Si bien algunos eran laicos y otros religiosos, unos creían en la esclavitud natural de los indios y otros no, todos ellos compartían la experiencia de encontrarse físicamente en el Nuevo Mundo. Experimentaban en su propia corporalidad los encuentros con una tierra desconocida y culturas diferentes.

En la obra es posible advertir una serie de marcas emocionales que dan cuenta de la comunidad emocional de quienes se encontraban descubriendo un mundo nuevo, guiados por la curiosidad, la necesidad de evangelizar y conquistar tierras. Aunque con diversos matices todos ellos experimentaban emociones, como el miedo, la animosidad y la incertidumbre.

En la obra de Zárate se encuentra diferenciada la primera parte, en la que reproduce testimonios que le fueron comunicados por otros

antes de su llegada a América, de la segunda parte, en

la que su experiencia personal nos permite adentrarnos no solo a las emociones que sentían los demás, sino a su propia experiencia emocional, como el mismo señala:

Lo que toca a la verdad, que es donde consiste el ánimo de la historia, he procurado que no se pueda enmendar, escribiendo las cosas naturales y accidentales que yo vi sin ninguna falta ni disimulación, y tomando relación de lo que pasó en mi ausencia, de personas fidedignas y no apasionadas; lo cual se halla con gran dificultad en aquella provincia, donde hay pocos que no estén más aficionados á una de las dos parcialidades de Pizarro o de Almagro" (Agustín de Zárate, 1577).

Anthony Pagden (1994), señaló que era posible legitimar de dos maneras distintas aquello que se decía sobre América. Nos quedaremos aquí con la primera de ellas, en la que pone de ejemplo a Oviedo y Las Casas, quienes señalaban que su propia experiencia individual en el continente los legitimaba. Zárate, al hacer explícito que una parte de lo que conocía era por boca de Lozano, y luego relatara lo experimentado y vivido por él, se une a esta tradición.

Para relatar los hechos previos a su llegada al Perú, se basó en los relatos de Rodrigo Lozano, vecino de Trujillo, y luego se observa un cambio en la redacción de la crónica ya que a partir de ese momento relata lo vivido en carne propia en el Nuevo Mundo (Rodríguez y Zapatero, 2021). Además, en el quinto capítulo el autor quiere demostrar que se mantuvo neutral en los conflictos entre pizarristas y almagristas. Aunque no así en la rebelión de Gonzalo Pizarro, al que acompañó por obligación y por temor a la muerte.

Es posible encontrar a lo largo de todo el texto un modo moderno de construir al sujeto, a través de intercambiar un yo y nosotros (Rodríguez y Zapatero, 2021), europeos conquistadores a los que llama *Christianos* o *Españoles*, para diferenciarlo de un ellos, a los que denomina *Indios*.

Algunas emociones son propias de los cristianos, mientras que otras son compartidas con los indígenas. Las emociones cristianas son las asociadas a lo sagrado, a la relación con la divinidad, con la esperanza y la salvación. Mientras que las emociones vinculadas a la autoridad, a la rebeldía y a la guerra están presentes en los dos.

Susan Broomhall (2015), ha señalado que en la temprana modernidad las emociones eran fundamentales para ordenar y estructurar relaciones familiares, relaciones entre reinos, alinear prácticas, creencias y la vida de las comunidades. Era posible invocar emociones como la amistad, la lealtad que cultivaban y manifestaban lazos entre los miembros de un grupo. Mientras otras emociones podían ser invocadas para provocar guerra, violencia y desorden, como el coraje, la ira o la tristeza.

En el caso de las primeras décadas de la conquista, estos estados emocionales se manifiestan y están más presentes que en otros contextos, porque el orden se encuentra en construcción. El objetivo central del autor era dejar en claro la licitud de la conquista, los derechos del monarca sobre las tierras americanas, y enaltecer la figura de los conquistadores. Además, es una forma de legitimar su incapacidad para llevar a cabo su propia tarea en *Indias*, a causa de la tiranía de Gonzalo Pizarro.

Por ello, tanto Diego de Almagro como Francisco Pizarro son descritos con las mejores emociones posibles, todas ellas referidas al orden y la pacificación. Se menciona incontables veces en que habían pacificado diferentes regiones. Además, se habla de la afabilidad de Pizarro y Almagro: “eran personas animosas y esforzados y grandes sufridores de trabajo”. Además, eran: “Amigos de hazer pazer a todos, aunque fuese a su costa” (AGUSTIN DE ZÁRATE, *Historia del Perú*. Libro III, Cap. IX.)

De Pizarro se dice que: “Para lograr hazañas valía mucho la “industria y ánimo” con que Don Francisco los regía” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro II, Cap. II). La industria y el ánimo eran cualidades que lo convertían en un gran gobernante. Exalta también las virtudes de Juan Pizarro: “era muy valiente y experimentado en las guerras de los Indios, bien quieto y amado de todos” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro II, Cap. III). Lo presenta como alguien querido por todos, es decir, con buenos vínculos con los demás, valiente y experimentado en la guerra. En una sociedad signada por el conflicto, la valía y la experiencia eran fundamentales.

Tal es el caso de otros conquistadores como Alonso de Alvarado que fue a conquistar la tierra de los Chachapoyas y: “pobló y pacificó aquella tierra”. Muestra a los primeros conquistadores como hombres magnánimos, capaces de gobernar justamente, conquistar nuevas tierras y pacificar aquellas que se encontraban en conflicto.

Diego de Almagro y Francisco Pizarro eran cercanos a la gente, los visitaban. Para Agustín de Zárate esto no era una simulación, sino que era el reflejo de una emoción verdadera. Los dos grandes conquistadores manifestaban emociones sagradas. Eran agradecidos con Dios, habían mandado edificar iglesias, oían misa.

Sin embargo, puesto que debían llevar a cabo la conquista de nuevas tierras a lo largo de todo el continente, la emoción más importante era la del ánimo. Una emoción muy cercana al coraje, a la valentía. Se hacen constantes referencias a la animosidad con la que combatían, a que eran hombres de grandes ánimos y un punto llega a decir que había actuado con más ánimo que prudencia.

Esta dimensión no era negativa para Zárate. La animosidad y los ánimos eran los estados emocionales que se requerían para poder pacificar la tierra, fundar poblados cristianos y erigir iglesias. Como señala

Susan Broomhall, la guerra y las luchas podían ser llevadas a cabo por el cultivo juicioso de pasiones violentas, en el caso de que las causas de dicha violencia fueran morales.

En el encuentro entre los dos conquistadores una vez iniciadas las hostilidades entre ellos, se presentan varios elementos emocionales. Si bien se saludan “amorosamente”, reinaba una gran desconfianza, especialmente entre seguidores de uno y de otro, que terminaron logrando que no se pueda negociar la paz.

Sin embargo, Zárate hacía una gran distinción entre Diego de Almagro y Francisco Pizarro, por un lado, y Gonzalo Pizarro por otro. A este último se refería como el tirano. A diferencia de las muertes de los otros dos, a Gonzalo Pizarro lo describe como temeroso de que su propia gente lo traicionara, y consciente de que estaba actuando en contra de los designios del monarca.

Cabe destacar que Zárate, después de la derrota de Gonzalo Pizarro fue señalado por algunos como leal al Gran Gonzalo. Toda la obra es una defensa del accionar de Zárate, quien llegó a escribir que había sido capturado por la fuerza por Gonzalo, que actuaba por temor, y que por la presión debía servir al tirano.

El miedo era una emoción transversal, presente en las ciudades y en los campos. Desde el miedo al rey, al castigo divino, a la muerte, a la prisión, a la derrota y a la caída en descrédito. Si bien Agustín de Zárate formaba parte de una comunidad emocional conformada por agentes de la Monarquía Hispánica, aquellos hombres que se lanzaban a la tarea de gobernar y administrar, los territorios nuevos de la Monarquía Hispánica, también formaba parte de una comunidad emocional más amplia, de la que participan *Indios* y *Christianos*, quienes compartían las emociones propias del encuentro, de la confusión, del desconocimiento y de la guerra.

Emociones del Orden y el Desorden

Agustín de Zárate propuso una serie de emociones asociadas al orden, la obediencia, la justicia, y por otra parte aquellas emociones que disuelven este orden y lo perturban como la desconfianza, el miedo, la venganza.

Como señala Susan Broomhall (2015), diversos estados emocionales como el miedo, terror, ira o pasiones descontroladas tienen la potencialidad de alterar el orden, al crear un estado en el que es posible advertir un desorden en el plano político y moral que afecta a toda la comunidad.

Estas pasiones debían ser controladas, y hay una serie de emociones que son alentadas por los defensores del orden, que tienden a consolidarlo, evitar la aparición de aquellas emociones que destruyen el orden. Los mecanismos para educar, ejercitar estas pasiones positivas que evitan el desorden son múltiples, aunque más limitadas en el Nuevo Mundo que en la península.

Las emociones que consolidan el orden son aquellas asociadas a la confianza, la lealtad, la obediencia. Ellas hacen que los vínculos sociales se fortalezcan y alejen el temor, la envidia y la ira. Los valores como la bravura, lealtad, confianza mutua y el desprecio por emociones como la traición y la cobardía eran promovidos para el respeto de la ley y la autoridad. Agustín de Zárate era consciente de que vivía en una tierra diferente a la de Castilla. Aquellos que mandan no pertenecen a un gran linaje y esto le llama la atención. El desorden era constante, los tiempos de paz la excepción, y primaban las guerras y conflictos.

Por ello, toda una serie de emociones pueden ser interpretadas, o bien como conducentes al desorden, o como aquellas que aseguraban el orden. Como no existían en América espacios formales de educación, ni universidades, salvo algunos conventos, el control de estas emociones

y la defensa de aquellas emociones asociadas al orden era crucial, puesto que no era posible educar emocionalmente como sí se podía hacer en la península.

Entre ellas era fundamental la obediencia. La autoridad que todos debían obedecer era la del monarca castellano. Las emociones de aquellos que temen la voz del Rey, la espera por su veredicto y la actitud con la que los que legitimaban su acción en Cartas emitidas por el monarca son todas expresiones que denotan como la obediencia al monarca es un vínculo que une a todos los españoles.

La lealtad al Rey es la emoción que denota el orden. Todos aquellos que desoían la voz de Su Majestad era merecedores de la justicia más dura. El propio Almagro, pidió que se le confundan cuerpo y alma en caso de no cumplir su promesa de no volver a subvertir el orden.

Zárate remarcaba la obediencia que demostraban los súbditos de Atahualpa. Hacía referencia a ella en diversas ocasiones, la imagen de que el Nuevo Mundo era una tierra menos corrompida que Europa se hacía presente cuando el autor señalaba que los Incas gobernaban con “mayor obediencia que en ninguna provincia del mundo se ha visto tener a las provisiones de su Rey” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro I, Cap. X)

Le sorprendía a Zárate cómo los indígenas que se describen en el texto como “gente bárbara y sin letras” pudieran “regirse con tanto concierto y orden y tenerle tanta obediencia y amor” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro I, Cap. X). En este punto resaltaba la relación entre los bárbaros y la capacidad de sentir emociones como la lealtad, el amor y la obediencia. Era llamativo para el vallisoletano que los indígenas pudieran ser tan leales, y que Atahualpa tuviera tanto mando sobre ellos. Cuando Atahualpa estaba preso, sostiene que nada de lo que haga Huáscar va a ser en contra de su voluntad, pues es el

quien gobierna en esas tierras: “Si pensáis que viene contra mi voluntad (Huascar), no estáis bien informado del poder que yo tengo en esta tierra y de la obediencia con que soy temido de mis vasallos” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro II, Cap. VII).

La capacidad de mando de Almagro y Pizarro son algunos ejemplos que se mencionan constantemente a lo largo de la crónica y especialmente después de la muerte de ambos. Lo que sienten quienes son mandados por sus señores es lo que conduce al orden y a la paz en la tierra.

El propio Gonzalo Pizarro, aunque en abierta rebeldía contra la autoridad monárquica, seguía siendo leal según Zárate. Ya que, si bien algunos le aconsejaban desposar una princesa incaica y crear un nuevo reino, el conquistador buscaba ser perdonado por el Monarca, y que se le restituyeran sus dominios.

Confianza y obediencia son los dos pilares sobre los que se basa la vida en comunidad en el Nuevo Mundo. Especialmente en las ciudades cristianas fundadas por los conquistadores, quienes gobiernan tienen la confianza de aquellos a quienes mandan.

Narra los hechos sucedidos a Gonzalo Pizarro, que durante su viaje en búsqueda de la tierra de La Canela: “Fue tanta la desconfianza en que cayeron que volvieron a Quito” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro III, Cap. V). Perdieron la confianza en la posibilidad de sobrevivir. Perder la confianza implicaba que los ánimos se cayeran, y que peligrara el orden. Estando muy flacos, “se encomendaron a Dios y volvieron” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro III, Cap. V). Cuando perdían la confianza, la emoción que perduraba era la confianza en Dios, en quien descansan para lograr volver a la ciudad. La confianza en Dios es una de las emociones sagradas que caracteriza a

la comunidad emocional de la conquista, aunque de ella no nos ocuparemos en este trabajo.

Sin embargo, hay momentos en los que esta armonía se rompía. Agustín de Zárate quería mostrar cómo la caída de Francisco Pizarro y Diego de Almagro se dio por la envidia y la necesidad de venganza que sentían aquellos que rodeaban al marqués y al adelantado.

En la crónica encontramos que Hernando Pizarro le recomendó al marqués que no se fiase de los que pertenecían al bando de Don Diego, es decir que describía la emoción de la desconfianza. Una vez derrotado Almagro, era previsible que sus seguidores buscaran venganza (cosa que hicieron, asesinando a Francisco Pizarro). Frente a la posibilidad de la búsqueda de justicia, emergía en Hernando Pizarro la desconfianza.

El miedo era la emoción más importante de la temprana modernidad, y de los encuentros globales. Junto con el miedo venía aparejado el sufrimiento. Estas eran emociones compartidas entre indígenas y españoles. Atahualpa tuvo miedo en el momento en el que lo iban a ejecutar. Pizarro tuvo miedo en diversas oportunidades. En el motín de Pedro de Lerma, que fue llevado a cabo por los almagristas, los conjurados, les indicaron a los otros españoles que “pasasen sin miedo”. Es decir que los engañaban haciéndoles creer que eran de confianza y que no había ningún peligro. En muchas ocasiones se hace referencia a soldados que “Actúan por miedo”, o que simplemente en vez de hacer lo justo: “No lo hacen por miedo” o “por temor”.

Cada encuentro entre indígenas y españoles era un evento único, Maria Nugent (2017) sugiere que cada uno de estos encuentros tenía la posibilidad de desarrollar o desintegrar el vínculo entre las comunidades. No debemos pensar las relaciones y los eventos como acciones predeterminadas sino con una dinámica receptiva y reactiva.

En el encuentro entre Atahualpa, Pizarro y Valverde, por ejemplo, el sacerdote le entregó a Atahualpa el evangelio para demostrarle que el relato que le hacen sobre la creación es verdadero, y el Inca lo arrojó al suelo. Esta profanación provocó una afrenta en los cristianos presentes que determinó su condena.

Los gestos son fundamentales para comprender lo que sentían los presentes y la navegación emocional que llevaban adelante. Los cristianos sentían una ofensa a su Dios y su religión, que justificaba la eliminación de quien había profanado el libro sagrado.

La confusión es, por lo tanto, otra emoción que se repite de manera constante a lo largo de todo el texto, y que signa los encuentros entre cristianos e indios, entre los europeos, y entre estos y el entorno geográfico. La desconfianza se puede advertir junto con la confusión, ya que cuando comienza a relatar el inicio de la expedición de Pizarro señala la: "harta dificultad por la mucha desconfianza que tenían las gentes de la conquista" (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro II, Cap. I).

A lo largo de la obra se da cuenta de la necesidad de pacificar la tierra. El orden se asocia con la paz. Una tierra apacible, pacificada o apaciguada son sinónimos de una tierra fértil, habitada y libre de conflictos. Sin embargo, para pacificar es necesario que exista el conflicto, por lo tanto, la movilización de ejércitos y las guerras, cuando son en búsqueda de un objetivo justo, no portan emociones negativas, como la descripción de todo lo que viven el Licenciado La Gasca y sus ejércitos, desde que desembarcan en Panamá, hasta la derrota de Gonzalo Pizarro.

Agustín de Zárate narra primero la conquista de Huayna Cápac del Cuzco, y señala que como era una tierra muy apacible. El Inca decidió vivir en ella varios años. Una tierra sana, donde la gente no enfermaba,

fértil y sin conflictos: “Cuzco era una tierra muy “apazible” y por ello recidió Guaynacaua allí mucho tiempo después de conquistarla.” (Historia del Perú. Libro I, 1577, p. 11)

De acuerdo al relato, después de la muerte de Huayna Cápac, la tierra se sumergió en el conflicto entre Atahualpa y su medio hermano Huáscar. Una vez que se pierde el orden, la misión cristiana de llevar el mensaje evangélico se entrelaza con la misión de apaciguar la tierra.

Los conflictos entre los indígenas y entre pizarristas y almagristas pertenecen a la misma narrativa. Francisco Pizarro, después de conquistar trae paz a la tierra, aunque esta fue poco duradera. Después de la muerte del marqués, El Licenciado La Gasca llegó a Perú para apaciguar la tierra, tras luchar contra el tirano Gonzalo Pizarro.

Al hacer referencia a diversas poblaciones de cristianos señalaba que: “solía ser lugar muy apacible y abundante de pan y ganados” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro I, Cap. IX). Además, expresa acerca de otra tierra que también estaba en paz que: “es tan sana que entrado en ella un hombre sin enfermedad poca o ninguna vez adolece” (AGUSTIN DE ZÁRATE, Historia del Perú. Libro I, Cap. IX).

Por último, la emoción que primaba como conclusión del conflicto era la de la humillación, que se hacía presente para demostrar la superioridad de los vencedores y ejemplificar con las acciones de los derrotados. La humillación se daba antes de matar a los culpables, pero sobre todo con sus restos mortales.

Como señala Ute Frevert (2020), la humillación tiene un doble sentido, de cara al público y de cara al sujeto humillado. Con las prácticas de humillación lo que se busca es degradar a través de un sentimiento de superioridad, moral o real. Esto se manifiesta cuando Hernando Pizarro sentenció a muerte a Diego de Almagro y antes “las lástimas” que este le decía, le respondió que: “No eran aquellas palabras

para una persona de tanto animo como el las dijese, ni se mostrase tan pusilánime” (Historia del Perú. Libro III, 1577, p. 31). De acuerdo a Pizarro, debía: “conformarse con la voluntad de Dios, muriendo como Christiano y caballero” (Historia del Perú. Libro III, 1577, p. 31).

El rol de los espectadores en la humillación es fundamental para que el efecto que busca generar la emoción se vuelva completa, puesto que se requiere de la dimensión pública para que realmente se produzca el sentimiento de humillación. Muchas veces la muerte que reciben los condenados es la de un buen cristiano. Se espera que aquel que dicta sentencia trate bien al condenado, ya que es signo de sabiduría, pero en muchas ocasiones después de la muerte su cabeza es exhibida en una pica. Esto sucede con Gonzalo Pizarro, con Diego de Almagro y con Atahualpa. El caso de Gonzalo Pizarro es llamativo, ya que se le da sepultura al cuerpo decapitado, pero la cabeza debía ser exhibida porque así lo había dictado la sentencia. En el último soberano incaico es posible advertir las dos facetas de la muerte: la del buen cristiano y la humillación del vencido.

La humillación es una emoción practicada con el fin de domesticar, ejemplificar y ordenar. A partir del castigo ejemplificador a Gonzalo Pizarro, según Zárate nunca más volvió a haber revueltas en el Virreinato del Perú.

Algunas consideraciones finales

Como hemos visto en las páginas precedentes, el fenómeno del encuentro entre las sociedades europeas y americanas entre fines del siglo XV y XVI ha tenido un abordaje esquivo desde la historia de las emociones.

Las crónicas, historias y relatos son una tierra fértil para el estudio de los sentidos y las emociones, para advertir como los autores y los actores

de las experiencias que describen, no solo navegaban la mar oceánica, los ríos y los lagos americanos, sino que también navegaban emocionalmente.

A partir de emociones y experiencias medievales y europeas, consolidaron una comunidad emocional de los encuentros globales, un estilo emocional conectado, de un mundo en expansión, que les permitía conquistar nuevas tierras, asimilar las sociedades que las habitaban y gobernarlas.

La experiencia emocional, especialmente de los viajeros del siglo XVI, un período en el que la Monarquía luchaba por dominar políticamente al Imperio Incaico, tiene puntos de contacto como las experiencias de los europeos en distintas latitudes del mundo, aunque tiene la particularidad de las geografías y sociedades con las que se encontraron, en este caso, los indígenas sudamericanos y el continente americano.

Si bien este es un primer acercamiento al estudio, hemos podido analizar las emociones fundamentales que conformaban la comunidad emocional de los primeros conquistadores, viajeros y cronistas de Indias, caracterizadas por la búsqueda de mantener el orden establecido, la religiosidad cristiana y la presencia constante de la guerra, conflictos, conjuras y batallas.

Miedo, confusión y desconfianza fueron emociones que llevaban al conflicto, aunque en algunas ocasiones prevenían a quienes las sentían de volverse víctimas de ataques, traiciones y venganzas. Por su parte, la confianza, la lealtad, la amistad y la alegría eran las emociones que manifestaban los vínculos y los afectos que mantenían el orden y permitían que la vida en las ciudades cristianas fuera de acuerdo al orden natural.

Este es un primer abordaje a los documentos a partir de la novedosa perspectiva de la historia de las emociones. Sin embargo, este trabajo preliminar nos permite dar cuenta de los elementos fundamentales de la comunidad emocional de la que formaba parte Agustín de Zárate. A partir de su narrativa podemos descubrir las experiencias emocionales individuales y colectivas, desde su propia experiencia al escribir y describir lo que vivió, junto con las historias que relata.

Fuentes

Zárate, Agustín de. Historia del Descubrimiento y conquista de las Provincias del Perú. Sevilla, 1577. Versión digital del ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca

Bibliografía

BERALDI, Lucía. Hacia la conformación del paisaje sonoro en el ámbito político en la crónica de Agustín de Zárate. En LUCCI, Marcela, RODRÍGUEZ, Gerardo y ZAPATERO, Mariana. Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur: siglos XV y XVI 1a. ed. Mar del Plata: **Universidad Nacional de Mar del Plata**; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2018.

BJERG, María. Una genealogía de la historia de las emociones. En **Quinto Sol** vol. 23 n° 1, 2019, pp. 1-20.

BODDICE, Rob. The History of Emotions: Past, Present, Future. En **Revista de Estudios Sociales** (62), 2017, pp. 10-15.

BRODIE, Dean Nicholas. Maritime Encounters and Global History. En BROOMHAL, Susan and LYNCH, Andrew. The Routledge History of Emotions in Europe 1100–1700. **Routledge**: Oxon, 2020.

BROOMHALL, Susan. Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe: Destroying Order, Structuring Disorder. New York: **Routledge**, 2015, "Introduction".

FREVERT, Ute. The Politics of Humiliation. A Modern History. Oxford: **Oxford University Press**, 2020.

GAMMERL, Benno, NIELSEN, Philipp and PERNAU, Margrit. Encounters with Emotions. Negotiating Cultural Differences since Early Modernity. New York-Oxford: **Berghahn**, 2019.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. Agustín de Zárate: precisiones en torno a la vida u obra de un cronista indiano. En C.M.H.L.B. **Caravelle**, nº45, Toulouse, 1985, pp. 21-36.

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

MACDONALD, Robin. Christian Missions and Global Encounters. En BROOMHAL, Susan and LYNCH, Andrew. The Routledge History of Emotions in Europe 1100–1700. Oxon: **Routledge**, 2020.

MARCHANT, Alicia. Battlefields. En BROOMHALL, Susan. Early Modern Emotions. An Introduction. Oxon: **Routledge**, 2017.

MOSCOSO, Javier. Pain and suffering. En BROOMHALL, Susan. Early Modern Emotions. An Introduction. Oxon: **Routledge**, 2017.

NEWTON, Hannah. Holy affections. En BROOMHALL, Susan, Early Modern Emotions. An Introduction. Oxon: **Routledge**, 2017.

NUGENT, Maria. Indigenous/European encounters. En BROOMHALL, Susan. Early Modern Emotions. An Introduction. Oxon: **Routledge**, 2017.

PAGDEN, Anthony. European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism. New Haven: **Yale University Press**, 1994.

RODRÍGUEZ, Gerardo y ZAPATERO, Mariana. Sensorialidades conectadas: registros sensoriales del Atlántico y de América del Sur (siglos XV - XVI). En **Revista Hispano-Americana T.O.R.** (Nº. 2), 2021, pp. 33-50.

RODRÍGUEZ, Gerardo. La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia. En **Mirabilia** (29), 2019, pp. 252-281.

ROSENWEIN, Barbara. Worrying about Emotions in History. En **The American Historical Review** Vol. 107, Issue 3, 2002, pp. 821-845.

ROSENWEIN, Barbara. Emotional communities in the Early Middle Ages. New York: **Cornell University Press**, 2006.

ZEMON DAVIES, Natalie. Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays. Stanford: **Stanford University Press**, 1975.

EMOCIONES Y TRAGEDIA: EL DESEO ERÓTICO Y LA REPUGNANCIA EN TRAQUINIAS DE SÓFOCLES

EMOTIONS AND TRAGEDY: EROTIC DESIRE AND DISGUST IN *TRACHINIAE* OF SOPHOCLES

Katia Obrist³⁴

Artigo recebido em 05 de maio de 2023

Artigo aceito em 01 de junho de 2023

Resumo: En la segunda parte de *Traquinias*, las referencias a los efectos del veneno en las vísceras y huesos de Heracles alimentan la turbación ante lo descompuesto y lo contaminado y promueven la repugnancia. Su estado es definido como *nósos*, enfermedad. En este artículo, nos detendremos en la primera parte de la obra, en donde atenderemos al deseo erótico del protagonista, definido también con el término *nósos*.

Palavra-chave: Emociones. Heracles. Repugnancia. Sófocles. *Traquinias*.

Abstract: In the second part of *Trachiniae*, the confusion before the decomposed is promoted by the references to the effects of poison in the entrails and bones of Heracles. The state of the hero is defined as *nósos*, disease. In this way, disgust is elicited. In this article, we will focus on the first part of the play, where we will attend to the erotic desire of the protagonist, also defined with the term *nósos*.

Keyword: Emotions. Heracles. Repugnancia. Sophocles. *Trachiniae*.

Introducción

³⁴ ORCID 0009-0001-8336-9246. Profesora Adjunta en el Área Lenguas Clásicas de la Universidad Nacional del Comahue. Integrante de los Proyectos de Investigación “Experiencia estética, praxis humana, afectividad, convicción” (04/H192) de la Universidad Nacional del Comahue, “El uso del género protréptico en la Antigüedad: las formas de exhortación para decir, sentir y pensar” (código 11220200100449CO) del CONICET, y “Representar el *páthos*. Dinámicas emocionales y regulaciones afectivas en los testimonios literarios e iconográficos de la antigua Grecia” (Código 20020190100205BA, Modalidad 1 / Tipo C / Conformación III) de la Universidad de Buenos Aires.

En la segunda parte de *Traquinias* de SÓFOCLES, el espectador ateniense asistía a la exhibición del cuerpo agonizante de Heracles sobre la escena. Allí, desde el v. 971 y durante más de trescientos versos, el Anfritiónida describe con extremo detalle los dolores producidos en su cuerpo por fluidos corporales provenientes de seres bestiales, como el centauro Neso y la Hidra de Lerna. Las referencias a los efectos del veneno en sus vísceras y huesos contribuyen a imaginar esa cavidad humana y alimentan la turbación ante lo descompuesto y lo contaminado. En otras palabras, los padecimientos aludidos promueven la repugnancia, una emoción que está motivada por la angustia que suscita la propia mortalidad y la vulnerabilidad de nuestro cuerpo animal. De aquí que los padecimientos físicos del héroe sean definidos por diferentes personajes como *nósos*, enfermedad. Ese asco al que referimos con respecto a esta escena estaría sugerido, además, por el gesto de correr la vista y evitar posarla en una visión horrible que, según EASTERLING (2004, p. 208), realizaban los actores que observaban el cuerpo de Heracles tendido.

En este artículo, nos detendremos en la primera parte de la obra, en donde atenderemos al deseo erótico del protagonista, definido también con el término *nósos*. Como observamos anteriormente con *Edipo Rey*, creemos que no solo con el cuerpo agonizante del héroe sobre la escena hacia el final de la pieza sino también mediante diferentes alusiones y elementos asociados a su figura, la repugnancia alimenta desde los versos iniciales las emociones que experimentan los espectadores.

La repugnancia: aspectos centrales

Antes de avanzar en el análisis de la obra, es necesario realizar algunas precisiones en torno a la repugnancia. Nos interesa recordar que es una emoción que se asocia al asco y remite a lo pútrido de la muerte.

Quizás lo más característico de ella sea la amenaza de contaminación. Así sucede con la materia expelida por los orificios del cuerpo, en tanto márgenes. Los desechos, la materia muerta que sale de nosotros, son percibidos como sucios o capaces de polución por tratarse de una “perturbadora ‘materia fuera de lugar’”.³⁵ NUSSBAUM (2019, p. 126-131) designa ‘asco primario’ a estas experiencias que se vinculan con la idea de descomposición e implican cierta aversión al contacto provocada por esa idea de contagio. El peligro a convertirse en ‘eso’ o a tener ‘eso’ dentro se relaciona con el temor a ingerirlo y un miedo general asociado a la potencial putrefacción de nuestra naturaleza.

Lo mismo que con los orificios del cuerpo y sus desechos acontece con otros límites o demarcaciones de lo social: cuando se rompe un sistema clasificatorio, se transgreden los límites y corre peligro el funcionamiento de una comunidad. Lo que subyace aquí es la condición de alteridad, en términos de LEVINAS; es decir, de un otro subalterno desde el cual la mirada dominante construye y define su identidad. Lo interesante en ese esquema lógico es que el elemento subalterno promueve emociones que no son innatas o naturales sino que están relacionadas con las valoraciones, creencias y discursos producidos por la ideología que regula la normativa social y cultural de una comunidad.³⁶ Ante la alteridad, el tipo de emociones puestas en juego y su intensidad puede enfrentarnos a lo que KRISTEVA denomina ‘lo abyecto’. En pocas palabras, consiste en una extrañeza que, si bien en algún momento pudo resultar familiar, en la actualidad hostiga como algo ajeno y repugnante. A esta relación entre la repugnancia y ciertos

³⁵ Cf. FIGARI (2009, p.137), MILLER (1998, p. 158) y BENDLIN (2007, p. 182), AHMED (2015, p. 142), quienes retoman este concepto de DOUGLAS (1966). *Purity and Danger*, 2-6, 42. SPATHARAS (2021, p. 39) afirma que los fluidos humanos se vuelven repugnantes solo luego de dejar el cuerpo.

³⁶ Cf. NUSSBAUM (2006).

grupos humanos, NUSSBAUM (2019, p. 131-139) la denomina 'asco proyectivo',³⁷ y tiene que ver con asignarles rasgos más animales que nosotros, más malolientes, más sudorosos, más sexuales, más impregnados del hedor de la mortalidad.³⁸ Indica, como reacción humana ante lo abyecto, la división entre lo humano y aquello del mundo que debe ser separado, evitado y/o eliminado por nauseabundo, viscoso, peligroso, inmoral u obsceno, definido con frecuencia a partir de metáforas asociadas a lo hediondo y asqueroso.³⁹ Ciertos animales que comparten esas propiedades sensoriales suscitan también esta emoción, junto con los cadáveres.⁴⁰ En base a estas cualidades, y a partir de un pensamiento mágico⁴¹ que convierte la suciedad física en suciedad moral, se tornan "intocables",⁴² se los segrega para evitar que contaminen e impedir así la exposición de nuestra propia animalidad. De esta manera, en el curso de la historia se han justificado los crímenes más atroces: la repugnancia ha sido una herramienta para el racismo y la intimidación de grupos sociales a partir de sus elecciones sexuales, su color de piel o su etnia.⁴³ En el plano de lo sexual, el objeto del asco proyectivo es percibido como subhumano; a partir de su contacto con sustancias degradantes o con órganos sexuales de otras personas, el

³⁷ Los conceptos de 'asco primario' y 'asco proyectivo' son recogidos por LATEINER y SPATHARAS (2017, p. 1-42) para rescatar la utilidad de esta emoción en el estudio de las mentalidades de la Antigüedad, de la cultura y de cuestiones normativas.

³⁸ Sobre el otro como portador de suciedad, cf. AHMED (2015, p. 133-136).

³⁹ Cf. NUSSBAUM (2006), SPATHARAS (2021, p. 35).

⁴⁰ Cf. NUSSBAUM (2019, p. 130).

⁴¹ Este pensamiento mágico, según ROZIN & FALLON (1987, p. 23-41), está gobernado por dos leyes. La primera es la ley del contagio que sostiene "una vez en contacto, siempre el contacto"; por ella, un pelo en un jugo de naranja hace que lo rechacemos incluso luego de que lo saquen de ahí. La segunda ley es la de la similaridad, por la cual la semejanza en algunas propiedades, como el chocolate con las heces, puede producir asco y rechazo. Cf. SPATHARAS (2021, p. 40).

⁴² Cf. SPATHARAS (2021, p. 40).

⁴³ Sobre los modos en que opera este asco moral para preservar la 'pureza' de los miembros saludables de la sociedad, cf. LATEINER y SPATHARAS (2017, p. 24-25).

contagio se presenta en él como una amenaza al grupo social.⁴⁴ En otras palabras, la actividad sexual, al implicar contacto con el cuerpo de otros, es concebida como causa de contaminación.⁴⁵

En las fuentes antiguas, según LATEINER y SPATHARAS (2017, p. 15), el sentimiento de repugnancia proviene de situaciones inevitables, que incluyen procesos digestivos y excretorios, enfermedades y curas, intimidad erótica, deformidades de la piel y las extremidades, la decadencia de la muerte y la repulsión que producen criaturas babosas y rastreras. Por otra parte, en una reciente publicación, SPATHARAS (2021, p. 33-73) profundiza en el estudio del asco proyectivo en las fuentes antiguas; sostiene que la repugnancia es una emoción asociada a la marginación de individuos y a la construcción de jerarquías sociales. Particularmente, y como han señalado otros especialistas, afirma que es una poderosa herramienta de estigmatización -e incluso de deshumanización- de individuos, comportamientos o preferencias estéticas que transgreden lo normativizado por la sociedad y la cultura. En la línea de estudio del presente trabajo, nos interesa destacar de su investigación que, en los casos en que la repugnancia es generada por la actividad sexual de los seres humanos, la atribución de cualidades repulsivas a un cuerpo requiere de conceptos culturales acerca de la reproducción y el placer sexual.⁴⁶ En las fuentes antiguas, observa SPATHARAS (2021, p. 34), es frecuente encontrar a esta emoción asociada a afirmaciones moralizantes que buscan controlar el desenfreno en los placeres, en especial el sexo. Es importante recordar al

⁴⁴ SPATHARAS (2021, p. 43-55) ofrece el ejemplo de *Contra Trimarco* de Esquines, en cuyo protagonista observa, además, que su alto umbral de tolerancia a los incitadores del disgusto es prueba de su baja moral.

⁴⁵ Cf. SPATHARAS (2021, p. 53).

⁴⁶ Cf. MILLER (1998, p. 161-205). En la sexualidad, además, como muestra SPATHARAS (2021, p. 34-73) en su capítulo, juegan otros factores como el status o la libertad de elección.

respecto, entonces, que en la antigüedad griega el amor erótico y el deseo sexual desde el punto de vista moral eran concebidos como un impulso sobre el cual debía ejercerse control, *sophrosýne*, ya que se entendía a éros como un poder abrumador que esclavizaba a los hombres.⁴⁷ Ciertamente, en la tragedia objeto del presente trabajo, el protagonista es Heracles, una figura heroica que se caracterizaba, entre otros aspectos, tanto por la glotonería como por un excesivo apetito sexual. Es, expresa LORAU (1989, p. 145-146), el “héroe del placer, gran desposador de vírgenes, gran engendrador de niños, amante de los baños calientes y de las sábanas blandas” lo que le hace ganarse el título de *philogynés*.

HERACLES Y SU ÉROS

*Traquinias*⁴⁸ nos presenta a este héroe de la virilidad por excelencia sometido nada menos que al yugo de éros. Esta tragedia inicia con Deyanira esperando novedades de su esposo Heracles, que lleva ausente doce meses. Los primeros versos abundan en lamentaciones de parte de ella, hasta el arribo de un Mensajero desde la plaza de Traquis, que se adelanta a Licas, el heraldo de Heracles. Cuando este ingresa, le oculta información que sí compartió en el pueblo. Allí lo escuchó el Mensajero, quien le transmite a Deyanira un hecho central para el desencadenamiento de los hechos: que Yole fue la causa por la cual Heracles

... κείνος Εὔρυτόν θ' ἔλοι
τὴν θ' ὑψίπυργον Οἰχαλίαν, Ἔρωσ δὲ νιν
μόνος θεῶν θέλξειεν αἰχμάσαι τάδε.

... destruyó a Éurito y a Ecalia, la de altas torres, y que Eros, el único de los dioses, (lo) engañó para emprender esta lucha” (SÓFOCLES. *Traquinias* vv. 353-355).

⁴⁷ Cf. SPATHARAS (2021, p. 60).

⁴⁸ Los pasajes de la obra citados en este trabajo siguen la edición de LLOYD-JONES & WILSON (1990). Las traducciones del texto griego son personales.

También, informa que Heracles εἶπερ έντεθέρμανται πόθω ("está inflamado por la pasión", SÓFOCLES. *Traquinias* v. 368). Luego, el Mensajero le pide a Licas, cuando vuelve a escena, que diga la verdad que le oyó decir, *i.e.*:

... ώς ταύτης πόθω
πόλις δαμείη πᾶσα, κοῦχ ἡ Λυδία
πέρσειεν αὐτήν, ἀλλ' ὁ τῆσδ' ἔρωσ φανείς.

que por el deseo de esa toda la ciudad fue sometida y no fue la lidia (Ónfale) la que le dominó sino la pasión que brotó por ella. (SÓFOCLES. *Traquinias* vv. 431-433)

El heraldo de Heracles admite que esto es cierto:

Ἔστιν γὰρ οὕτως ὡσπερ οὔτος έννέπει
ταύτης ὁ δεινὸς ἴμερὸς ποθ' Ἡρακλῆ
διήλθε...

Pues es como ese lo cuenta. Un tremendo deseo de esta atravesó⁴⁹ a Heracles. (SÓFOCLES. *Traquinias* vv. 475-477)

Y cierra sus disculpas a Deyanira, a quien reconoce como su reina δεσπότιν (SÓFOCLES. *Traquinias* v. 407), reiterando los nuevos sentimientos del héroe: ώς τᾶλλ' ἐκεῖνος πάντ' ἀριστεύων χεροῖν / τοῦ τῆσδ' ἔρωτος εἰς ἅπανθ' ἤσσων ἔφυ. ("Pues, aunque fue el mejor en todas las demás cosas con sus manos, se ha vuelto débil completamente por el amor de esta", SÓFOCLES. *Traquinias* vv. 488-489).

A esta altura de la pieza, confirmamos que la pasión por Yole tiene el control total sobre el héroe que, aunque antes sobresalía en sus trabajos, ahora es vencido por su deseo hacia una mujer. Mediante *πόθος*, *éros* y *hímecos*, Sófocles refiere al deseo y la pasión del héroe que lo han conducido a la destrucción de una ciudad entera, hecho mencionado en dos oportunidades (SÓFOCLES. *Traquinias* v. 354 y 432). Con él, el poeta subraya las acciones desmedidas del héroe, sus

⁴⁹ Verbo usado para referir al veneno de la hidra que atravesó las heridas el centauro en el v. 717.

habituales excesos, apetito sexual y empeño cuando se propone obtener el objeto de su éros, como deja claro el texto con la lucha contra Aqueloo, por Deyanira en el pasado (SÓFOCLES. *Traquinias* vv. 523-530), y con la destrucción de Ecalia por Yole en el momento presente (SÓFOCLES. *Traquinias* vv.351-365). Según BLANCO (2020, p. 29), la esencia de la enfermedad erótica radica en la somatización del sentimiento mismo y en los síntomas que causa, que afectan la mente junto con el cuerpo.

A partir del estudio de CALAME (1992, p. 1-225), podemos sostener que aquí nos encontramos con una representación del amor típicamente griega que se remonta a la poesía arcaica y que, según este especialista, queda reflejada no tanto “desde el punto de vista del sentimiento personal como desde sus aspectos y efectos fisiológicos”.⁵⁰ Asimismo, la elección que realiza Sófocles de los vocablos para referir a la pasión del héroe es la de esas fuentes. En efecto, no recurre a términos contemporáneos como *epithymía*, para nombrar el deseo erótico, o a *hedoné*, para el goce físico, sino a *póthos* e *hímeros*, frecuentes en la lírica griega arcaica. Ambos se inscriben en un campo semántico cercano al definido por éros y, como él, dependen de la intervención de Afrodita. El primero, según CALAME (1992, 35) siguiendo el *Crátilo* (419b-ss) de Platón,⁵¹ está asociado a la carencia, y es el deseo del que se halla ausente, en otro lugar; como éros, ahoga al sujeto que siente el deseo desgarrando sus miembros, dejándolo sin aliento “con los huesos literalmente atravesados” y haciéndolo languidecer.⁵² El segundo está asociado a una corriente que arrastra con ímpetu; como *póthos*, afecta el cuerpo oprimiendo los órganos del sentimiento: diafragma, corazón y

⁵⁰ Cf. CALAME (1992, p. 9).

⁵¹ Para este texto, cf. también VERNANT (2001, p. 149-166).

⁵² Cf. CALAME (1992, p. 35).

pecho.⁵³ Se trata de una representación en el imaginario griego que atiende al malestar corporal de quien es víctima de éros. Aunque el texto no refiere a esos síntomas en esta primera parte de la pieza, podemos suponer que los espectadores los reponían dado que eran popularmente conocidos. Incluso, nos aventuramos a considerar que los efectos del *péplos* impregnado con la sangre del centauro, en la segunda mitad de la tragedia, también podrían concebirse, en parte, como resabio de los efectos de éros.

Dado que el deseo erótico tiene consecuencias concretas en el cuerpo de su víctima, resulta interesante, como mencionamos al inicio, que se refiera a esos estados del héroe como una enfermedad. En efecto, cuando Deyanira quiere obtener la verdad de parte de Licas, le expresa:

Οὐ γὰρ γυναικὶ τοὺς λόγους ἐρεῖς κακῆ,
οὐδ' ἦτις οὐ κάτοιιδε τάνθρώπων ὅτι
χαίρειν πέφυκεν οὐχὶ τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ.
Ἔρωτι μὲν γοῦν ὅστις ἀντανίσταται
πύκτης ὅπως ἐς χεῖρας οὐ καλῶς φρονεῖ.
Οὗτος γὰρ ἄρχει καὶ θεῶν ὅπως θέλει,
κάμοῦ γε· πῶς δ' οὐ χἀτέρας οἴας γ' ἐμοῦ.
Ἵστ' εἶ τι τῶμῳ τ' ἀνδρὶ τῆδε τῆ νόσω
ληφθέντι μεμπτός εἰμι, κάρτα μαίνομαι.

...pues no hablarás a una mala mujer sino a una que sabe bien que la naturaleza humana no se complace siempre con las mismas cosas. Pues quien con eros se enfrenta de cerca como un púgil desde sus manos no razona bien. Pues (si) él dispone como quiere de los dioses y, en efecto, de mí, ¿cómo no (va a disponer) de otra igual a mí? De modo que si echara la culpa a

⁵³ Estos aspectos mencionados por CALAME se refieren en especial a la poesía mélica, caracterizada por una asimetría constitutiva de la relación amorosa que ocasiona, con frecuencia, la insatisfacción (a diferencia de la poesía épica, en donde el amor encuentra satisfacción en la reciprocidad). Dado el carácter homoerótico de muchas de estas composiciones resulta valioso, a los fines de este trabajo, recuperar la afirmación de este especialista de que “carece de sentido cualquier intento de establecer una distinción entre relaciones heterosexuales y homosexuales en el ámbito de la expresión amorosa en Grecia arcaica... la diferencia de género parece borrarse en la medida en que hombres y mujeres adoptan el mismo lenguaje frente a los efectos de Eros. Todo intento de distinción tajante tendría un carácter anacrónico y una proyección eurocéntrica” (CALAME, 1992, p. 69).

mi esposo, atacado por esta enfermedad, estaría muy loca...
(SÓFOCLES. *Traquinias* vv. 438-447)

Éros, es presentado aquí como un boxeador contra el cual la lucha se perderá. Esta metáfora deportiva se suma a la del v. 516, en donde Cipris, como árbitro, dirige el combate de los pretendientes.⁵⁴ Más interesante aún en la línea de nuestro trabajo es la referencia a la dificultad de pensar con claridad en aquel que se enfrenta a éros, y que, entendemos, es uno de sus efectos. También más adelante, antes de confesar al Coro su plan de aplicar un filtro amoroso para recuperar el amor del héroe, Deyanira alude al estado de Heracles como *nósos* e incluye el verbo *noséo* en el mismo verso, lo que buscamos reflejar en nuestra traducción:

Ἐγὼ δὲ θυμοῦσθαι μὲν οὐκ ἐπίσταμαι
νοσοῦντι κείνῳ πολλὰ τῆδε τῆ νόσῳ·

Por un lado, yo sé que no puedo enojarme con aquel que ha enfermado muchas veces con esta enfermedad. (SÓFOCLES. *Traquinias* vv. 543-544)

En estos dos pasajes recogidos, el éros del héroe es expresado a través de la palabra *nósos*. De acuerdo con MCNAMARA (2016, p. 308-327), en la cultura griega de la Antigüedad éros, o el mal de amores (*lovesickness*), era considerado una auténtica enfermedad. Esta representación del amor es también establecida en la poesía arcaica en donde, como ya mencionamos, se enfatizan los efectos físicos de éros sobre la víctima y se establecen sus síntomas y señales distintivas como palpitaciones, fiebre, sudor, cambios en la complexión, palidez, tez verde y locura. Llamativamente, se halla ausente en el *Corpus Hippocraticum* pero es frecuente en textos no médicos, como el drama, la historia y la filosofía, en los que es posible identificar causas, síntomas y tratamientos con *phármaka* como en otras *nósoi* somáticas; es decir, se usa un

⁵⁴ Cf. SEGAL (1975, p. 613).

lenguaje médico y la imaginaria de la enfermedad.⁵⁵ En este sentido, en *Traquinias* podemos identificar, en primer lugar, un cuadro clínico en el que el protagonista está afectado por síntomas concretos como la alta temperatura, como vimos en el v. 368 con la expresión ἐντεθέρμανται πόθῳ (“inflamado por la pasión”) y la dificultad para razonar con claridad, como se supone a partir de los vv. 446-447 en los que, recordemos, se afirma que quien se enfrenta con éros “no razona bien” (οὐ καλῶς φρονεῖ). En segundo lugar, en el devenir de los hechos reconocemos un tratamiento o forma de contrarrestar ese padecimiento del héroe en el *phármakon* al que recurre Deyanira.⁵⁶ No obstante, este filtro amoroso no apunta a sanar el mal de amores de Heracles sino el de ella misma.⁵⁷ La cura le llegará una vez que su hijo lo coloque en la pira. De esta forma será su médico, *iatrós*, y único sanador de sus males (SÓFOCLES. *Traquinias* v. 1209). Por último, como se desprende de los oráculos en *Traquinias*, las causas de esta *nósoi* del héroe se producen por intervención de los dioses.⁵⁸

Más allá de ello, lo interesante es que, a partir de las novedades que llegan desde un comienzo, Heracles está afectado por una condición patológica⁵⁹ y SÓFOCLES, un profundo conocedor del

⁵⁵ Cf. MCNAMARA (2016, p. 309 y 314). Para la presencia del discurso médico en la tragedia en general, Cf. COLLINGE (1962, p. 43-55). Acerca de las relaciones entre la imaginaria médica y el teatro de Sófocles, Cf. BIGGS (1962, p. 223-235) y ALLAN (2014, p. 260-278).

⁵⁶ Sobre diversas fuentes no poéticas y no hipocráticas en las que los *phármaka* son el tratamiento para éros, cf. MCNAMARA (2016, p. 312-313).

⁵⁷ Esta es la forma habitual, aunque diferente en su proceder con respecto a otras *nósoi*, ya que el *phármakon* no se administra a la víctima sino al amor no correspondido con la intención de ganarse su afecto. Cf. MCNAMARA (2016, p. 316).

⁵⁸ Cf. MCNAMARA (2016, p. 315). Frente a esta etiología de éros como una aflicción procedente de los dioses, los textos filosóficos identifican su causa en una falta de simetría en los humores.

⁵⁹ Cf. BLANCO (2020, p. 29).

discurso médico,⁶⁰ lo deja en claro al referir a ella con el término *nósos*. Sabedora de este estado, Deyanira buscará rescatarlo y asegurarse su amor nuevamente. Al igual que los padecimientos de la segunda parte de la tragedia, esta *nósos* es provocada por una mujer, ataca el cuerpo del héroe y confunde su mente. También, en ambas *nósoi* la falta de lucidez tiene consecuencias destructivas que afectan a terceros (la ciudad de Ecalia y su propia familia, en la primera parte, y Licas, en la segunda).

Conclusión

En este trabajo nos propusimos explorar los elementos que alimentan la repugnancia en *Traquinias*. Es indudable que, en el episodio de lance patético del final de la pieza, las referencias a la cavidad humana hacen detonar la emoción. Como sostiene SPATHARAS (2021, p. 62), los cuerpos son motores de la repugnancia extremadamente poderosos y lo mismo puede afirmarse de los órganos internos, en especial cuando son expuestos como si fuera con un zoom. Sin embargo, como intentamos mostrar, desde el comienzo de la obra podemos identificar esta emoción, en relación con la sexualidad desmedida del protagonista. Los rasgos particulares de este héroe superviril lo convierten en el blanco ideal para padecer a *éros*. Podríamos, por lo tanto, considerar cierta reprobación en ese exceso de deseo del héroe, que en la obra identificamos a partir de la destrucción de Ecalia a la que lo lleva su pasión por Yole. No obstante, es necesario atender a las cualidades nosológicas de *éros* para identificar con claridad aspectos repugnantes asociados a él. Así, por ejemplo, reconocimos elementos propios del

⁶⁰ COLLINGE (1962, p. 47) distingue a SÓFOCLES, en el campo de la medicina, con el calificativo de *insider*, frente a los otros trágicos, y sostiene que no hay necesidad de considerar palabras médicas usadas por él en un sentido ajeno a ese campo disciplinar. Incluso, registra términos usados con esta perspectiva que no se encuentran fuera del corpus sofocleo y los escritos médicos.

lenguaje médico como síntomas, tratamientos y causas.

Ahora bien, como observamos al inicio, lo más característico de la repugnancia es la amenaza de contaminación. Sin embargo, es importante subrayar que nada sugiere, ni en *Traquinias* ni en las fuentes que recogen esta representación de éros como enfermedad, que se trata de un malestar que pueda contagiarse. Podemos concluir, por lo tanto, que la repugnancia queda asociada a éros a partir de las dolencias en el cuerpo de su víctima. El texto no da sobrados detalles en lo inmediato de esos efectos del deseo amoroso del héroe; al fin y al cabo, eran célebremente conocidos. De todas formas, una vez que Heracles se coloque el péplos conoceremos en profundidad hasta dónde llega lo que puede sucederle a un cuerpo cuando es víctima de éros. De esta manera, Sófocles vincula a sus protagonistas mediante el deseo amoroso y sus consecuencias y enlaza, de manera magistral, las desventuras de ambos.

FUENTE

LLOYD-JONES, Hugh & WILSON, Nigel Guy (eds.). *Sophocles fabulae*. Oxford: **University Press**, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

AHMED, Sara. "La performatividad de la repugnancia". En: **AHMED**, Sara. *La política cultural de las emociones*, México, 2014, p. 133-159.

ALLAN, William. The body in mind: Medical imagery in Sophocles. **Hermes**. Stuttgart, 142, 3, p. 260-278, 2014.

BENDLIN, Andreas. Purity and Pollution. En: OGDEN, Daniel (ed.). *A Companion to Greek religion*. Malden/Oxford/Carlton: **Blackwell Publishing**, 2007, p. 178-189.

BIGGS, Penelope. The disease theme in Sophocles' *Ajax*, *Philoctetes* and *Trachiniae*. **CP**. 61, 4, p. 223-235, 1962.

BLANCO, Chiara. Heracles' Itch: An Analysis of the First Case of Male Uterine Displacement in Greek Literature. **CQ**. 70, 1, p. 27-42, 2020.

CALAME, Claude. *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid:

Akal, 1992.

COLLINGE, Neville Edgar. Medical terms and clinical attitudes in the tragedians. **BICS**. 9, p. 43-55, 1962.

FIGARI, Carlos. Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación. En: FIGARI, Carlos y SCRIBANO, Adrián (eds.). *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: **Clacso**, 2009, p. 131-139.

LATEINER, Donald y SPATHARAS, Dimos. *The Ancient Emotion of Disgust*. Oxford: **University Press**, 2017.

LORAU, Nicole. Heracles: el supervarón y lo femenino. En LORAU, Nicole. *La experiencia de Tiresias*. Buenos Aires: Biblos, 1989, p. 143-169.

MILLER, William Ian. *Anatomía del asco*. Madrid: **Taurus**, 1998.

NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: **Katz**, 2006.

NUSSBAUM, Martha. El asco motivado por el miedo: la política de la exclusión. En: NUSSBAUM, Martha. *La monarquía del miedo*, Barcelona: **Planeta**, 2019, p. 123-160.

ROZIN, Paul & FALLON, April. A perspective on disgust. **Psychological Review**. 94, 1, p. 23-41, 1987.

SEGAL, Charles. The Hydra's Nursling: Image and Action in the *Trachiniae*. *L'antiquité classique*. 44, 2, p. 612-617, 1975.

SPATHARAS, Dimos. Projective disgust and its uses in Ancient Greece. En: CHANIOTIS, Angelos (ed.). *Unveiling emotions III: arousal, display, and performance of emotions in the Greek world*. Stuttgart: **Franz Steiner Verlag**, 2021, p. 33-73.

VERNANT, Jean Pierre. Un, dos, tres: Eros. En: VERNANT, Jean Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: **Paidós**, 2001, p. 149-165.

EL SERMÓN DE LOS CAMINOS QUE SE BIFURCAN: METÁFORAS CORPORALES Y SENSORIALES EN *SOBRE ABRAHÁN DE AMBROSIO DE MILÁN*

THE SERMON OF FORKING PATHS: BODILY AND SENSORY METAPHORS IN *DE ABRAHAM* BY AMBROSE OF MILAN

Lidia Raquel Miranda⁶¹

Artigo recebido em 15 de maio de 2023
Artigo aceito em 01 de junho de 2023

Resumo: En *Sobre Abrahán* Ambrosio de Milán somete a un doble tratamiento retórico el contenido narrativo de la vida de Abrahán, en el que las metáforas corporales y sensoriales constituyen la vía de confluencia de la intención pastoral del primer libro y la exegética del segundo. Gracias al despliegue metafórico, especialmente en torno a la idea de camino, las dos interpretaciones convergen en un único sentido, el valor cristiano de la vida y las cualidades de la correcta elección que debe hacer el hombre que quiere salvarse. Por ello el sermón se dirige a todos: ya se trate de cristianos en formación o de intelectos educados, la palabra de Ambrosio se concentra en significados certeros e incontrastables del modelo corpo-sensorial humano y en ello radica la eficacia de su mensaje.

Palavra-chave: Camino. Cuerpo. Metáfora. Retórica. Sentidos

⁶¹ ORCID 0000-0002-7744-0210. Doctora en Letras y Posdoctora en Ciencias Sociales. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Profesora Titular de Literatura Española I en la Universidad Nacional de La Pampa. Directora de los proyectos de investigación "El cuerpo es el mensaje. Recreación corporal y sensorial de la Edad Media en producciones ficcionales contemporáneas" (en el CONICET, código 11220210100445CO) y "Persona, personae. La metáfora corporal y la representación discursiva de la persona en el seno de las instituciones" (en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa) y codirectora de "Cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media (I)" (en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata). E-mail: mirandaraq@gmail.com.

Abstract: In *De Abraham* Ambrose of Milan submits the narrative content of Abraham's life to a double rhetorical treatment, in which the bodily and sensory metaphors constitute the path of confluence between the pastoral intention of the first book and the exegetical one of the second. Thanks to the metaphorical deployment, especially around the idea of the path, the two interpretations converge in a single sense, the Christian value of life and the qualities of the correct choice that the man who wants to be saved must make. For this reason, the sermon is addressed to everyone: whether they are Christians in formation or educated intellectuals, Ambrose's discourse focuses on certain and incontrovertible meanings of the human corporeal-sensory model and therein lies the effectiveness of his message.

Keyword: Path. Body. Metaphor. Rhetoric. Senses

Abrahán y el filo de la navaja

La vida de Abrahán se narra en Gn 2,26-17,5 y referencias a él se encuentran en Ex 2, 24, Hch 7, 2-8, Rm 4 y Heb 2, 6, 7 y 11, pasajes en los que es descrito como un hombre de gran fe y como un ser humano que estuvo dispuesto a hacer lo que fuera necesario para sobrellevar el peligro o la dificultad. Su vida entera estuvo apuntalada por su fe en la voluntad de Dios, una fe que, frecuentemente puesta a prueba, fue inquebrantable en su fortaleza.

Venerado en el cristianismo, el judaísmo y el islamismo, la imagen de Abrahán difiere en los tres credos, pero también hay considerables superposiciones en los atributos que cada uno le asigna. Para los judíos, Abrahán es el primero de los patriarcas y quien fundó el monoteísmo hebreo. Al destruir los ídolos, se manifestó como creyente en un solo Dios y en rechazo de los falsos cultos. Para los cristianos, representa el modelo de obediencia y fe, marco en el que el sacrificio de su hijo Isaac es generalmente visto como una prefiguración del de Cristo en la cruz, porque así como Abrahán estuvo dispuesto a inmolar a su propio hijo, Dios Padre sacrificó al suyo en el Gólgota. Su pródiga hospitalidad y la fuerza de sus creencias hacen de Abrahán un modelo para las sucesivas

generaciones en la Iglesia. Por su parte, los musulmanes consideran a Abrahán (o Ibrahim) como el Padre del Islam y lo celebran como un profeta y apóstol y, una vez más, su inflexible fe se encuentra en el centro de su veneración. También es caracterizado como una persona compasiva y cariñosa, en la posición moral más alta y un ejemplo de vida a seguir. La fe musulmana además lo reconoce como un hombre de gran sabiduría y conocimiento, para la cual el sacrificio de Isaac también es fundamental aunque, a diferencia del judaísmo y el cristianismo, el Islam cree que el hijo era consciente de la necesidad que tenía Abrahán de sacrificarlo y estaba dispuesto a morir (HOURIHANE, 2013), aunque a último momento, el joven, que se asume generalmente como Ismael y no como Isaac, fue reemplazado por un carnero, una oveja o una cabra.

Las primeras representaciones de Abrahán corresponden al cristianismo temprano, que las ubica en sarcófagos, en catacumbas, en artículos de vidrio y en manuscritos. Las escenas más populares en esta primera etapa cristiana son las de Abrahán con los tres ángeles, que destaca el tema de la hospitalidad –también relevante en el arte judío–, y el sacrificio de Isaac: ambas permanecieron en el primer lugar del repertorio visual referido al patriarca durante toda la Edad Media, especialmente la segunda mencionada, seguidas en orden de preferencia por la imagen del seno de Abrahán, que se vincula con la del paraíso. Otros episodios de su vida aparecen de manera ocasional y algunos, directamente, carecieron de popularidad. Usualmente representado como un hombre maduro, de larga, blanca y ondeada barba, el signo elegido con más frecuencia para identificar a Abrahán es el cuchillo con el que iba a sacrificar a Isaac (HOURIHANE, 2013).

No es casual que aluda aquí a la navaja de Abrahán. En el segundo libro de *Sobre Abrahán*, sermón⁶² que ocupará las reflexiones de estas páginas, Ambrosio de Milán sostiene que “la espada está afilada por los dos lados” (*ex utraque parte acuta est acies gladii*, AMBROSIO, *Sobre Abrahán* II, 1,1) y que, por lo tanto, se la puede usar de un lado o de otro. La imagen, de raigambre paulina, le sirve como analogía para explicar que la palabra de Dios es más cortante aún que las más filosas hojas y que, por ello, puede penetrar hasta el alma: “Hacia cualquier parte que la dirijas, la encuentras dispuesta y adaptada para atravesar el alma del que lee para revelar los misterios de las Escrituras proféticas” (*verbum Dei, quod est acutis omni gladio acutissimo, penetrans usque ad divisionem animae, quocumque converteris, paratum invenies et opportunum, ut animam legentis pertranseat ad revelandum propheticarum Scripturarum aenigmata*, AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II, 1,1). El obispo se propone, en la segunda parte de su sermón, examinar en profundidad la historia de Abrahán para alcanzar un sentido más alto, en términos filosóficos, en la explicación y comprensión del progreso de la virtud ideal que simboliza el patriarca. Ciertamente, esta sección se contrapone al tratamiento moral, sencillo y pastoral del primer libro, que está destinado a proveer enseñanzas relacionadas con el comportamiento humano a una audiencia de catecúmenos, en un marco homilético (TINEO TINEO, 2015).

A partir de esta breve presentación, adelanto el objetivo de este trabajo. Dado el doble tratamiento al que se somete el contenido

⁶² Aunque no se evidencia en el uso común, existe una diferencia teórica entre homilía y sermón en función del tópico a que se aboquen: la primera está dedicada fundamentalmente a un texto que le sirve de fuente, mientras que el segundo está consagrado a un tema moral o espiritual (RÉGENT-SUSINI, 2009). En este artículo, sin embargo, uso ‘homilía’, ‘sermón’ y ‘tratado’ con valor semántico equivalente al considerar que todas son formas de la oratoria sagrada definidas por la relación comunicativa entre el predicador/comentarista, otras voces integradas en el texto y un auditorio al que se desea instruir o persuadir con fines morales.

narrativo de la vida de Abrahán, procuraré registrar las metáforas corporales y sensoriales en ambos libros del tratado *Sobre Abrahán* del obispo milanés y analizar su alcance y funcionalidad en relación con la intencionalidad pastoral, por un lado, y exegética, por el otro, que posee el texto.

El camino y los dos caminos

Abram (con el significado de “padre glorificado”⁶³), después llamado Abraham o Abrahán (con el sentido de “padre de una gran multitud”⁶⁴) (Gn 17,5), era hijo de Taré, descendiente de Noé a través de Sem, hermano de Nacor y Harán, esposo de Sarai (más tarde, Sara) y tío de Lot. Nació en Ur, Caldea, y murió en Jarán.

Abrahán dejó Ur en Mesopotamia para fundar una nueva nación como Dios había ordenado. Viajó a Canáan (Gn 12, 1) y se asentó en Jarán. Construyó en Mambré un altar dedicado a Dios y siguió su camino por el desierto. El patriarca, que llegó a ser un próspero pastor aunque era un hombre septuagenario⁶⁵, recibió la promesa divina de que su descendencia sería un gran pueblo. A pesar de todos estos viajes, Abrahán estaba todavía destinado a nuevos desplazamientos: dejó Canáan antes de que llegara la hambruna y llevó a su esposa y familia a Egipto. Allí, mintió acerca de la identidad de Sara, al presentarla como su hermana soltera, cuando el faraón manifestó deseo por ella. El engaño de Abrahán y la lujuria del faraón trajeron pestilencia y enfermedad por

⁶³ La traducción habitual de este antiguo nombre del patriarca, mantenido por la tradición sacerdotal, es “Dios omnipotente”, aunque como es dudoso se ha propuesto también “Dios de la Montaña” o “Dios de la Estepa”. En todo caso, consiste en una apelación divina traída desde la Alta Mesopotamia por los antepasados (UBIETA, 1981).

⁶⁴ Abram y Abraham posiblemente sean dos formas dialectales del mismo nombre, ambas con la significación de “grande en cuanto a su padre” o “de noble linaje”. La variación obedece a la necesidad de marcar el cambio de destino, ya que en el pensamiento antiguo el nombre de una persona no solo la designaba sino que también determinaba su condición y naturaleza (UBIETA, 1981).

⁶⁵ La leyenda bíblica presenta a Abrahán como un “líder opulento de hábitos seminómades” que está a la cabeza de un sistema económico de ganadería trashumante (ALESSO, 2022, 15).

lo que este último decidió que Sara debía volver intacta con su esposo. Al regresar de Egipto, Abrahán salvó a Lot de la prisión de Codorlaomor, rey de Elam, y fue ungido por Melquisedec, rey de Salem.

A pedido de su esposa Sara, Abrahán durmió con su sierva Agar, quien concibió a Ismael. A la edad de 99 años, Dios le anunció al patriarca que sería nuevamente padre y un año después Sara dio a luz a Isaac. La vida de Abrahán se caracteriza por una serie de pruebas, muchas de las cuales fueron auto-infligidas, como cuando mintió por segunda vez sobre la identidad de Sara, esta vez al rey Abimelec, quien también expresó deseo por ella a causa de su belleza. Pero la mayor prueba llegó cuando Dios le ordenó sacrificar a su hijo Isaac, aunque cuando estaba a punto de matarlo, Dios intervino y colocó un carnero en lugar del muchacho. Abrahán murió a la edad de 175 años y fue sepultado junto a Sara en la caverna de Macpela o Tumba de los Patriarcas (Gn 25, 9).

La historia bíblica de Abrahán, antes sintetizada, lo muestra como un gran creyente bajo la figura del eterno caminante⁶⁶. Su peregrinar parece no tener fin pues las promesas divinas tardan en cumplirse: no podía poseer la tierra, no lograba tener descendientes y estuvo en peligro varias veces. Sin embargo, su esperanza no se acobardó y la fe le fue finalmente reconocida por Dios. Esa confianza y esa constancia, junto a los obstáculos de la vida, se expresan metafóricamente en las ideas del camino y del hombre que camina, las cuales tendrán relevante pervivencia como motivo religioso y estético en la literatura posterior, incluso sin alusión directa a Abrahán como ocurre en numerosas obras del período medieval.

⁶⁶ Su representación no se despliega, empero, sin claroscuros, como demuestran sus orígenes politeístas y la entrega (no consumada) de su esposa a otros hombres, entre otros hechos poco edificantes.

Ambrosio es uno de los primeros autores cristianos que juzgaron la salida de Caldea en busca de la tierra prometida como un ejemplo del camino de purificación que todo cristiano debe emprender hasta llegar a Dios. En su sermón *Sobre Abrahán*, ese tránsito es elucidado, como ya indiqué, en dos libros con alcances retóricos distintos que exigen procesos interpretativos diferentes, los cuales se justifican por la diversa naturaleza de los auditorios apuntados. Mientras el primer libro está destinado a los aspirantes al bautismo, a quienes el obispo desea ofrecer un modelo de vida cristiana; el segundo se dirige a un público más preparado, a quien propone una hermenéutica alegórica y plantea problemas filosóficos de la historia bíblica, relacionados con el pensamiento neotestamentario y el patrístico (TINEO TINEO, 2015). Es así que el tema del camino⁶⁷ se ofrece en este sermón a la exegesis mediante dos vías de acceso, dos viajes interpretativos con metas y recursos discursivos particulares.

En cualquier caso, la base exegética de ambos libros se asienta en la necesidad de no leer la vida de Abrahán de manera literal, dado que la permanencia en la superficie de la letra, en su mera carnalidad, puede llevar al error de comprensión y, por ende, extraviar al lector, esto es a hacerle perder el rumbo.

En tal sentido, ante el riesgo de la mala interpretación, las dos lecturas que propone Ambrosio se conciben como alegóricas pero también como institucionalizadas. En ellas, al igual que en sus otros tratados homiléticos, la guía hermenéutica es asumida por el mismo autor, que se instituye, en el marco de la Iglesia, como la instancia capaz

⁶⁷ No es original de Ambrosio el uso de la idea de camino para transmitir, por vía metafórica, nociones o enseñanzas relacionadas con el accionar humano. De hecho, en el Génesis el camino y la posibilidad de equivocarlo o perderlo se halla en la base de la noción que, en el cristianismo, se entenderá como pecado (MIRANDA, 2009 y 2017).

de comprender la espiritualidad de la palabra bíblica, explicarla y promoverla, tanto en el plano moral como en el teológico.

La dualidad que manifiesta el texto en el plano enunciativo –los dos libros, las dos lecturas, las dos interpretaciones, en síntesis: los dos caminos que se bifurcan a partir de una misma materia narrativa– constituye una variante de la práctica retórica de Ambrosio que, en general, plantea dos estratos, ya sea complementarios u opuestos, como empresa interpretativa y que abre el camino –permítaseme otra vez la metáfora– al análisis literario, ya que

Literary texts, on the one hand, are characterised by their autonomization from the problems they treat, leading to a rhetoricalization of these problems to which no literal ready-made substitute can correspond. Ideology is the cause of such treatment. An ideology must be able to answer all questions with which it is confronted. This is clearly impossible. The questions it must deal with are treated as rhetorical with respect to the available or derivable “answers” of ideology in question. This, in turn, implies that one needs a *medium* (or mediator) that transforms a non-rhetorical or real question into a rhetorical one. The expression of the rhetorical problem can then have a literal counterpart in the ideology. This process of mediatization is called fiction. (MEYER, 1983, 5).

En *El paraíso*, en *Caín y Abel* y en *Noé* la dualidad aludida se reconoce en el uso del comentario continuo junto al método zetemático de preguntas y respuestas, modalidades que fluctúan en los textos sin transiciones obvias (MIRANDA, 2013 y 2019). En el caso de *Sobre Abrahán*, la doble enunciación está claramente establecida en dos unidades independientes, cada uno de los libros del sermón, que contienen la lectura pastoral y la lectura filosófica, respectivamente.

Metáforas corporales y sensoriales para la confluencia

Es necesario hacer notar que, a pesar de esas diferencias entre los dos libros de *Sobre Abrahán*, en ambas partes los recursos más usados para conducir la interpretación de la historia del patriarca son las metáforas corporales y sensoriales. Tanto para quienes requieren una

explicación pedagógica como para quienes poseen un entendimiento capaz de alcanzar el “sentido más alto (*altiora sensum*) (...) y explicar el progreso de la virtud ideal” (*virtutis formae quemdam processus explicare*, AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,1), la certeza de lo necesario e irrefutable que es la vida biológica para el desarrollo de cualquier otro espacio humano (relacional, moral e intelectual) conduce a Ambrosio a utilizar la metáfora senso-corporal como instrumento privilegiado de referencia al ámbito incorpóreo que corresponde al alma y la mente⁶⁸.

En efecto, la metaforización interviene decisivamente, a través de la facultad de crear semejanzas, en la construcción de la capacidad perceptiva, a través de la cual el texto ofrece al auditorio imágenes conocidas o reconocibles para un adecuado conocimiento del mundo, la vida y el marco institucional en que todo accionar cristiano debe ocurrir. Así, a través del recurso retórico y cognitivo de la metáfora corporal y sensorial las dos modulaciones exegéticas practicadas en el sermón, esos dos caminos que se bifurcan, logran confluir para un objetivo común: el de compatibilizar en dichas figuras las dimensiones humanas que, pese a su naturaleza diferente y a menudo en tensión opositiva, constituyen la extraordinaria condición que determina al ser humano.

⁶⁸ La introducción, gracias al contacto de Ambrosio con la cultura neotestamentaria (PIZZOLATO, 2013), de la mente en el conjunto psicofísico que define al ser humano transforma el sistema binario de cuerpo/alma (como postulaba Filón de Alejandría, por ejemplo) en tripartito (mente-alma/cuerpo), aunque la correspondencia mente-alma permite igualmente oponerlas al cuerpo en una relación de positivo/negativo. La mente y el alma no son lo mismo, pero no es sencillo comprender los alcances particulares de cada noción en los textos de Ambrosio. En el caso de *Sobre Abrahán* la idea de alma se registra principalmente en el Libro I y la de mente, en el Libro II: esto puede deberse a que ‘alma’ tiene una connotación espiritual y ‘mente’, una intelectual, con lo cual la elección de cada concepto estaría en consonancia con las perspectivas exegéticas que caracterizan a cada una de las partes del sermón.

La definición más habitual de metáfora sostiene que se trata de una expresión lingüística en la que un vocablo o un grupo de vocablos son transferidos de un contexto semántico a otro y usados como imagen. En esa perspectiva, para LAUSBERG (1966-1968), la metáfora (*translatio; metaphorá*) configura el cambio de un *verbum proprium* por otro cuya significación mantiene con la del término sustituido una relación de copia o similitud. Desde esta perspectiva, la metáfora es el resultado explícito de una comparación implícita.

En tanto instrumento mental ineludible en la construcción de las representaciones, no solo aquellas que poseen un valor estético y corresponden al espacio literario, sino también las que aparecen en otro tipo de discursos comprometidos con valores como la búsqueda de la verdad o la descripción de la realidad, en la actualidad la metáfora no es considerada solo como un fenómeno puramente lingüístico, sino también como parte relevante del terreno de la experiencia cotidiana y del flujo de la imaginación simbólica. Esta posición libera a la figura de los límites de la palabra y la conduce hacia un campo de estudio más extenso y significativo, tal como postula RICŒUR (2010) cuando afirma que la teoría de la metáfora ofrece la posibilidad de relacionar la imaginación con cierto uso del lenguaje y ver allí la innovación semántica, que es lo que caracteriza el uso metafórico del lenguaje, óptica que desplaza la atención de los problemas del cambio de sentido, en el plano de la simple denominación, hacia los problemas de reestructuración de los campos semánticos, en el plano del uso predicativo.

En este marco, analizaré a continuación algunos ejemplos del campo semántico corporal y sensorial, en especial los relacionados con

la noción de camino, en la enunciación metafórica⁶⁹ de cada libro de *Sobre Abrahán* con la finalidad de registrar acuerdos y diferencias en su formulación retórica y en sus alcances significantes.

La imagen del camino es la metáfora corpo-sensorial por antonomasia porque la duración del viaje y la medida del mundo son establecidas por el cuerpo, el deseo y la vivencia del caminante. Ciertamente, caminar constituye una apertura al mundo, posibilidad que solo ofrece el movimiento corporal asociado con la inmensidad espacial.

La experiencia de caminar descentra el yo y restituye el mundo, inscribiendo así de pleno al ser humano en unos límites que le recuerdan su fragilidad a la vez que su fuerza. Es por tanto una actividad antropológica por excelencia, ya que moviliza permanentemente la tendencia del hombre por comprender, por encontrar su lugar en el seno del mundo, por interrogarse acerca de aquello que fundamenta su vínculo con los demás. (LE BRETON, 2021a, 87)

Con estas apreciaciones del autor francés parece coincidir Ambrosio de Milán cuando explica en el Libro I de *Sobre Abrahán* las motivaciones y sentidos del viaje que Dios le ordenó al patriarca:

Abrahán llevó consigo a su sobrino, porque se le había dicho: vete de tu tierra; examinemos ahora si “salir de su tierra” (*exire de terra sua*) no significa salir de esta tierra (*hujus terrae*), esto es de la morada de nuestro cuerpo (*de corporis nostri*) (...); salir de los encantos y placeres corporales (*de illecebris et delectationibus corporalibus*), que, según ha dicho, son como consanguíneos (*cognatas*) de nuestra alma, la cual necesariamente sufre juntamente con el cuerpo, mientras permanece estrechamente unida a él (*coligata vinculo adhaeret*).

Por eso debemos salir de nuestra manera terrena de vivir (*exire de conversatione terrena*), de los placeres mundanos, de las costumbres y las acciones de la vida pasada, de tal modo que, no solo cambiemos de lugar, sino que cambiemos nosotros mismos. Si deseamos unirnos a Cristo, dejemos las cosas corruptibles (*corruptibilia*). En nosotros las cosas corruptibles, sometidas a las pasiones del cuerpo (*passionibus corporalibus*), son la carne, el placer (*delectatio*), la voz (*vox*). Por la palabra voz entendemos las pasiones (*per vocem autem passiones*

⁶⁹ El concepto de “enunciación metafórica” (RICŒUR, 2010, 201) remite apropiadamente al conflicto de campos semánticos en procura de una nueva afinidad que implica la metáfora y evita pensar solamente en nombres empleados metafóricamente.

intelligimus). Por eso el hombre justo debe distinguir y separar lo racional de su alma del elemento irracional, dado que nuestra alma es *dimerés*, esto es, dividida en dos partes, compuesta de un elemento racional y de otro irracional, del que forman parte la carne, los halagos del placer corporal y las demás pasiones del cuerpo. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,4)

En la cita anterior los elementos lingüísticos que sobresalen son las formas verbales 'salir' y 'vete' que tienen carácter deíctico⁷⁰ y señalan el movimiento de apartamiento del lugar en el que el actante de la acción se encuentra –su propia tierra–. Metafóricamente, ese lugar es el espacio corporal de la existencia, el que Dios exige abandonar, dejar atrás, para llegar al espacio espiritual de la virtud. Resulta muy demostrativa de la fuerza imaginística del cuerpo la idea de consanguinidad aplicada en el párrafo a la relación del alma y los “encantos y placeres corporales” puesto que ilustra dicho vínculo como intrínseco y, fundamentalmente, como insoluble. Es así que en esta argumentación, paradójicamente, la renuncia a ese lugar anterior se presenta como imposible: el camino ciertamente promete un cambio, pero no la aniquilación del cuerpo sino una nueva sensorialidad que promueva en el viajero una introspección acerca de sí mismo, su relación con la naturaleza, con los otros y con la divinidad.

El autor se mantiene en la misma línea argumental al describir seguidamente como “cosas corruptibles”, es decir pasajeras y susceptibles de echarse a perder, a todo aquello sujeto a las pasiones del cuerpo: la carne, el placer y la voz. Al igual que en el camino, en la vida corporal toda posibilidad de duración se evapora, todo es efímero y es precisamente lo circunstancial lo que puede atentar contra el objetivo, que es llegar a la tierra prometida. Desde esta perspectiva, el texto

⁷⁰ Los deícticos son unidades subjetivas de la lengua ya que exigen, para comprender su funcionamiento semántico-referencial, que se tengan en cuenta los elementos constitutivos de la situación de enunciación (KERBRAT-ORECCHIONI, 1997). En el caso de la orden de Dios de salir, de irse de su tierra, dichos elementos son la tierra (Ur) y Abrahán y, por ende, los verbos indican el alejamiento del sujeto de ese punto espacial.

concibe a la voz separada de la palabra –a diferencia del enfoque del Libro II, como veremos–, como una “sutil emisión del cuerpo” que es volátil y que “atraviesa los límites del cuerpo para disolverse en el espacio y no deja rastro en la mente del interlocutor (...). No tiene peso, pero puede cambiar el mundo, trastocarlo para bien o para mal” (LE BRETON, 2021b, 5). Así descrita, no queda duda de que la voz es un elemento corruptible y perteneciente a la parte no racional de la persona.

Puesto en camino, atravesó el país hasta el lugar de Siquem, que en la traducción latina significa “hombro” o “cuello”. Con este significado vemos que se ha ejecutado lo mandado, pues un poco más adelante encontramos escrito: ofreció su lomo a la carga. (...) Allí se le apareció el Señor y le dijo: A tu descendencia le daré esta tierra.

(...) puso su tienda no en el valle, sino en el monte (*in monte*), porque Dios es Dios de los montes, no de los valles. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,5)

El viaje se presenta como opuesto a la casa y a la tranquilidad de la residencia, ya que entraña agobio, fatiga y trabajo en sus diferentes hitos: el camino impone una carga al cuerpo, como sostiene el texto, que puede hacerlo caer, desplomarse, hundirse. Esta idea de abatimiento se expresa en la imagen del valle, que es una depresión de la superficie espacial: afortunadamente, para el final del viaje, ofrece Dios a Abrahán una nueva casa en el monte, el lugar elevado que está al cabo del camino.

El atleta del Señor se ejercita (*Exercetur athleta Dei*) y se fortalece en la adversidad. Caminó por el desierto, padeció hambre, bajó (*descendit*) a Egipto. Sabía que en Egipto estaban muy extendidos el libertinaje de los jóvenes (*lascivam esse juvenum*), la lujuria (*luxuriam*), la codicia insolente (*petulantem cupiditatem*), el desenfreno de los placeres (*voluptatum intemperantiam*). (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,6)

Es por ello que Ambrosio presenta al caminante como un atleta, una persona consustanciada con la actividad física regular para desarrollar y mantener un cuerpo vigoroso pero, como se trata de un atleta “del Señor”, su ejercicio excede lo personal y corporal para

abarcar lo espiritual y virtuoso. Su práctica física se manifiesta en la metáfora del camino en forma de acciones corporales que implican padecimiento: caminar en terreno agreste, sufrir hambre, ‘bajar’ al nivel de las pasiones. Nuevamente un verbo deíctico de movimiento establece el parámetro moral para simbolizar los lugares: si bien ‘bajar’ se puede entender como un trayecto geográfico norte-sur (de Siquem a Egipto), en la perspectiva alegórica significa el descenso de una posición superior, más elevada en cuanto a valores, a una inferior. En efecto, Egipto es asimilado expresamente al libertinaje, la lujuria, la codicia y los placeres.

[A la hora de dividir los bienes para evitar las desavenencias entre los pastores, Abrahán] ofreció a Lot la elección. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,13)

Lot eligió la parte agradable [y no la útil] (...). Por esto, también Lot pagó el precio de la decisión más débil, engañado (...) por la codicia de lo agradable (*amoenitatis invidia deceptus*), de tal manera que él también fue llevado como prisionero (*captivus*), pues por culpa de la iniquidad, que hace esclavos, se había alejado de la parte mejor y había elegido la parte de los más escandalosos; en efecto, Sodoma es la lujuria y el libertinaje. Por esto mismo Lot quiere decir, en su traducción latina, “alejamiento” (*declinatio*), porque quien elige los vicios es el que se desvía de la virtud y abandona la equidad. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,14)

También Sodoma, el lugar elegido por Lot, es analogado a la lujuria y el libertinaje, pasiones que, con la ilusión del encanto, atrapan y esclavizan a los débiles y los alejan de la virtud: aquí, una vez más, la noción de movimiento espacial se pone al servicio del sentido moral y permite contraponer a Abrahán y a Lot en función de su cercanía o “alejamiento” de la virtud y el recto camino propuesto por Dios. La integridad del patriarca se resume en su prudencia, su justicia, su caridad, su castidad y su hospitalidad, ejercicio este último de generosidad de gran importancia para Ambrosio porque impacta directamente en él como figura relevante de la Iglesia y en su misión pastoral:

(...) esta virtud la debe tener ante todo el obispo, quien debe estar dispuesto a acoger al que llega, ir al encuentro, examinar

los caminos, acercar al que no pregunta y retener al que quiere ir a otra parte. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,32).

[Abrahán] Se apresura a correr al encuentro [de tres hombres] (...) Aprende, pues, cuán solícito debes ser, para que puedas adelantarte al huésped, para que nadie se te adelante y te quite la posibilidad de cumplir una buena acción. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,33).

La hospitalidad es una buena cosa (*bona est hospitalitas*) y tiene su recompensa [humana y divina]. (...) en esta habitación terrena todos somos huéspedes; pues allí, durante un cierto tiempo, encontramos hospitalidad: cambiamos de residencia apresuradamente. (...)

Además, también mientras vivimos con este cuerpo (*in hoc corpore sitis*), con frecuencia surge la necesidad de viajar (*peregrinandi necessitas*). Por eso, lo que has negado a otros, tú mismo lo decides contra ti, y te mostrarás digno de aquello que has ofrecido a los otros. Si todos hubieran decidido no acoger a los huéspedes, ¿dónde encontrarían reposo los que van de viaje? Entonces, tendremos que dejar las habitaciones de los hombres (*humanis habitaculis*) para buscar los escondrijos de las fieras, las madrigueras de los animales salvajes. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, I 1,34)

El texto del sermón enumera las acciones que integran el proceso de hospitalidad, forma de reciprocidad del mundo antiguo que implicaba recibir a un forastero y considerarlo en términos de paz: ir a su encuentro y ofrecer comodidad y acogida en el propio hogar a un caminante refleja la piedad y la nobleza del anfitrión, pues la hospitalidad implica un momento de remanso en el atribulado tránsito de quien recorre tierras extrañas. El carácter retributivo de la hospitalidad está expresamente presentado en el párrafo y define la condición humana: ciertamente, quien no es capaz de acoger a los viajeros debe considerarse directamente como una fiera, un animal salvaje, un ser, en definitiva, sin alma.

El párrafo continúa con la proyección de la idea del camino al viaje espiritual de la persona hacia la virtud planteado antes, pero también contiene una alusión a la frecuencia de los viajes en la vida de este mundo, presentada como una "habitación terrena" que no es otra

que el cuerpo humano, diferente del de otros animales que no practican la institución de la acogida.⁷¹

Veamos ahora las imágenes que ofrece la metaforización en el Libro II de *Sobre Abrahán*.

[En *El paraíso*] se describía cómo del estado de total felicidad, y por así decir, natural satisfacción en el ejercicio de las virtudes, engañado por los sentidos y seducido por el placer (*amoenitate per circumscriptionem sensus, et delectationis illecebram*), el hombre se ha ido deslizando hacia la culpa (*refluxus ad culpam*); aquí, en cambio, se nos permite observar el progreso de la mente.

Pues el legislador ha actuado tan cuidadosamente que, como nos ha demostrado la caída de la mente (*lapsus mentis*), para que evitásemos las sendas del pecado (*errores caveremus semitas*), nos ha mostrado también el progreso de la mente y su vuelta, en cierto sentido, a la condición precedente, a fin de que pudiéramos conocer cómo la mente que se ha corrompido puede volver a su forma original. (...) Abrahán representa la mente.

En efecto, Abrahán significa también tránsito (*transitus dicitur*). Por eso, con el fin de que la inteligencia, que en Adán se había dejado conducir totalmente hacia el placer y los atractivos corporales (*delectationi et illecebris corporalibus*), se volviese hacia la forma ideal de la virtud, se nos ha propuesto a un hombre sabio como ejemplo a imitar. Porque Abrahán según los hebreos y según los latinos significa padre (*pater dicitur est*), en el sentido de que la mente, con la autoridad, el juicio y la solicitud de un padre, gobierna el hombre entero (*totum gubernet hominem*). (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,1)

Muchos elementos simbólicos se registran en la cita precedente, lo cuales además remiten a imágenes ya empleadas por Ambrosio en sus demás tratados exegéticos. En primer lugar, es necesario marcar el contrapunto realizado entre *El paraíso* y *Sobre Abrahán*, homilías cuyos protagonistas representan la mente, la potencia masculina y superior del ser humano y opuesta a la sensibilidad: en el primer caso, Adán se “deslizó hacia la culpa”, es decir descendió al nivel de los sentidos –pecó– y, en el segundo, Abrahán con su camino emprende el regreso al lugar original,

⁷¹ Algunas bestias son hospitalarias, aunque el parágrafo no lo menciona. En ellas, especialmente las pertenecientes al mundo aviar, se detiene Ambrosio en su homilía *Hexamerón*, que análoga las aves con los seres humanos a través de la valorada costumbre de la hospitalidad.

asignado al hombre por Dios en el momento de la creación, que es el de la gracia. El tránsito que representa Abrahán constituye la esperanza de la mente corrompida de volver a la condición precedente, a la virtud. En este sentido, el patriarca es mostrado como hombre sabio –más inteligente que Adán al no dejarse arrastrar por el cuerpo y los sentidos– y buen conductor –un mejor padre, en tanto puede gobernar mejor el cuerpo que el primer padre de la humanidad–, condiciones excelentes también atribuidas a Noé en la homilía homónima.

Por lo tanto, esta mente estaba en Jarán, esto es, en las cavernas (*in cavernis*), sometida a muchas pasiones (*obnoxia variis passionibus*). Por eso se le dice: Sal de tu tierra, esto es, de tu cuerpo (*de corpore tuo*). (...) Se le dice también y de la casa de tu padre. Los sentidos del cuerpo (*corporis sensus*) están unidos a nuestra alma. En efecto, nuestra alma se divide en dos partes: la parte racional y la parte irracional. En la parte irracional están los sentidos; por eso éstos están en tu casa –se le dice–. La casa de la mente es la palabra proferida (*Domus mentis prolativum est verbum*). Porque así como el padre de familia habita en su casa y está en su poder el modo de gobernarla, así también la mente habita en nuestros discursos (*in sermonibus nostris*) y gobierna nuestras palabras (*verba nostra*) y su fuerza y sus enseñanzas se manifiestan a través de la palabra. Como el buen padre de familia es estimado desde la entrada de su casa, así también nuestra mente es valorada en base a nuestros discursos. Porque también con la modulación de la voz (*modulis vocis*) ella influye y llama. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,2)

Antes de la salida para emprender el viaje, la mente (Abrahán) estaba en la ignorancia, simbolizada en el texto con la imagen de las cavernas que aluden sensorialmente a la oscuridad, a la falta de luz y, por tanto, a la incapacidad de ver. Al igual que en Noé, el espacio cerrado y subterráneo es equivalente a las “pasiones del cuerpo y las seducciones de los sentidos” porque impiden que los ojos –metonimia de la cabeza y la mente– puedan ver y distinguir los contornos: en la oscuridad no es posible separar el bien del mal y el sujeto es engañado y llevado al error. El lugar que se debe abandonar son esa tierra y esa casa paterna que simbolizan al cuerpo, la parte humana de apego a las cosas

materiales que impide que la más elevada marche hacia la virtud, el nuevo hogar donde un buen padre gobierna a través del correcto ejercicio del discurso.

Por esto, el que quiera conseguir la perfecta purificación, que se aleje de estas tres cosas: del cuerpo, de los sentidos corporales y de la voz (*a corpore, a sensibus corporalibus, a voce*), en los cuales residen todas las pasiones del cuerpo (*omnes corporis passiones*) y las seducciones de los sentidos (*circumscriptiones sensuum*), por los cuales somos conducidos al error y engañados. En ninguna de estas tres cosas está el bien; no está en la carne (*non in carne*), por más que la escuela de Epicuro y también muchos filósofos del placer se afanen en alabar el placer del cuerpo; no está en los sentidos (*neque in sensibus*), que con frecuencia se engañan, y mucho menos el bien perfecto se encuentra en el sonido de la voz (*neque in sono vocis*), desde el momento que frecuentemente seduce al alma con cánticos engañosos; verdaderamente estas cosas son corruptibles, en cambio, el verdadero bien es incorruptible. Ésta es una certeza evidente.

Porque muerto el hombre, la carne se corrompe (*caro corrumpitur*), los sentidos perecen (*sensus pereunt*), la voz se pierde (*vox amittitur*): permanece la mente inmortal que acoge la vida incorpórea. Entonces el hombre es llamado hacia otra tierra que está llena de felicidad, donde puede contemplar, no las cosas falsas como si fueran verdaderas –como sucede en esta vida–, sino la sustancia viva de las cosas, puesto que, esclarecida aquella cierta sombra nebulosa formada (*nebulosa quadam imaginem*) por el cuerpo (*corporis*), por los sentidos (*et sensuum*) y por la voz (*et vocis*), se libera del velo corruptible y, a cara descubierta, contempla el esplendor de la vida bienaventurada. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 1,3)

Como en el Libro I, se propone a Abrahán (la mente, el buen padre) como el caminante que se aleja del cuerpo, de los sentidos y de la voz (su tierra y casa paterna), aspectos corruptibles del ser humano por su vacuidad, su fugacidad y su ilusoria apariencia. Si en las líneas anteriores estaba el discurso proferido como emblema de la razón y la adecuada gobernanza (de la casa y de la persona), aquí aparece la voz como su contraparte: la voz “expresa un universo moral, afectivo, que interfiere con la palabra como la parte sensible del cuerpo en la enunciación” (LE BRETON, 2021b, 8), es decir que se trata de un atributo cargado de

subjetividad y polisemia que, por ende, lleva al equívoco.

En síntesis, la palabra como *lógos* es espiritualidad y la voz como sonido, carnalidad.

Cuando sale de la oscuridad y del murmullo seductor, el viajante llega al sitio de la felicidad: la mente es “esclarecida”, recibe la luz, y logra distinguir los contornos materiales, que antes percibía apenas como una mera “sombra nebulosa” corporal y sensorial. Quien vivía a tientas (la mente de Adán) logra, gracias al camino, contemplar la luz y ver las cosas verdaderas (la mente de Abrahán).

Y Abrahán marchó, como se lo había dicho el Señor. (...) la Ley que dice: Caminarás al Señor tu Dios. Abrahán, pues, salió. Con él salió de las ataduras del cuerpo (*de corporis vinculis*) y de los atractivos del placer (*de illecebris delectationis*), no solo su perfección, sino la devoción de su alma y la libertad de la mente. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 2,5)

Y con él marcó Lot, esto es la “desviación” (*declinatio*). Ese es el significado del nombre de Lot, en el sentido de que, así como los caminantes que cogen un camino desconocido a menudo se equivocan, adentrándose por cualquier sendero (*eo quod ut viantes incognitam carpentes viam, semitis aliquibus saepe falluntur*), y así se alejan del camino recto (*a directo deflectant tramite*), pero todavía, si son prudentes, no se desvían, sino que, aunque con vacilación, observando los lugares circundantes, reemprenden el buen camino, de la misma manera Abrahán, aunque vacilante, aún seguía el camino de la verdad. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 2,6)

Si bien el patriarca se pone en marcha y se desprende del cuerpo y el placer para liberar su alma, otros, como le ocurrió a Adán en el inicio de los tiempos, pueden perder el rumbo, “desviarse” del recto camino: “los placeres de los sentidos hacen que nuestra mente no esté siempre enderezada y derecha, sino que algunas veces se doble para refugiarse en las cavidades del cuerpo y dentro de los escondites del placer (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 2,6)”. Ese despiste representa Lot: la inclinación del hombre a la equivocación, la vacilación intrínseca de la naturaleza humana que puede, empero, ser remediada cuando la mente vence, porque es capaz de ver en los intersticios, al cuerpo y los sentidos que están al acecho:

Y Abrahán –se dice– atravesó la región hasta el lugar de Siquén, hasta la encina alta. (...) Porque Siquén significa “hombro” o “cerviz”, lo cual es indicio de fatiga y ejercicio (*laboris et exercitationis indicium*). (...) Este árbol, en su altura y robustez, indica [alegóricamente] que el alma del santo Abrahán no podía fácilmente ser doblugada (*esse curvatam*) por las tempestades de este mundo, sino que permanecía elevada para encumbrarse desde la indagación de las cosas terrestres hacia la excelsitud del conocimiento divino. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 3,8)

De allí –dice [la Escritura]– pasó a la montaña al oriente de Bethel. La altura del monte significa el crecimiento de la devoción; subir el monte es indicio de un gran progreso. (...) como el mundo es iluminado por el sol (*diei ilumine*), así la mente será totalmente iluminada (*videtur splendescere*) por la luz de la sabiduría. Con toda propiedad se dice al oriente de Bethlem. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 3,11)

Frente a la sumisión y dobliegamiento que impone la complejidad corpo-sensorial humana, la mente tiende siempre hacia lo alto, hacia lo superior, como evidencia la cita precedente. La altura metaforizada en el texto no solo es una dimensión topográfica, una altitud, sino también, y fundamentalmente, una condición elevada, que se ilustra con la cercanía al sol, con la posibilidad de ver la luz y con la iluminación total. Esa altura y esa luz son símbolos de la parte racional del alma que permite al hombre acercarse a Dios.

Porque el aguijón (*stimulus*) de nuestra mente es nuestra carne (*caro nostra*), y sus pasiones son nuestras punzadas (*passiones ejus compunctiones sunt nostrae*). Ella misma es nuestro Egipto, esto es, nuestra carne (*caro nostra*); ella es nuestra aflicción (*afflictio*). Hasta aquí desciende (*descendit*) nuestra mente, cuando piensa en las cosas carnales (*carnalia*); pero en cambio, también asciende (*autem ascendit*), cuando anhela las invisibles. Por eso se dice también que Abrahán bajó a Egipto (*descendisse*), para ser afligido (*ut affligeretur*). (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 4,13)

Evidentemente, el cuerpo y su pulsión emocional materializan la debilidad de la mente, condición despreciable que se metaforiza en el párrafo con la imagen del aguijón, elemento punzante que pica, pincha o punza y estimula (hace mover) el cuerpo. Retoma el obispo la idea de Egipto como arquetipo de la falta de vigor moral, el descenso – como afirmaba en el Libro I – al que puede llegar la mente cuando se

somete a los apetitos carnales, que solo producen aflicción. Pero si algo bueno tienen las aflicciones es que permiten distinguir a los hombres fuertes de los débiles:

(...) las aflicciones, pues, son coronas para el hombre fuerte, para el débil son enfermedades. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 4,13)

Pero fue el hambre la que le obligó a bajar a Egipto. Porque una terrible hambre de la mente (*mentis fames*) aparece, cuando los deseos de nuestra carne (*appetentia carnis*) se desbordan, y así la mente reclama lo que es contrario a su salvación. Pues somos arrastrados hacia las estrecheces del cuerpo (*angustias corporis*), cuando se introduce poco a poco en nosotros la codicia de los bienes ajenos, la lujuria es algo agradable y en el corazón hay soberbia. Todos somos tentados. También el ánimo moderado y sobrio se doblega, baja a Egipto, esto es, a la aflicción del cuerpo. Pero baja para habitar allí temporalmente como extranjero, no para establecerse como ciudadano. (AMBROSIO, *Sobre Abrahán*, II 4,14)

Todos estamos a merced de las debilidades del cuerpo, pero cuando la que gobierna es una mente fuerte el abatimiento –la “bajada” a Egipto– es temporal y pronto vuelve el hombre al camino señalado. El hombre justo nunca se pierde totalmente, sino que tiene la capacidad de reencontrar la ruta y de reconducir sus afanes hacia la máxima virtud.

Línea de llegada

El trayecto de este trabajo llega a la meta, que fue la de registrar ejemplos de la enunciación metafórica referida al cuerpo y a los sentidos en *Sobre Abrahán*, con la finalidad de analizar la imagen del camino, metáfora antropológica y filosófica de enorme gravitación en la literatura cristiana porque remite, por un lado, a una práctica concreta de la vida cotidiana, cargada de momentos y de obstáculos que ponen a prueba al caminante, y, por el otro, simboliza la vivencia misma, tanto la de este mundo como la espiritual en busca de la virtud ideal.

Esas dos aristas de la experiencia humana procura abarcar Ambrosio de Milán con un sermón organizado en dos libros, dos partes retóricas con alcances diferentes. La primera apunta al comportamiento

moral del cristiano, al que deben aspirar los catecúmenos a los que se dirige el texto. La segunda expone el mismo problema pero con una perspectiva más intelectual, que recurre a referencias evangélicas, literarias, filosóficas y de los propios tratados ambrosianos previos. A partir, entonces, del mismo contenido narrativo – las secuencias bíblicas de la vida de Abrahán desde su salida de Caldea hasta su muerte– el autor milanés emprende su propio derrotero hermenéutico: un camino que se bifurca en dos caminos paralelos.

Sin embargo, no solo la materia histórica es común en ambos libros de *Sobre Abrahán*: también lo es el contenido imaginístico, provisto por el uso de metáforas corporales y sensoriales en cada parte: además de la idea misma de camino, las dos secciones aluden a las nociones de alejamiento y acercamiento mediante el uso de verbos de movimiento; a la oposición entre lo elevado (del alma y la mente) y lo bajo (del cuerpo y los sentidos) a través de registros topográficos; a la imagen del desvío frente a la rectitud; a lo luminoso y claro inverso a lo oscuro y nebuloso y a lo meditado de la palabra articulada frente a lo engañoso del mero sonido de la voz. Todos estos elementos metafóricos configuran campos semánticos definidos que transmiten un mensaje específico, ratificado en todo momento por las glosas del comentarista.

Gracias al despliegue metafórico los senderos divergentes de la interpretación convergen en un único sentido, el valor cristiano de la vida y las cualidades de la correcta elección que debe hacer el hombre que quiere salvarse. Así, el sermón habla a todos: ya se trate de cristianos en formación, ya de intelectos educados, la palabra de Ambrosio se concentra en significados certeros e incontrastables y en ello radica su eficacia.

En efecto, el esquema corpo-sensorial del ser humano es el causante de los conflictos que, desde el origen en el Edén, aquejan a los

cristianos, pero, al mismo tiempo, es el que permite plantearlo como problema, en el discurso, y de esa manera resolverlo. Como sostiene RICŒUR (1996, 9), el modelo del cuerpo y los sentidos es “un único referente dotado de dos series de predicados, predicados físicos y predicados psíquicos”, única instancia referencial de definición de la persona humana.

Referencias bibliográficas

Ediciones y traducciones

MIGNE, Jacques Paul. Patrología Latina. Eclessia Patres Latini. Ambrosius Medilanensis. De Abraham Libri Duo, 1862-1865. Disponible en: https://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0339-0397_Ambrosius_Mediolanensis,_Sanctus.html

TINEO TINEO, Primitivo (trad. y ed.). Ambrosio de Milán. Sobre Abrahán. Madrid: **Ciudad Nueva**, 2015.

UBIETA, José Ángel (dir). Biblia de Jerusalén. Bilbao: **Desclee de Brouwer**, 1981.

Obras

ALESSO, Marta. Dimensiones simbólicas de la Sara bíblica: del judaísmo al cristianismo. **Circe, de clásicos y modernos**, 26/1 (enero-junio), 2022, 13-36.

HOURIHANE, Colum. Abraham in Medieval Christian, Islamic and Jewish Art. Pennsylvania: **Pennsylvania State University Press**, 2013.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje. Trad. de G. Anfora y E. Gregores. Buenos Aires: **Edicial**, 1997.

LAUSBERG, Heinrich. Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura. Trad. de J. Pérez Riesco. Madrid: **Gredos**, 1966-1968.

LE BRETON, David. Elogio del caminar. Trad. de H. Castignani. Madrid: **Siruella**, 2021a.

LE BRETON, David. Estallidos de la voz. Una antropología de las voces. Trad. C. Trosman. Buenos Aires: **Topía**, 2021b.

MEYER, Michel. Meaning and reading: A philosophical Essay on Language and Literature. Amsterdam: **John Benjamins**, 1983.

MIRANDA, Lidia Raquel. ¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24. **Circe, de clásicos y modernos**, 13, 2009, 157-171.

MIRANDA, Lidia Raquel. Alcances poéticos y mecanismos persuasivos del mensaje teológico en *De paradiso* y en *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán. Aporía. **Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas**. N° 5, 2013, 19-26.

MIRANDA, Lidia Raquel. Términos metafóricos y norma moral en la exégesis alegórica de Ambrosio de Milán. En García Leal, Alfonso y Prieto Entrialgo, Clara Elena (eds.). *Latin Vulgaire-Latin Tardif XI*. Hildesheim: **Georg Olms Verlag**, 2017, 586-598.

MIRANDA, Lidia Raquel. Palabras mojadas. Representación de las pasiones y metáforas acuáticas en *Noé* de Ambrosio de Milán. **Mirabilia** 29/2, 2019, 110-130.

PIZZOLATO, Luigi Franco. *Il De Cain et Abel e la 'prima cultura' di Ambrogio*. En Passarella, Raffaele (ed.). *Ambrogio e la liturgia*. Milán: **Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni Editore**, 2013, 177-212.

REGENT-SUSINI, Anne. *L'Éloquence de la chaire. Les sermons de saint Augustin à nos jours*. Paris: **Seuil**, 2009.

RICŒUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. de A. Neira Calvo. Madrid: **Siglo Veintiuno**, 1996.

RICŒUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. de P. Corona. Buenos Aires: **Fondo de Cultura Económica**, 2010.

TINEO TINEO, Primitivo. Introducción. En Tineo Tineo, Primitivo (trad. y ed.). *Ambrosio de Milán. Sobre Abrahán*. Madrid: **Ciudad Nueva**, 2015, 7-21.

HONOR, VERGÜENZA Y SOPHROSYNE. EMOCIÓN Y SUBJETIVIDAD EN LA CONSTITUCIÓN DEL ANER POLITIKOS

HONOUR, SHAME, AND SOPHROSYNE. EMOTION AND SUBJECTIVITY IN THE CONSTITUTION OF THE ANER POLITIKOS.

María Cecilia Colombani⁷²

Artigo recebido em 18 de abril de 2023
Artigo aceito em 22 de maio de 2023

Resumen: este artículo problematizará la relación entre el honor, la vergüenza y la erótica en la política del mundo griego clásico, en el marco más amplio del análisis de las configuraciones políticas, las representaciones simbólicas y los valores afectivos.

Palabras clave: configuraciones políticas. Relaciones. Instituciones. Democracia.

Abstract: This article will problematize the relationship between honor, shame and eroticism in the politics of the classical Greek world, within the broader framework of the analysis of political configurations, symbolic representations and affective values.

Keywords: political configurations. Relationships. Institutions. Democracy

Introducción

El presente artículo problematizará la relación entre el honor y la vergüenza como emoción y la erótica política en el mundo clásico. Se trata de un intento de indagar la problematización social que implica el uso de los placeres en el escenario general del amor a los muchachos como núcleo de preocupación intensa y como plexo de emociones que

⁷² Universidad de Morón. Universidad Nacional de Mar del Plata. UBACyT. ceciliacolombani@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-6215-0499>.

el uso indebido de la gestión o administración de los placares, *chresis ton aphrodision*, acarrea como consecuencia emocional y socio política.

El campo general de investigación en que se inscribe este trabajo consiste en el análisis de las configuraciones políticas, las representaciones simbólicas y los complejos de valores afectivos que organizan el accionar de los diferentes sujetos en relación con el funcionamiento de la democracia ateniense, sus instituciones y sus prácticas (FERNÁNDEZ y GALLEGO, 2019). Así, el proyecto de la presente reflexión consiste en problematizar la relación entre el honor, la vergüenza como emoción, y la erótica política en el mundo clásico. Se trata de un intento de rastrear la problematización que implica el uso de los placeres en la economía general del amor a los muchachos como núcleo de preocupación intensa y plexo de emociones que el uso indebido de la gestión de los placeres acarrea como consecuencia emocional (FOUCAULT, 1991). En este marco, las emociones constituyen experiencias socialmente significativas, que dependen de costumbres, usos e instituciones comunes, tales como las instituciones que marcan el escenario simbólico de la *polis* ateniense.

Alejados de una primera consideración que ubicó las emociones en una visión orgánica y universalista, donde las mismas eran consideradas naturales, en el marco de principios neuro-biológicos independientes de las diferencias culturales, partimos de la idea de que las emociones se inscriben en construcciones histórico-sociales, incorporadas y reforzadas subjetivamente a través de los juegos de interacción social y en el marco de un cierto constructo epocal (NUSSBAUM, 2008; LUTZ, 1988, p. 5).

Desde este presupuesto, nos interesa aproximarnos al juego político en el marco de la erótica política como núcleo de inquietud y ver cómo

la conducta, tanto de los jóvenes como la de los adultos, impacta en la opinión pública a partir del juego abierto que las relaciones del cortejo implican, al tiempo que genera un plexo de emociones que nos interesa relevar como estructuras que contribuyen a consolidar una determinada tipo de sujeto y de sociedad, trabando así la relación entre emociones, representación social y modos de subjetividad.

Es desde ese enclave desde el cual hay que comprender que la noción de honor constituya una bisagra fundamental en la constitución del *aner politikos*, y en la opinión que de él se tiene como elemento identitario de esa constitución; por el contrario, la pérdida del honor, como sentimiento de nobleza y pertenencia identitaria, se inscribe en una emoción particular, la vergüenza, *ayschryne*, que constituye la bisagra desterritorializante del horizonte político.

En definitiva, la vergüenza se inscribe en el plano general donde las emociones comprometen experiencias sociales de peso, constituyendo el producto de costumbres, usos e instituciones, históricamente situadas (FATTAH y FIERKE, 2009, p. 70). Desde este *topos*, de marcado acento antropológico-cultural, las emociones deben ser vistas como constructos aprendidos y reforzados mediante interacciones sociales y en contextos culturales.

Nos interesa aproximarnos al juego político en el marco de la erótica como núcleo de inquietud y ver cómo la conducta, tanto de los jóvenes como la de los adultos, impacta en la opinión pública a partir del juego abierto que las relaciones del cortejo implican, al tiempo que genera un plexo de emociones que nos interesa relevar como estructuras que contribuyen a consolidar un determinado tipo de sujeto y de sociedad, trabando así la relación entre emociones, representación social y modos de subjetividad.

No obstante, antes de ir a rastrear la problematización erótica, incluso como acceso a la verdad, tanto en el marco general de las instituciones de la *polis*, como luego en el horizonte de la filosofía socrático platónica, conviene que rastreemos las condiciones históricas para ver en qué medida la lógica del honor constituye un nudo de intensa problematización en el mundo antiguo.

Es desde ese enclave desde el cual hay que comprender que la noción de honor constituya una bisagra fundamental en la constitución del sujeto ético-político y en la opinión que de él se tiene como elemento identitario de esa constitución. Es desde esa noción de honor desde la cual la dimensión erótica constituye una bisagra fundamental en la posibilidad de acceso a la verdad, por el contrario, la pérdida del honor como sentimiento de nobleza y pertenencia identitaria, se inscribe en una emoción particular, la vergüenza, que constituye la bisagra desterritorializante del horizonte político.

Nuestra tarea será establecer un arco de lectura entre una configuración epocal y otra a los efectos de ver cómo la noción de honor sobrevuela ambos momentos históricos, con sus peculiares matices, pero hilvanando un tapiz que no es otro que la configuración del sujeto moral en una ética del dominio de sí, que no puede prescindir de la mirada del otro. La *polis* es una cultura del espectáculo y la opinión de los pares es fundamental a la hora de constituirse como sujeto moral.

La lógica del honor en el mundo aristocrático.

La primera lectura se centrará en torno a ciertas configuraciones presentes en tales representaciones epocales, como la noción de honor, memoria, nombre, presencia, vergüenza, aprobación, examen, opinión, a efectos de abrir el universo de valores que las mismas implican.

En el marco de las consideraciones precedentes, y ya instalados en el marco de las instituciones guerreras, debemos abordar la dimensión

ética, como aquel enclave donde desear lo mejor es propio de los mejores, de aquellos que aspiran a la *areté* como signo de la vida más noble. "La *areté* es el atributo propio de la nobleza (...) Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos" (JAEGER, 1974, p. 21).

Es este enclave de peculiares resonancias, tanto en el marco moral, como en el socio-político, donde la figura del guerrero parece constituir un *tópos* privilegiado de resonancias múltiples, articuladas fuertemente en el ejercicio de la *arkhé*.

Es en este marco, donde la noción de *areté* y el imaginario social del honor, como aquello que permite el buen nombre y la memoria, se intersectan con un campo problemático, la ética, como dimensión de una cierta experiencia de dominio de sí, en el marco de lo que constituye una "genealogía del sujeto moral", que más tarde repercutirá directamente sobre el *polítes*.

El primer momento consiste, pues, en abordar la figura de los *hippéis*, como modo de acercarnos a la *areté* heroica.

En realidad, debemos situarnos como punto de partida en la configuración aristocrática que la figura de los *hippéis* implica. "La exaltación de los valores de lucha, de concurrencia, de rivalidad, se asocia al sentimiento de pertenencia a una sola y misma comunidad, a una exigencia de unidad y de unificación sociales. El espíritu de *agón*, que anima a los gene nobiliarios, se manifiesta en todos los terrenos (...) los *hippéis*, los *hippobotés*, definen una aristocracia militar y terrateniente a la vez, ya que la imagen del caballero asocia el valor en el combate, el lustre del nacimiento, la riqueza en bienes raíces y la participación de derecho en la vida política". (VERNANT, 1986, p. 35).

Dos potencias parecen ser temibles en este marco de pensamiento, la Alabanza y la Desaprobación, de lo que

contemporáneamente llamaríamos opinión pública. En realidad, se trata de dos bisagras dominantes de la lógica guerrera porque determinan procesos de territorialización y desterritorialización, de visibilidad e invisibilidad, de aparición y desaparición. Incluso, las dos nociones dominante se juegan, a nuestro entender, en una metáfora lumínica que determina zonas de luz y oscuridad, que inauguran, a su vez, espacios de luminosidad u oscuridad, que recaen directamente sobre la figura del guerrero, marcando su reconocimiento y aprobación social, o bien su desaprobación, articulada en muerte. Efectivamente, "el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia areté por la opinión que merece a sus semejantes" (JAEGER, 1974, p. 25). He allí la llave de la opinión pública como marca identitaria.

Se trata de una lógica del reconocimiento que tensiona dos polos antitéticos, que puede resumirse en la díada *alétheia-lethé*. En efecto, la aprobación se juega en el horizonte de la verdad, en tanto des-oculto, de-velado. El honor quita el velo del oprobio, devela y descubre el ser del guerrero. Por el contrario, el des-honor cubre y vela el buen nombre y la fama. El hombre queda así oscurecido, cubierto detrás del velo del anonimato. "Fortalecidos con la autoridad que les confería una sociedad organizada según el principio de clases por edad, los ancianos, que pasaban gran parte de la jornada en la "sala de conversaciones", consagraban lo mejor de su tiempo al elogio de las buenas acciones y a la crítica de las malas". (DETIENNE, 1986: 30). Los poemas recitados en Esparta habitualmente se referían a aquellos que habían dado su vida por Esparta, exaltando la dicha de esa muerte y descalificando a quienes se mostraban cobardes. La cobardía se mide en descalificación social porque la gloria, a su vez, se mide en Memoria Eterna.

Debemos referirnos a un doble concepto de gloria que la *areté* aristocrática define en su marco mental: *kléos* y *kudos*. "Kudos es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros. Por el contrario, *kléos* es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si *kudos* desciende de los dioses, *kléos* asciende hasta ellos". (DETIENNE, 1986: 31). Es ese doble juego de la gloria lo que determina el buen nombre, la fama, la reputación, el honor, la opinión como *doxa*. Es en ese contexto donde se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, descubriéndolo, mostrándolo socialmente, para que no soporte el peor de los oprobios, morir *áphantos* y *nónymnos*. Tal como declama, "no concibo morir sin lucha o sin gloria, ni sin alguna hazaña cuyo relato no llegue a los hombres que aún han de venir" (HOMERO. *Ilíada* vv.XXIII, 304-305).

La huella semántica de los términos colabora en la interpretación de un fenómeno nodular en el seno de la lógica aristocrática. *Áphantos* significa precisamente invisible, escondido, desaparecido, mientras el verbo *aphánixo* significa hacer invisible, hacer desaparecer, suprimir, borrar, desfigurar, obscurecer, callar. Por su parte, el adjetivo *nónymnos* no sólo anónimo y sin nombre, sino también, sin gloria, solidarizando definitivamente nombre y gloria como elementos que se implican mutuamente.

Las metáforas retornan desde múltiples vertientes. No sólo la oscuridad opaca el brillo del guerrero y las tinieblas se yerguen sobre su figura, sino que, ontológicamente, aparece un registro de no ser, un registro de muerte, de ausencia, que contrasta con la presencia que dona la fama, la reputación, el buen nombre, devenido en gloria. Presencia y Ausencia, luz y tinieblas, vida y muerte, palabra y silencio, memoria y olvido, honor y deshonor, *alétheia* y *lethé*, parecen ser los

pares antitéticos de una lógica que tensiona la pertenencia o no al *tópos* de los *áristoi*.

Honor y eros. Las claves de la virtud

El campo del de la erótica está dominado por el amor a los muchachos. Es este un territorio ríspido y conflictivo, donde la cuestión del honor juega un papel dominante, ya que se centra sobre una pareja privilegiada de observación y examen sostenido: el *erasta* y el *erómeno*. El *erasta* es el miembro activo de la relación, un adulto formado políticamente, capaz de sostener su función deliberativa en el marco de la función política. El *erómeno* es el joven, sujeto pasivo políticamente, no formado aún, enmarcado en el escenario de lo que constituye la *paideia* como empresa moral y usina subjetivamente del joven griego. En este marco la opinión pública juega un papel fundamental a la hora de señalar los jóvenes más excelsos

La relación se torna problemática porque se trata de dos hombres libres al interior de un vínculo donde esta cuestión estatutaria resulta determinante en la problematización de la misma.

No reviste tal dificultad cuando la relación deseante abraza a dos personas de distinto registro estatutario, por ejemplo, una mujer o un esclavo. Pero en el marco que nos ocupa la relación se vuelve particularmente compleja porque se trata de dos hombres nacidos libres, con idéntica posibilidad de ejercicio de derechos. Ese joven, ocupando transitoriamente el lugar del *erómeno*, es con pleno derecho, el posible gobernante de la *polis*; de allí que su reputación sea cuidadosamente vigilada en un horizonte donde la circulación y el mismo juego amoroso es libre, abierta, propia de una cultura del espectáculo como reviste la *polis* griega. Es allí donde la opinión pública se convierte en un ingrediente clave de la cuestión política.

Se comprende entonces que la relación amorosa está sujeta a ciertas pautas, que ponen severamente en tela de juicio una noción clave en el marco del cortejo: la noción de tolerancia.⁷³

En efecto, no todo está legitimado, ni aceptado, sino, antes bien, hay que pensar en un juego sobrecargado de consideraciones, que ponen a la relación en el *topos* de la problematización moral. No se trata de un escenario que se juegue en el marco de la prohibición o de los parámetros interdictivos, que suelen acompañar a la relación entre iguales en configuraciones epocales posteriores; se trata más bien de una problemática que se tensiona en el campo moral, a propósito de la ética del dominio a la que venimos aludiendo. Es en el marco de la *paidika* donde se mide la fuerza moral, tanto del amado, como del amante. Es la constitución del sujeto ético-político lo que se está jugando en una configuración subjetiva, donde el dominio de sí se troca en el honor del reconocimiento social, inscrito en la opinión pública.

La vieja problemática del honor y la *areté* retorna entrelazada en cuestiones que ponen al deseo por el otro en el epicentro de un *agón* sostenido.

Las relaciones entre el honor y la *sophrosyne* se evidencian en la conducta que cada uno de los miembros de la relación amorosa debe guardar y velar. Se trata de un trabajo sobre sí, de una *áskesis*, como forma de guardar el estatuto en el interior de la relación que la *polis* en su conjunto, como dispositivo político y de control, tiene reservado para cada uno de ellos. Transgredir ese estatuto, que es un *topos* ético-político, constituye un acto de *hybris* que, en su des-orbitancia, implica un proceso

⁷³ En este punto rescatamos el análisis de Michel Foucault en su texto *Historia de la Sexualidad*, tomo II, cuando a propósito de la erótica, ponen en consideración dos nociones que merecen ser reflexionadas y matizadas en el marco del amor a los muchachos. Nos referimos a la idea de homosexualidad y de tolerancia.

de desterritorialización moral y social, avalado por la opinión de todos. La *hybris*, entendida como transgresión del propio límite, supone un dispositivo desterritorializante, que deja fuera del agonismo político, porque transgrede el límite que la *polis* impone para formar parte de ella. Para aspirar a la conducción de los otros, primero hay que dar sobradas cuentas del propio gobierno, dar cuenta del propio honor, como verdadero objeto del deseo.

En su oportunidad dijimos que la excelencia consistía en el deseo de lo mejor. Desear lo mejor es desear el reconocimiento social por una conducta digna, honorable, de la cual el sujeto no deba avergonzarse. La vergüenza es una noción capital en el marco de esta lógica que aún a ética, erótica y política. No cualquier placer puede ser bueno y honorable. La vida de los que no saben hacer uso de los placeres así lo demuestra. El mismo Platón alude a ello cuando afirma: "Sócrates: ¿No es la vida de los libertinos repulsiva, vergonzosa y miserable? ¿Te atreverías a decir que la gente de esta clase es feliz si tiene todo lo que desea en abundancia?" (PLATÓN, *Gorgias*, 494 e). Reaparece el tema del deseo. No sólo se refiere a una cuestión cuantitativa que ubica el nudo en la cuestión de la cantidad, vinculada a la noción de necesidad, sino a la calidad de lo que uno desea. El sujeto no puede ser feliz si no desea lo mejor, es en ese punto donde el deseo por lo mejor coincide con la libertad.

Desde el inicio mismo del *Banquete*, el discurso de Fedro parece apuntar a esta problemática en torno al honor. "Así, pues, por muy diversas partes se conviene en que el Amor es el dios más antiguo. Pero además de ser el más antiguo, es principio para nosotros de los mayores bienes. Pues yo al menos no puedo decir que exista para un joven recién llegado a la adolescencia mayor bien que tener un amante virtuoso, o para un amante, que tener un amado. Pues, en efecto, la norma que

debe guiar durante toda la vida a los hombres que tengan intención de vivir honestamente, ni los parientes, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de inculcarla en el ánimo tan bien como el amor. Y ¿Cuál es la norma de que hablo? La vergüenza ante la deshonra y la emulación en el honor, pues sin estos sentimientos es imposible que ninguna ciudad, ni que ningún ciudadano en particular lleven a efecto obras grandes y bellas" (PLATÓN, *Banquete*, 178b-e.).

El honor resplandece también en el campo de la elección correcta. En ese sentido, la noción se solidariza con la capacidad reflexiva, con la facultad deliberativa, que sabe discernir entre las distintas especies de amor. Hay una solidaridad entre honor y racionalidad, porque en última instancia, una ética del dominio está regulada por el principio racional que sabe distinguir entre calidades de ser. El honor, en su dimensión lumínica, se solidariza con el brillo y la luminosidad; la racionalidad se juega en la misma metáfora como efecto luminoso. La razón, como el sol, es aquello que permite distinguir, ver, discernir, entre lo bueno y noble y lo vil y más bajo. Es el discurso de Pausanias el que pone el acento sobre la dualidad de las especies de amor y aquella a las cual el deseo debe dirigir su mirada. La opinión pública está atenta a esa clase de amor que un joven escoge para su constitución política.

De la misma manera no todo amar ni todo Amor es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo aquel que nos impulse a amar bellamente. Pues bien, el Amor de Afrodita Pandemo verdaderamente es vulgar y obra al azar. Este es el amor con que aman los hombres viles. En primer lugar, aman por igual los de tal condición a mujeres y mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, por último, prefieren los individuos cuanto más necios mejor, pues tan sólo atienden a la satisfacción de su deseo, sin preocuparse de que el modo de hacerlo sea bello o no. (PLATÓN, *Banquete*, 181 a-d.).

El deshonor radica en la falta de racionalidad para escoger el objeto amoroso. El deshonor se vincula entonces con la vileza de un objeto que no merece ser amado y que enturbia la relación. El sujeto

intemperante, aquel que desconoce el límite, ama los cuerpos y con ello, lo más efímero y fugaz; aquello llamado a desaparecer y morir, como ha de morir una relación que se plantea en tales términos. La relación honrosa conoce la marca de la perdurabilidad porque conoce la racional reconversión de la relación en *philía*.

La relación amorosa se juega entonces en el marco general de una práctica del cortejo, sujeta a reglas definidas de estilo. En el marco de una estética de la existencia, amar es un arte y se aproxima a lo bello, como todas las acciones que se insertan en el escenario de la *kalokagathia*. Si estas pautas, que tensionan el concepto de tolerancia al que precedentemente aludiéramos, no son respetadas, la vergüenza recae sobre la relación y llena de oprobio a quienes intervienen. La fama, la opinión y la reputación vuelven a ser nociones capitales en una lógica del reconocimiento, donde la *polis* en su conjunto niega el nombre y la memoria a quien ha desconocido el límite. En un terreno plagado de isomorfismos, perder el propio límite es la antesala de perder el control de la *polis*; es el anuncio de la capacidad de destrucción de la propia vida y del oprobio en materia de opinión pública.

Es el amor inspirado por Afrodita Urania, hija de Urano, sin madre, seguramente la más antigua, según reza la *Teogonía* hesiódica, el que guarda estas reglas del cortejo y el estilo. El propio Pausanias se encarga de recordarlo en el simposio, cuando afirma:

En cambio, el de Urania deriva de una diosa que, en primer lugar, no participa de hembra, sino tan sólo de varón y que, además, es de mayor edad y está exenta de intemperancia. Por esta razón es a lo masculino adonde se dirigen los inspirados por este amor, sintiendo predilección por lo que es por naturaleza más fuerte y tiene mayor entendimiento. Pero se puede reconocer incluso en la misma pederastia a los que van impulsados meramente por este amor, puesto que tan sólo se enamoran de los muchachos cuando ya empiezan a tener entendimiento, lo que sucede aproximadamente al despuntar la barba. (PLATÓN: *Banquete*, 181 a-d.).

La deshonra obtura el tiempo del joven y de la propia *polis*. Ambos tiempos se vuelven isomorfos, ya que la vergüenza que cae como un manto de oscuridad sobre el joven que no sabe velar por su conducta, oscurece el futuro político, porque ensombrece las posibilidades de acción. Retorna la vieja díada entre *alétheia* y *lethé*, ya que la noche se yergue sobre la ciudad que no puede contar con sus jóvenes, que son su mayor apuesta y capital. El mismo término *aischos* emparenta vergüenza con deformidad y fealdad. Algo es vergonzoso porque representa en sí mismo una deformidad en tanto transgresión de una norma. La deformidad constituye ese núcleo donde claudica lo regular y normal.

El término *aischýne* enfatiza definitivamente la relación entre vergüenza y nombre. Un mismo término alude a deshonor, ultraje, sentimiento de honra y pudor, honor. Incluso el verbo *aischýno* alude a des-figurar. En efecto, la vergüenza y el deshonor borran la figura y quitan el nombre. El sujeto se vuelva infame, *aischpós*, sin fama, torpe, indecente, y con ello, desterritorializado socio-políticamente.

La buena reputación, *éndoxos* se inscribe en aquella misma metáfora lumínica; el término refiere a famoso, celebre, nombrado, considerado, ilustre; ilustre es aquello donde brilla el lustre de un nombre glorificado. Como aquellos hombres intrépidos, donde la gloria se materializaba en *logos*, en palabra ilustre y brillante, el hombre de la *polis* se materializa en el nombre que dona el honor y el reconocimiento.

Magnífico contrapunto el que el mismo Pausanias refiere sobre el final de su alegato, en torno a lo bello y a lo vil, a lo honroso y a lo deshonoroso: "Así pues, es cosa realizada de fea manera el complacer a un hombre vil vilmente; y de bella manera, en cambio, el ceder a un hombre de bien en buena forma. Y es hombre vil aquel enamorado vulgar que ama más el cuerpo que el alma y que, además, ni siquiera es

constante, ya que está enamorado de una cosa que no es constante, pues tan pronto como cesa la lozanía del cuerpo, del que precisamente está enamorado, se marcha en un vuelo, tras mancillar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado de un carácter virtuoso lo sigue estando a lo largo de toda su vida, que está inseparablemente fundido con una cosa estable. A estos enamorados precisamente es a los que quiere nuestra costumbre probar bien y escrupulosamente, para que se ceda a unos y se rehúya a los otros". (PLATÓN, Banquete, 183d-184a.).

El subrayado es nuestro y nos permite apuntar algunas notas en torno a un matiz filosófico que se da en la participación de Pausanias, en la referencia a lo estable como aquello que debe ser deseado. Se da, pues, una relación entre honor y objeto de deseo. El objeto de deseo, su estatuto y su calidad ontológica representan en sí mismo un registro de honor. Desear lo constante, lo que permanece idéntico a sí mismo y no cambia en la multiplicidad de estados que lo efímero devuelve, es lo que otorga honor. Y es así porque ello mismo es el objeto de mayor dignidad, brillo y luminosidad.

El mismo Platón refiere a este registro ontológico-lumínico cuando en República, y en plana interpretación alegórica, como modo de acceso a la idea del Bien, alude al él en los siguientes términos:

—Y así dirás que a las cosas cognoscibles no sólo les viene del Bien el ser conocidas sino también les llega de Él el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia". (PLATÓN: República, 509 b.)

O bien:

Dios sabe si esto es verdad en realidad; en todo caso, lo que a mí me parece es que en lo cognoscible lo que aparece al final, y con dificultad a la vista, es la idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluir que es la causa de todas las cosas rectas y bellas que, en el lugar visible ha engendrado la luz y es su señor, y que en el lugar pensable es señora y productora de la verdad y del pensamiento, y que es necesario verla para poder obrar con

sabiduría tanto privada como públicamente". (PLATÓN, *República*, 517 c).

Allí está el objeto de mayor dignidad, apetecible por su densidad ontológica y capaz de dignificar a quien a él se acerque.

El segundo comentario tiene que ver con la idea de prueba. En efecto, la conducta del joven se convierte así en un banco de pruebas ante la opinión pública. El joven es de por sí no sólo un objeto apetecible por su belleza, sino, antes bien, por lo que su honor representa para el futuro de la *polis*. Es su honor el verdadero objeto de deseo y ello vuelve a tensionar la díada permanencia-fugacidad. La belleza, como objeto fugaz y efímero, se contrapone al honor como aquello duradero y, por ende, inscrito en la memoria.

La ciudad vigila, testea, pues, aquello que le pertenece y le asegura un futuro digno, porque son esos jóvenes, hoy observados por la opinión de todos, los futuros gobernantes. El mayor recelo ha de recaer sobre el punto en que el amado cede ante el amante, ya que es ese el punto central de una ética del dominio. Sólo cuando el amado cede por deseo de lo mejor, por la sublime aspiración de la *areté*, como telos de la relación amorosa, ésta se vuelve honrosa. Vuelve a ser el deseo la bisagra interpretativa de un movimiento que tiende hacia lo mejor y en tal ascenso se materializa el honor como recompensa de la conducta.

Así lo refiere Pausanias en sus últimas palabras:

Así al entregarse por alcanzar la virtud es algo completamente bello. Es éste el amor de la diosa celeste, que también es celeste y de mucho valor para la ciudad y para los ciudadanos en particular, ya que obliga tanto al amante como al amado, a tener un gran cuidado de sí mismo con relación a la virtud. Los otros amores, en su totalidad son de la otra diosa. (PLATÓN: *Banquete*, 184e-185c.).

Indudablemente la dimensión de prueba, en tanto *agón* ético retorna en el cuidado sobre uno mismo, *epiméleia heautou*.

En efecto, la *epiméleia heautou* parece dominar y conducir el campo ético-político. La huella semántica del término *epiméleia* parece situarnos en el corazón mismo de la experiencia. Cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica. La diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica parecen aunar sus espacios y garantizar conducción, autoridad, potestad, dominio, señorío sobre uno mismo, como condición de posibilidad de poder ejercer la *arkhé* sobre los demás. Poder sobre uno mismo que se mide en términos de resistencia. En efecto, el mayor registro de poder se materializa en la experiencia de resistencia en torno a la cesión frente a los placeres. La incontinencia, *akrasia*, representa el oprobio de no ser capaz de resistencia. La capacidad de resistencia retorna en poder sobre sí. Uno deviene señor de sus zonas amenazantes. Cuando Platón problematiza el uso de los placeres, se refiere precisamente a la imposibilidad de resistirse frente como causa de deshonor. "Todo el mundo censurará la molicie de quien cede a los placeres y no puede resistirse". (PLATÓN, *Leyes*, VIII, 836b-c.).

El término aludido es elocuente. *Akrasía* y *akráteia* no sólo aluden a la noción de incontinencia, con clara alusión al des-borde, a la falta de límite, como ausencia de contención, sino también, a la falta de dominio de sí mismo, con la inconfundible presencia de la privativa, negando la dimensión del *krátos*, poder, dominio, autoridad, victoria.

El honor es sólo para los victoriosos. Así como en la Antigua Esparta sólo los guerreros valerosos, capaz de resistir en el combate, recibían las dulzuras del honor y la gloria, en la Atenas Clásica, sólo los fuertes, capaces de resistir lo que los debilita y envilece, son merecedores del honor y el buen nombre.

El segundo desafío consiste en focalizar la cuestión amorosa en el dominio del cuidado de uno mismo, donde el desplazamiento del ardor

por el cuerpo bello, como objeto efímero, hacia la belleza del alma y el enamoramiento por la verdad, como valores no perecederos, determina un pasaje socialmente aceptable y esperable, así como la consolidación del vínculo de *philia* como *topos* amoroso. Esto diagrama una nueva posición de los amantes, rompiendo la primera disimetría relacional. Ambos pasan a ser enamorados de la verdad, verdadero objeto de amor y deseo.

Conclusiones

Es esta la lógica que opera como fondo de la ética cívica. “El comportamiento de un joven se muestra pues como un dominio particularmente sensible al corte entre lo que es vergonzoso y lo que es conveniente, entre lo que da honra y lo que deshonra” (FOUCAULT, 1993, p. 189). Preocupaciones de este tipo implican un esquema de cuidado ininterrumpido, tanto desde el interior del sujeto, como desde el afuera. Un doble juego de miradas recae sobre el joven, que no escapa a la tiranía de la mirada en una sociedad que privilegia el espectáculo y examina conductas para otorgar a los jóvenes un lugar en la sociedad política. La ciudad espera a los hombres más honorables y no es cuestión de mancillar el buen nombre con un comportamiento desajustado. Cuanto más brillantes sean los dones del joven, más dignamente se lo juzgará para los puestos más importantes.

Ahora bien, ¿cuál es la conducta que hay que cuidar?, ¿sobre qué tipo de comportamiento recae la prueba, entendiendo que la situación es un inmenso banco de prueba? La respuesta es compleja porque la literatura amatoria nada dice en forma clara y explícita del tema en cuestión. Lo que queda claro es que el mérito radica en el temple que el joven guarda frente a sus pretendientes, el valor eminente que lo caracteriza, el dominio que ejerce sobre quienes quieren dominarlo, llevándolo hacia la intimidad, *synetheia*, pero saliendo airoso de tales

pretensiones y encontrando sólo el placer en la amistad que le reporta, tanto a él como a sus enamorados. “No ceder, no someterse, seguir siendo el más fuerte, ganar en resistencia, en firmeza, en templanza a sus pretendientes y enamorados: he aquí como afirma su valor el joven en el dominio amoroso” (FOUCAULT, 1993, p. 194). Este es el concepto de *enkrateia* que hemos rastreado a lo largo de todo nuestro trabajo. Cuestión de actitud, de conducción de uno mismo, de estilística de una conducta que brilla en lo más alto de la ciudad. Si esta es la recomendación, queda claro, más allá de la elipsis discursiva, que se recomienda evitar toda conducta que demuestre una posición servil y pasiva, lo cual colocaría al joven en una posición humillante y de dominación, en un territorio peligroso de pérdida de soberanía sobre sí. Desde la propia imagen que devuelve una conducta de dominación y degradación hasta el grado de des-subjetivación que la misma conlleva.

Sin duda una exigencia de este tipo, un modelo que exhorta a ser más fuerte que uno mismo, suponiendo un preciso cuidado de sí, como forma atenta de examinarse para mantener el honor muy alto, exige un complemento indispensable de la tarea ética. Es la filosofía lo que permite ese entrenamiento, esa forma de *askesis* que permite al joven el perfecto control sobre sí. Hay pues una relación entrañable entre filosofía y poder. La filosofía entraña el poder del uso racional del pensamiento que conjura los riesgos de la subordinación y la humillación; pero es también el instrumento que convierte al joven en un hombre capaz de ejercitar un poder sobre sí y, por ende, sobre los demás.

Fuentes

PLATÓN. *Diálogos III*. Madrid: **Gredos**, 1988.

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: **EUDEBA**, 1982.

PLATÓN, *Las Leyes*. Madrid: **Centro de Estudios Políticos y Constitucionales**, 1999.

Bibliografía

COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: **Prometeo**, 2009.

FATTAH, Khaled y FIERKE, Karin. M. A Clash of Emotions: The Politics of Humiliation and Political Violence in the Middle East. **European Journal of International Relations**, vol. 15, n. 1, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: **Siglo XXI**, 1993.

GALLEGO, Julián. Aspectos de una subjetividad democrática: prácticas, reflexiones y emociones políticas. En GALLEGU, Julián & FERNÁNDEZ, Claudia (comps.), *Democracia, Pasión de Multitudes. Política, comedia y emociones en la Atenas clásica*. Buenos Aires: **Miño y Dávila Eds.**, 2019, pp. 9-30.

JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: **Fondo de Cultura Económica**, 1974.

KONSTAN, David. *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: **University of Toronto Press**, 2006.

LUTZ, Catherine A. *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago/London: **University of Chicago Press**, 1988.

NUSSBAUM, Marta. Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones. Barcelona/Buenos Aires / México: **Paidós**, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *La muerte en los ojos*. Barcelona: **Gedisa**, 1986.

EL MODELO SENSORIAL FESTIVO DE LA DINASTÍA TRASTÁMARA: EL CASO DE JUAN II (1406-1454) EN TIEMPOS DE GUERRA THE FESTIVE SENSORY MODEL OF THE TRASTÁMARA DYNASTY: THE CASE OF JOHN II (1406-1454) IN WARTIME

Martina Magali Diaz Sammaroni⁷⁴

Artigo recebido em 23 de abril de 2023

Artigo aceito em 23 de maio de 2023

Resumen: En el presente trabajo, a través de la lectura y análisis de la *Crónica del Halconero de Juan II*, de Pedro Carrillo de Huete, intentaremos develar cómo intervinieron los sentidos en la percepción del paso del tiempo durante los períodos de guerra que allí se relatan. Desde nuestra óptica, el campo de batalla se presenta como el escenario privilegiado para la manifestación de elementos sonoros, visuales y olfativos significativos para desenmarañar esta cuestión.

Palabras clave: Castilla. Juan II. Sentidos. Siglo XV. Tiempo de guerra

Abstract: In this paper, through the reading and analysis of the *Crónica del Halconero de Juan II*, by Pedro Carrillo de Huete, we will try to reveal how the senses intervened in the perception of the passage of time during the periods of war described therein. From our point of view, the battlefield is presented as the privileged setting for the manifestation of significant sound, visual and olfactory elements to unravel this question.

Keywords: Castile. John II. Senses. 15th century. Time of war.

Introducción

⁷⁴ Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata. En la actualidad se desempeña como docente en diversas instituciones educativas de la Argentina. Sus áreas de interés son la historia bajomedieval castellana y la historia de los sentidos. Correo de contacto: marti.diazsammaroni@gmail.com

El ritmo vital de los hombres y las mujeres ha estado históricamente determinado por dos coordenadas inherentes a su existencia, tiempo y espacio, aprehendidas y aplicadas de múltiples formas según los patrones culturales y la cosmovisión de cada sociedad. En la Antigüedad el discurrir de la vida se pensaba como un infinito retorno, de acuerdo a una idea cíclica mitológica-poética⁷⁵, estructurada en estrecha relación con el movimiento de los astros y las derivaciones que de ellos se interpretaban. Así pues, la regulación de las jornadas por parte de los individuos dependía por completo de la naturaleza: la actividad laboral comenzaba al alba, con la salida del sol, acompañada de los sonidos de diversos animales, y concluía al anochecer, cuando la luz escaseaba y los ánimos se apaciguaban.

En contrapartida, con la emergencia del cristianismo, se pasó de una noción circular a una lineal, con un principio y un fin. Dicha concepción, propia de la alta Edad Media, permitió una visión progresiva del ser humano: el tiempo no era más que un momento de la eternidad y le pertenecía por entero a Dios (ORTEGA CERVIGÓN, 1999, p.10). Esta penetración de la religión cristiana en los aspectos más íntimos de la vida cotidiana, corrió paralela a la eclosión y multiplicación de las campanas en todos los ámbitos urbanos. La sonoridad que generaban permitió ubicar espacial y temporalmente a los habitantes, ya que su memoria y conciencia colectiva estaba configurada para percibir y construir los lugares a través de estas emisiones⁷⁶, capaces de articular un lenguaje

⁷⁵ Véase Guriévich Arón, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 114-180.

⁷⁶ En distintos trabajos Gisela Coronado Schwindt ha expuesto la significación social y cultural de los sonidos, siguiendo los parámetros teóricos y metodológicos de la Historia de los sentidos. Para ello, véase CORONADO SCHWINDT, Gisela. "Escuchar las ciudades medievales: el paisaje sonoro urbano en Castilla según las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)". *Revista Miscelánea Medieval Murciana*, 37, 2013, pp.81-98; CORONADO SCHWINDT, Gisela. "El paisaje sonoro de las ciudades castellanas con vista al Atlántico (siglos XIV-XVI)". En: GUGLIELMI, Nilda y RODRÍGUEZ, Gerardo (dirs.), *EuropAmérica: circulación y transferencias culturales*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2016, pp. 35-55; CORONADO SCHWINDT, Gisela. "Marcas de sonoridad en la

específico (CORONADO SCHWINDT, 2019, pp.65-66). Así, el día fue dividido de acuerdo con las horas canónicas: a medianoche, *Maitines*; a las tres, *Laudes*; a las seis, *Prima*; a las nueve de la mañana, *Tercia*; a mediodía, *Sexta*; a las quince horas, *Nona*; a las dieciocho, *Vísperas*; y a las veintiuna, *Completas* (VALDEÓN BARUQUE, 2004, p.45). Todas ellas, en sus variadas secuencias, tenían por objeto anunciar el llamado a la oración, a la guerra, al concejo y dar alerta de peligro, entre otras motivaciones.

Ahora bien, con la expansión del comercio y las ciudades, comenzó un lento proceso de laicización horaria en el que el tiempo de la Iglesia comenzó a verse influido por el tiempo del mercader, aunque sin generar grandes rupturas, salvo por la introducción en la vida cotidiana del reloj mecánico.⁷⁷ Con todo, si bien para este grupo de la población la racionalización de la existencia se tradujo en un paulatino desprendimiento del influjo de la religión, no ocurrió lo mismo para el ámbito cortesano y guerrero, sujeto a los marcos tradicionales, especialmente si tenemos en cuenta el carácter omnipresente de la conflictividad bélica en aquella época.

De este modo, las actividades laborales y guerreras seguían estando determinadas por los intervalos de luz solar y dependían de los ritmos estacionales, pues se combatía cuando finalizaba el invierno y las condiciones climáticas propiciaban la contienda (LE GOFF, 1999, p.157),

documentación sinodal y concejil del Reino de Castilla (Siglos XV-XVI)". En: RODRÍGUEZ, Gerardo y CORONADO SCHWINDT, Gisela (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*. Mar del Plata: Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 129-149; "Percibiendo el nuevo mundo a través de los sentidos: Gonzalo Fernández de Oviedo (1492 y 1536)". En: RODRÍGUEZ, Gerardo, ZAPATERO, Mariana y LUCCI, Marcela (dirs.) *Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur (siglos XV y XVI)*, Mar del Plata: Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Universidad Nacional de Mar del Plata, Academia Nacional de la Historia, 2018, pp. 116-160.

⁷⁷ Véase LE GOFF, Jacques. *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós, 1999, pp.142-162.

con excepción de los períodos de mayor trabajo agrícola, ocasiones en la que un acuerdo entre el rey y los señores podía dilatar un conflicto en beneficio de toda la comunidad.

En este sentido, a través de la lectura de las crónicas bajomedievales, podemos dar cuenta de la importancia que fue asumiendo paulatinamente la cuestión de la temporalidad en pos de lograr un registro más preciso de los distintos sucesos.⁷⁸ No obstante, su uso como fuente histórica ha sido puesto en cuestión en numerosas ocasiones. En el contexto de formación de la disciplina, en la segunda mitad del siglo XIX, el positivismo cuestionó su carácter científico por valerse de un instrumento de cariz *artístico* como el relato, propio de la Literatura. En contrapartida, “se alegó que la narración histórica se distinguía de la ficcional por el contenido y no por la forma. Aquella refería hechos reales y ésta, hechos imaginarios; los primeros se descubrían y los segundos se inventaban” (FUNES, 1997, p.135). Avanzado el siglo XX, por iniciativa de la escuela de *Annales*, el rechazo del acontecimiento condujo al abandono de la historia política y militar, y esto a que la Crónica, como documento, perdiera preeminencia.

De este modo, no fue sino hasta el giro lingüístico, que el relato fue recuperado como una vía de análisis de vital importancia para repensar el pasado. Pero, tal como sostiene Jaume Aurell, se trataba de la creación de un nuevo tipo, “articulado desde el tiempo presente, partiendo de otro relato anclado en el pasado, vuelto a recrear y ganado para el presente” (2004, p.11). La renovación historiográfica de los años ochenta siguió esta línea de pensamiento y la consolidó, en un

⁷⁸ Un ejemplo de ello es la descripción en la narración de la duración exacta de las batallas, como la librada el 12 de noviembre del año 1430 en tierra de moros: “El tiempo á seydo breue después que se fizo, ca señor esto acaeciô ayer sábado, día de San Martín, e a tal ora fué la pelea que turó çerca de la noche el alcançe; e tornamos çerca de la media noche a Alcalá” (CARRILLO DE HUETE, Crónica del Halconero de Juan II, capítulo LIX, p.73).

mundo que iba camino hacia la globalización, más conectado y diverso (LEVI, 2018, p.24). En este marco, la Historia de los sentidos emergió como una perspectiva analítica novedosa que se propuso explorar en clave cultural e histórica la forma en que los hombres y las mujeres han visto, olido, tocado, oído y saboreado su realidad a lo largo del tiempo, mediante la relectura de una multiplicidad de fuentes que originariamente no fueron pensadas para recoger este tipo de información. Tal como dijo Bloch

“hasta en los testimonios más decididamente voluntarios, lo que nos dice el texto ha dejado expresamente de ser, hoy, el objeto preferido de nuestra atención. Nos interesamos por lo general, y con mayor ardor, por lo que se nos deja entender sin haber deseado decirlo” (BLOCH, 1952, p.53).

Sobre esta base, en el presente trabajo, a través de la lectura y análisis de la *Crónica del Halconero de Juan II*, de Pedro Carrillo de Huete, intentaremos develar cómo intervinieron los sentidos en la percepción del paso del tiempo durante los enfrentamientos bélicos que allí se relatan. Sostenemos que los diferentes elementos visuales, sonoros y olfativos presentes en el campo de batalla dotaron a los períodos de guerra de la primera mitad del siglo XV de un carácter único y particular, interrumpiendo y trastocando la vida cotidiana de aquella sociedad.

Tiempo de guerra

La guerra, característica de la civilización medieval en su larga duración, se convirtió en el epicentro de la historia política y cultural por excelencia, así como un móvil ideológico capaz de generar identidades, representaciones y solidaridades entre los hombres que se movilizaban en pos de una causa que consideraban justa. Así lo demuestra la bula papal de Martín V que recoge la crónica:

“qualquiera que en esta guerra de los moros viniere a su costa, por virtud de la sancta cruçada, muriese durante la guerra, que sea asuelto a culpa y a pena. E si por ventura no quisiere o no podiere venir, e diere doze florines, que sea asuelto como dicho

es" (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo LXXXIII, p.100).

Según García Fitz (2003) entre el siglo IX y el XV, las fuentes cronísticas y literarias redundan en la idea de que una empresa bélica de aquellas dimensiones podía justificarse a través de criterios de orden jurídico, alegando que cualquier poder constituido estaba en su derecho de hacer uso de la fuerza cuando se sentía agredido para combatir o repeler a sus enemigos. Asimismo, otro argumento común fue el destacar el carácter "santo" de aquel proyecto, en el que la Iglesia tuvo una injerencia notable. La institución pasó prácticamente de condenar cualquier atisbo de violencia en los tres primeros siglos de cristianismo, a avalar, inspirar y bendecir la guerra contra quienes consideraban los enemigos de la verdadera fe. En esta clave, en el ámbito hispano, este período está signado por la transversalidad de la idea de "reconquista"⁷⁹, como así también por las luchas armadas con otros territorios, en especial durante el reinado de la dinastía Trastámara en Castilla.

En nuestro caso puntual de análisis, en tiempos de guerra, con el alba, la claridad disponía al rey a ponerse en marcha hacia los sitios en los que se iba a pelear, tal como sucedió el día viernes 9 de abril de 1431 cuando partió de Escalona para Toledo. En éste, como en cada

⁷⁹ En los últimos años el uso de este concepto ha sido cuestionado por parte del conjunto de los especialistas en este período como así lo ha expresado en su trabajo GONZÁLEZ GIMÉNEZ, Manuel. "¿Re-conquista? Un estado de la cuestión". En: BENITO RUANO, Eloy (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000, pp.155-178. Otra obra de referencia es la de RÍOS SALOMA, Martín. *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Marcial Pons, 2011. En ella el autor pone en cuestión este concepto y advierte su manipulación discursiva a lo largo del tiempo. El uso mismo de esta palabra, que es una invención del siglo XIX, remite a la defensa del proyecto cristiano, por lo que propone, en contrapartida, el concepto de "restauración". El problema de fondo reside en considerar al período que va del siglo VIII al XV como la lucha por una causa legítima, y como "la clave de la historia de España" (como ha propuesto Claudio Sánchez Albornoz en su obra (1956) *España un enigma histórico*) o como una "conquista" de territorios que desde 711 pertenecían a Al-Andaluz. En otras palabras, la polémica reside en el hecho de querer otorgar continuidad histórica a una empresa que llevó siglos, que atravesó realidades medievales complejas y diferenciadas, y que pretende justificar la liquidación del pueblo musulmán en pos de lograr la unidad territorial española.

desplazamiento, el paisaje sonoro⁸⁰ estaba conformado

por el sonido del galope de los caballos⁸¹ del monarca y sus hombres, como así también del vitoreo que acompañaba su entrada en la ciudad.

Una vez allí instalados, Don Juan “oyó misa rreçada, e vendixieron la espada e la cota de armas de su condestable” (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo LXXV, p.90), para luego iniciar la procesión dentro de la capilla de Cabildo rodeado de los hombres más honrados e ilustres que había en la Iglesia de Toledo, quienes sostenían cuatro pendones: “el vno era del apóstol Santiago, e el otro era el pendón rreal de Castilla, e el otro era vn pendón de la debisa de la Vanda, e el otro era de vna enbençión que él (el rey) abía tomado, de vn rristre” (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo LXXV, p.90).

Lo cierto, es que la llegada del rey a cualquier poblado se transformaba siempre en una verdadera fiesta. Al respecto, la crónica presenta abundantes detalles de cómo fue la entrada de Juan II a Toledo luego de volver de la Vega de Granada el 28 de agosto de 1431. A las puertas de la ciudad lo estaban esperando los señores de la Iglesia, así como los hombres más nobles de aquél lugar. Los alcaldes y regidores tenían ordenado un cadalso de madera bien alto, cubierto con paños franceses, al que subió el monarca con catorce caballeros vestidos con una *librea*;⁸² en este caso, ropas muy ricas de escarlata colorada que les

⁸⁰ El concepto fue acuñado por primera vez por el compositor canadiense Raymond Murray Schafer en la década de 1970.

⁸¹ María del Carmen Carlé (2000) afirma que el siglo XV resuena con el eco de las cabalgadas. La autora rechaza la idea de que la gente en la Edad Media era inmóvil. En contrapartida, sostiene que todas las personas, sin importar su origen, se movían de un lado a otro a lomo de mula, en carros, carretas o a pie por una multiplicidad de razones.

⁸² Traje que los príncipes, señores y algunas otras personas o entidades dan a sus criados; por lo común, uniforme y con distintivos, extraído de <https://dle.rae.es>

llegaban hasta el suelo, con grandes *capirotes*⁸³ forrados de *terçene*⁸⁴ del mismo color. Enseguida todos se pusieron de rodillas y el alcalde de justicia Gonzalo Fernández, dispuso una arenga a modo de alabanza y agradecimiento a Dios por la victoria de su señor contra los enemigos.

Luego llegó la procesión desde la Iglesia mayor, ordenada y muy rica de imágenes y de muchas reliquias. Cuando pasó, descendió el rey del cadalso y se puso el paño que le tenían preparado las autoridades:

“Tenían los alcaldes e rregidores vn paño de oro clemesión brocado de dos labores, muy rico, con catorze varas muy largas en las manos, todas blancas argentadas. E por todas las varas descendían desdel paño por cada vna vara vna flocadura a la redonda en culebreta de oro e de seda clemesyn” (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo C, p.111).

De allí se movieron hasta la puerta de la huerta, donde se hallaba un estrado cubierto de un paño y una cruz de oro que Don Juan adoró para luego elevar una oración y entregar dos pendones que traía y así iniciar la procesión por las calles. Según lo que dice el cronista, el sol no se podía ver de la cantidad de paramentos de sarga⁸⁵ bordados y paños verdes, rojos, azules y blancos que colgaban de las paredes, fachadas y ventanas (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo C, p.112). Finalmente fueron alabando a Dios con mucha alegría durante todo el camino hacia la Iglesia, que duró cerca de dos horas.

Todo este relato evoca una gran experiencia sensorial, sobre todo visual y táctil, dispuesta en estrecha relación con la intención manifiesta de visibilizar el poder, lo que significaba un verdadero triunfo político (DE ANDRÉS DÍAZ, 1984, p.48). Era la oportunidad para que la ciudad se

⁸³ Capucha antigua con falda que caía sobre los hombros y a veces llegaba a la cintura, extraído de <https://dle.rae.es>

⁸⁴ Tela de seda sin brillo y de más fuerza que el tafetán. Su utilidad era para la confección de sobre todo forros, además de banderas, estandartes y cortinas, extraído de <http://www.um.es/lexico-comercio-medieval>

⁸⁵ Tela cuyo tejido forma unas líneas diagonales, extraído de <https://dle.rae.es>

presentara a sí misma (NARBONA VIZCAÍNO, 2017, p. 13),

y para que el rey reforzara el lazo de lealtad y sumisión con sus súbditos, en un contexto de fuertes conflictos con algunos sectores de la nobleza y con los reinos lindantes de Aragón y Portugal, que exigía una imagen de fortaleza y solidez.

Luego de esta ceremonia y hasta la caída del sol, llegaba el momento de la pelea. Frente al enemigo, los castellanos hacían la señal de la cruz y, al unísono, tanto la imagen de la Virgen María como la figura del santo guerrero Santiago, símbolo de los caballeros cristianos, eran invocados en un sólo grito⁸⁶ antes de salir a batallar: “Dios, ayuda, et San Yague” (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2003, p.159). Debemos detenernos aquí en el significado de éste grito colectivo, pues nos permite vislumbrar la importancia que tenía para aquellos hombres la *arenga*⁸⁷ inicial como fuente de unión y cohesión.

Como en todas las épocas, frente al inexorable combate, los hombres han sentido miedo. Si bien, en la Edad Media, la guerra era un concepto familiar, “frente a la posibilidad cierta de la muerte, de las heridas, de la amputación, del dolor o del cautiverio, desarrollaban un instinto de supervivencia natural que, si no se encauzaba adecuadamente, les impelía a huir del peligro” (GARCÍA FITZ, 2007, p.430). En consecuencia, era natural que el campo de batalla oliera a excremento y a orina. Por ello, el discurso militar era sumamente esencial,

⁸⁶ Para una mejor comprensión sobre los distintos sonidos que conformaron el paisaje sonoro cotidiano del universo medieval véase HABLOT, Laurent y VISSIÈRE, Laurent (dirs.). *Cris, Jurons, Chansons. Entendre les paysages sonores au Moyen Âge et à la Renaissance*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015. En su obra, los autores sostienen que los gritos constituyen una base documental muy rica y absolutamente indispensable, porque estructuran y reportan una buena parte de las actividades humanas del período.

⁸⁷ Francisco García Fitz en su artículo (2007) “El discurso militar en la historiografía de las cruzadas: la ideología patente” explica la importancia de la arenga inicial antes de salir a batallar. Expone cómo estaba compuesta, las emociones que despertaba y las fórmulas discursivas que se repetían frente al enemigo musulmán.

pues era menester motivar y transmitir a los guerreros la sensación de calma y coraje para consolidar su moral frente a la superioridad o la ignorancia de las capacidades tácticas del adversario.

Otro elemento que servía a la postre de entrenamiento físico y emocional, a la vez que se configuraba como espacio de catarsis, eran los torneos y justas. Con todo, no debemos olvidar que, en el marco de la guerra contra los moros, estos últimos “entre la diversión y el jolgorio, enseñaron a combatir a varias generaciones de caballeros, preparándolos para una misión superior, la de conquistar tierras para el estado monárquico” (Ruiz Domenec, 1994, p.34). De esta manera, la organización de estos eventos, así como los momos y entremeses durante los banquetes, se convirtieron gradualmente en ocasiones especiales para trasponer en forma dramática diferentes acontecimientos políticos y guerreros con un claro mensaje moralizador y didáctico.

Por lo demás, el combate que tuvo lugar el 20 de mayo de 1431 merece nuestra atención por la experiencia sensorial que supuso. Según el cronista, el Condestable Don Álvaro de Luna entró en tierra de moros con mil quinientos hombres de armas y quinientos jinetes. Delante iban dos escuadras más con cerca de mil guerreros; a la derecha trecientos de a pie y a la izquierda quinientos a rocines, junto a un carruaje que era muy grande. Hasta aquí la imagen visual y sonora que se desprende del relato es muy significativa, sobre todo si tenemos en cuenta la cantidad de personas presentes en el campo de batalla, con los caballos, cotas y armas rechinando al son de los galopes y resplandecientes por el reflejo de la luz solar.

Frente a esta escena, la sociedad medieval, quien le otorgaba a la escucha un valor fundamental, entendía que el enfrentamiento era inminente y se preparaba para ello. Al respecto, David Le Breton sostiene que “la existencia de los sonidos, incluso a la altura de la audición del

hombre, no implica en nada su percepción si no están adosados a un significado o a un motivo de alerta" (2007, p. 100). Cada sociedad tiene su propio modelo acústico, en relación con su cosmovisión y su modo de experimentar y habitar el mundo de acuerdo a sus costumbres tradicionales.

El relato prosigue brindando información acerca de cómo fueron las horas cuando el sol se escondió. Para la gente de esta época, la noche encarnaba todo tipo de peligros; generaba ansiedad, miedo e inseguridad⁸⁸ puesto que se la consideraba el momento propicio para cometer actos maléficos, asociados con la tentación y el diablo (Domínguez Bueno, 2015, p.79). Por lo general, cuando oscurecía, la actividad bélica cesaba y era el momento de descansar, comer y reponer fuerzas, por lo que las tropas se retiraban a las tiendas de campaña que mariscales y aposentadores se encargaban de armar con anterioridad. Allí se hacía un balance de lo acontecido durante el día y se diseñaban las estrategias venideras.

Según la documentación, por ser muy tarde, asentaron el campamento en la zona próxima a la villa de moros "vien fuerte e muy vien asentada, de quinientos vecinos, talando panes e viñas e guertas, que en este logar avía tantos e tales e tan fermosos como yo nunca ví" (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo LXXXI, p.96). Una vez que se acomodaron, el adelantado Diego de Ribera, Payo de Ribera, Fernán López y Juan Carrillo se dirigieron a hablar con sus contrincantes y como no se contentaron con la charla, comenzaron a pelear y prendieron fuego una parte de las tierras.

Al otro día, viernes, bien de mañana, volvieron al lugar porque todavía una gran parte había quedado sin incendiar, por lo que se

⁸⁸ Véase Borgognoni Ezequiel, "El tiempo del delito en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *En la España Medieval*, Vol. 37, 2014, pp. 223-246.

quedaron encima de los caballos hasta que fueron quemados todos los arrabales de la villa y tomaron a algunos de sus habitantes como prisioneros. Como consecuencia “creció niebla tan çerrada, que no se podían ver vno a otro” (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo LXXXI, p.96), por lo que se tuvieron que retirar a la Vega de Granada hasta que el humo comenzó a disiparse y pudieron ver con mayor claridad a sus enemigos. Acto seguido, los corredores fueron prendiendo fuego todo lo que estaba a su alcance por espacio de cuatro o cinco horas, procedimiento que se replicó los días siguientes. Frente a este panorama, el olor a tierra quemada debió ser lo bastante intenso para que el rey de Granada y sus caballeros lo entendieran como un signo de derrota y se negaran a salir a pelear.

Sin embargo, los diferentes avatares de la vida en el frente obligaron a los hombres a asumir actitudes diversas, en particular si se trataba de villas localizadas en la frontera lindante al reino de Granada, debido al permanente estado de alerta provocado por un posible ataque enemigo. Es por ello que la nocturnidad también podía ser aprovechada como una oportunidad sin igual para el asalto, como ocurrió en la avanzada sobre Jimena el 11 de marzo 1431: “E fué escalada a la media noche, e el que la escaló e ordenó las escalas fue vn escudero que llamaban Jhoan de Vergón, e los primeros dos que subieron por la escala fueron él e Juan Carrillo de Ormaza (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, p.89). De la misma forma, el 1 de julio de aquel año, la batalla de Higuera “començó entre nona e vísperas, e sobrevino cedo la noche” (CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, capítulo XC, p.105).

Conclusión

En síntesis, a partir de la lectura de la crónica debemos rechazar la idea que habitualmente han sostenido numerosos investigadores acerca

de la supuesta indiferencia que los hombres y las mujeres medievales habrían sentido hacia el paso del tiempo. Quizás esta noción pueda ser aplicada sin inconvenientes para los primeros siglos, regidos por los resabios de la concepción circular y natural heredada de la Antigüedad. Con la inserción e influencia del cristianismo en la vida cotidiana, el discurrir fue adaptado a las horas canónicas marcadas por la sonoridad de las campanas. Asimismo, entre fines del siglo XIII y el primer cuarto del siglo XIV, la creación y difusión del reloj mecánico en las zonas más urbanizadas se convirtió en uno de los signos más notables del tránsito hacia una nueva forma de sentir el mundo.

El tiempo de guerra siguió vinculado, en su mayor parte, a los referentes naturales y religiosos, y fue experimentado a través de los sentidos, como así lo evidencian los pasajes analizados. Los sonidos de los caballos galopando, las campanas, los instrumentos musicales que acompañaban el anuncio de los pregones, los gritos y arengas ¡por Santiago! o ¡por Castilla!, así como el humo y el olor a tierra quemada de las villas de moros, conforman el paisaje sensorial de los enfrentamientos bélicos emprendidos por Juan II y sus hombres en la primera mitad del siglo XV.

Fuentes

CARRILLO DE HUETE, Pedro. *Crónica del Halconero de Juan II*, Beltrán Rafael (estudio preliminar), de Mata Carriazo Juan (edición y estudio crítico). Granada: **Universidad de Granada**, 2006.

Bibliografía

AURELL, Jaume. Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente. *Rilce: Revista de filología hispánica*, 20 (1), 2004, pp.1-16.

BLOCH, Marc, *Introducción a la Historia*, México, **FCE**, 1952.

BORGOGNONI, Ezequiel. "El tiempo del delito en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media". En **la España Medieval**, Vol. 37, 2014, pp.223-246.

CAÑAS GÁLVEZ, Francisco de Paula. El itinerario de la corte de Juan II (1418-1454). Madrid: Ediciones **Silex**, 2007.

CARLÉ, María del Carmen. Del tiempo y sus moradores. Buenos Aires: **Dunken**, 2000.

CORONADO SCHWINDT, Gisela. "El tiempo y sus sonidos. Castilla siglos XV y XVI". En: RODRÍGUEZ, Gerardo, PALAZZO, Éric y CORONADO SCHWINDT, Gisela (Dir.) Paisajes sonoros medievales. Mar del Plata: **Universidad Nacional de Mar del Plata**, 2019, pp.65-66.

DE ANDRÉS DÍAZ, Rosana. "Las entradas reales castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época". En la **España medieval**, ISSN 0214-3038, N° 4, 1984, pp.47-62.

DOMÍNGUEZ BUENO, María Luisa. "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte". **Vínculos de Historia**, núm. 4, 2015, pp.72-90.

FUNES, Leonardo. "Las crónicas como objeto de estudio". Revista de poética medieval, 1, 1997, pp.123-144.

GARCÍA FITZ, Francisco. "El discurso militar en la historiografía de las cruzadas: la ideología patente". En: IGLESIAS ZOIDO, Juan (ed.) *Retórica e Historiografía: El discurso militar en la historiografía desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*. Madrid: **Ediciones Clásicas; Cáceres**: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 2007, pp.429-466.

LEVI, Giovanni. "Microhistoria e Historia Global". **Historia Crítica** N.º 69, 2018, pp. 21-35.

GONZÁLEZ JIMENEZ, Manuel. "Sobre la Ideología de la Reconquista: realidades y tópicos". DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio y MARTÍN RODRÍGUEZ, José Luis Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII **Semana de Estudios Medievales**, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002. Nájera. 2003, pp.151.170.

GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: **Taurus**, 1990.

HABLOT, Laurent y VISSIÈRE, Laurent (dirs.). *Cris, Jurons, Chansons. Entendre les paysages sonores au Moyen Âge et à la Renaissance*, Rennes: **Presses Universitaires de Rennes**, 2015.

LE GOFF, Jacques. La civilización del occidente medieval. Barcelona: **Paidós**, 1999, pp.142-162.

NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV). Madrid: **Síntesis**, 2017.

ORTEGA CERVIGÓN, José Ignacio. "La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas". **Medievalismo**, Núm. 9, 1999, pp.9-39.

RUIZ DOMENEC, José Enrique. Reflexiones sobre la fiesta en la Edad Media. SÉMATA, **Ciencias Sociais e Humanidades**, Nº 6, 1994, pp.31-43.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. Vida cotidiana en la Edad Media. Madrid: **Dastin**, 2004.

LA ORGÉ DEL HOMBRE: LA IRA DEL POLÍTICO EN LOS TRATADOS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA THE ORGÉ OF MAN: THE ANGER OF THE POLITICIAN IN THE TREATISES OF PHILO OF ALEXANDRIA

Paola Druille⁸⁹

Artigo recebido em 11 de maio de 2023

Artigo aceito em 23 de maio de 2023

Resumen: El objetivo de nuestro estudio es analizar la *orgé* (“ira”) del hombre en los tratados de Filón de Alejandría, en especial la ira del hombre político. Para esto, revisaremos la ira del hombre, su definición y respuestas fisiológicas, y examinaremos la ira de José y Calígula en *De Josepho* y *De legatione ad Gaium*, para observar cómo Filón legitima la ira del buen gobernante.

Palabras clave: ira, emoción, hombre, político, Filón de Alejandría.

Abstract: The aim of our study is to analyze the *orgé* (“anger”) of man in the treatises of Philo of Alexandria, especially the anger of the political man. For this, we will review the anger of man, its definition and physiological responses, and we will examine the anger of Joseph and Caligula in *De Josepho* and *De legatione ad Gaium*, to observe how Philo legitimizes the anger of the good ruler.

Keywords: anger, emotion, man, politician, Philo of Alexandria.

Introducción

⁸⁹ Doctora en Letras por la Universidad Nacional del Sur. Profesora Adjunta a cargo de Lengua y Literatura Griegas en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Co-Directora de la revista científica *Circe de clásicos y modernos*. El presente trabajo se origina en el marco del Proyecto de Investigación “La codificación de la ley en los tratados legislativos de Filón de Alejandría” (PICT 2018 - 03518, ANPCYT), financiado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación de Argentina. E-mail: paodruille@gmail.com, paoladruille@humanas.unlpam.edu.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2648-2119>.

El término ὀργή⁹⁰ referido a la ira⁹¹ del hombre es un concepto que surge alrededor de cuarenta y cuatro veces en los tratados filónicos⁹². Filón atribuye esta emoción al hombre en sentido estricto y literal⁹³ y, por lo tanto, su aparición cualifica un estado de ánimo del ser humano, cuya duración no es prolongada en el tiempo, pero destaca sobre el resto de la disposición psíquica⁹⁴. El estado iracundo se activa a modo de respuesta ante un estímulo y hasta puede estar acompañado de otros sentimientos. Por ejemplo, cuando la ira no se procesa de forma correcta, da paso a la envidia, al odio o al rencor que son sentimientos de hostilidad o resentimiento hacia una persona a causa de una ofensa o un daño recibido y pueden provocar actos de violencia contra el ofensor. Eventualmente, la ira puede conducir a la venganza que persigue un objetivo injurioso más que reparador, contiene elementos reguladores del orden natural y consiste en forzar a quienes cometieron una injusticia a sufrir el mismo dolor. Sin embargo, el hombre iracundo no siempre es hostil o vengativo; a veces la ira solo se advierte en sus reacciones fisiológicas como el enrojecimiento de los ojos o la violencia física no premeditada. Estas múltiples dimensiones de la ira emergen con gran dinamismo en la caracterización filónica de la ira del hombre político. Filón relata los casos paradigmáticos de José en el

⁹⁰ Para los pasajes griegos de Filón citados a continuación seguimos la edición de COHN, WENDLAND Y REITER (1897-1915), cuyas referencias completas se encuentran anotadas en el apartado "Fuente" ubicada en el final de nuestro estudio. Todas las traducciones nos pertenecen.

⁹¹ LSJ s.v. ὀργή, "anger".

⁹² Véase *Leg.*, 2, 8; 3, 147; *Deus*, 71; *Agr.*, 17; *Ebr.*, 223; *Conf.*, 48; *Migr.*, 208 y 210; *Prob.*, 45 y 159; *Fug.*, 90; *Abr.*, 152; *Jos.*, 12, 15, 154-155, 170; *Mos.*, 1, 321; 2, 172.196.214.279; *Virt.*, 150; *Flacc.*, 182; *Legat.*, 121, 219, 237, 241, 244, 254, 261, 304; *Sacr.*, 96; *Praem.*, 77; *Spec.*, 2, 9.16.28.247; 3, 104.126.193; 4, 103.182.220.

⁹³ Sobre la ira de Dios, véase DELGADO (2023, 29), quien recoge los siguientes lugares filónicos: *Post.* 7; *Conf.* 2-4, 14, 134; *Gig.* 58; *Congr.* 172; también VAN DER HORST (2006, 128-133).

⁹⁴ Véase *Spec.*, 4, 92-94, donde Filón examina la naturaleza del alma y da a conocer sus partes (92); también *Leg* 1, 70-72; Platón, *República* 439d-e; *Timeo*, 44d; 69d-e; 70d-73a.

tratado homónimo *De Josepho (Jos.)*⁹⁵ y de Calígula en *De legatione ad Gaium (Legat.)*, donde ofrece una interpretación de la ira del político diferente de la interpretación del hombre no político. Filón censura la ira de este último mientras parece validar la justa ira del político, en la medida en que se propone justificar la manifestación de la ira en la construcción de su idea del buen gobernante inspirado por Dios, apelando a su efecto sobre la toma de decisiones, las formas de manipulación de las relaciones de poder y el estatus. Reconoce entonces la presencia de elementos emocionales propios de este hombre político y los legitima como tales.

A partir de esta perspectiva, dividimos nuestro estudio en dos partes. En la primera, revisamos la interpretación filónica de la ira del hombre, prestando especial atención a su definición y respuestas fisiológicas. En la segunda, examinamos la narrativa filónica sobre la ira del hombre político. Aquí observamos no solo la caracterización de la ira en su ámbito político, sino también cómo afecta esta emoción a las personas a quienes se dirige y cuáles son las emociones que provoca la ira en los demás. Finalmente, buscamos demostrar que Filón legitima la ira del buen gobernante en oposición al gobernante malvado mediante una estrategia argumentativa por la cual esa emoción, causada por impresiones de los sentidos, experiencias o recuerdos, se vuelve lícita por su inclinación a la protección de la justicia divina. Si esto resulta correcto, es posible concluir que pese a la irracionalidad psíquica que connota la ira, Filón identifica tal emoción como un constitutivo emocional del buen político.

1. La ira del hombre

⁹⁵ Citamos los tratados filónicos según las abreviaturas de los títulos latinos establecidas por *The Studia Philonica Annual*.

1.1 Definición general

Filón define la “ira” (ὀργή) como una “emoción” (πάθος)⁹⁶ intratable y maligno (ἀνηκέστου καὶ ἐπιβούλου, *Spec.*, 3, 104), capaz de causar daño a aquel contra quien se dirige y a quien la siente. Ubica este πάθος en relación con otras emociones como el temor, el dolor y el placer (φόβον ἢ λύπην ἢ ἡδονήν, *Deus*, 71), consideradas igualmente merecedoras de reprobación. En efecto, toda emoción⁹⁷ es censurable (*Spec.*, 4, 79), según Filón, porque es “un impulso tan desmedido y excesivo como el movimiento irracional del alma y contra la naturaleza (ὄρμη καὶ τῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ὑπαιτιος)”. Si alguien no fija límites a estos impulsos⁹⁸ ni les pone “un freno como a los caballos que rechazan las riendas, estará sujeto a una pasión incurable (πάθει (...) δυσιάτῳ)”⁹⁹ y, entonces, sin darse cuenta, se dejará arrastrar por su rebeldía, “como un auriga por su carro”¹⁰⁰, cayendo hacia precipicios o abismos difíciles de pasar y de los que apenas es posible salvarse. Pero las emociones también son dignas de elogio cuando Filón las considera especies de colaboradores (εἶδος βοηθῶν, *Leg.*, 2, 8). Por ejemplo, el

⁹⁶ LSJ s.v. πάθος, “emotion”, “passion”. Sobre el πάθος en Filón, véase KERNS (2013).

⁹⁷ La idea de pasión que Filón expone en *Spec.*, 4, 79 es posiblemente estoica. Véase Crisipo en *SVF*, 3, 446; *SVF* 3, 378; 391; 412; 446; en Diógenes de Laercio, 7, 110; Zenón en *SVF*, 1, 205.

⁹⁸ Filón considera necesario liberarse de toda emoción, “detestarla no sólo como sumamente vergonzosa, sino como la causa de las cosas más deshonorosas” (*Spec.*, 4, 95). Así, reflexionando sobre el control de la ira, pone en boca de la agricultura del alma su eliminación “no solo cortando de raíz los árboles de la insensatez y el desenfreno, de la injusticia y la cobardía, del placer y el deseo, sino también de la ira (ὀργῆς) y de la cólera y de las emociones semejantes (ὀργῆς τε καὶ θυμοῦ καὶ τῶν παραπλησίων παθῶν)”, aun cuando se prolonguen hasta el cielo (*Agr.*, 17). También propone su contención a través de la enseñanza transmitida en la alegoría de Rebeca (*Migr.*, 208-215). Filón introduce al menos dos mecanismos consecutivos para tratar y amansar la ira: 1) la adaptación aparente a sus requerimientos, siguiendo sus deseos sin contradicciones y demostrando acuerdo con lo que ama y con lo que odia (211), y 2) la contemplación de las propiedades del alma. Sobre el control de la ira, véase HARRIS (2004).

⁹⁹ Véase *Spec.*, 4, 5; *Opif.*, 167; *Jos.*, 118. Cf. Orígenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, 13, 5, 20; *Scholía in Lucam*, 17, 348, 34.

¹⁰⁰ Sobre la imagen del auriga y su carro, véase Platón, *Fedro*, 254b ss; *Decal.*, 146 y *Leg.*, 1, 73.

placer ayuda a la perpetuación de la raza humana y también el deseo, y el dolor tanto como el temor transforma el alma herida para que no se descuide en nada. La ira merece una consideración similar. Filón la compara con “un arma de defensa que ayuda a muchos en gran medida” (ἀμυντήριον ὄπλον [ἦ] μεγάλη πολλοῦς ὠφέλησε). No obstante, si bien están diseñadas con el fin de producir la muerte, incapacitar u ocasionar lesiones a los seres humanos, su asistencia desmedida puede ocasionar un mal irreparable. Por eso, un equipado cuerpo de tropa formado por jóvenes debe avanzar preparado con los elementos para la guerra y, colocando un campamento en círculo¹⁰¹, aguardar con ansia pero “sin dejarse dominar por la ira antes que por la razón” (μηδὲν ὀργῇ πρὸ λογισμοῦ, *Spec.*, 4, 220)¹⁰², para que llegue a emprender con más firmeza y calma las acciones planeadas (βεβαιότερον ὅπως καὶ σταθερώτερον ἐγχειρῇ τοῖς πρακτέοις). Así evitará presentarse como un asesino de todos, incluso de los que han cometido faltas mínimas o no han cometido ninguna (*Spec.*, 4, 225), que, al igual que las ciudades que están bajo una oligarquía o tiranía, sufre servidumbre, dado que tiene amos crueles y severos, que lo mantienen en sujeción bajo su dominio. Por lo tanto, de la misma manera que las ciudades con leyes para su cuidado y protección son libres, así también con los hombres. Aquellos dominados por la ira (ὀργῇ, *Prob.*, 45) o cualquier otra emoción, o incluso cualquier vicio insidioso, están completamente esclavizados, mientras que todos aquellos cuya vida está regulada por la ley son libres. De esta manera, “si el alma es impulsada por el deseo, o seducida por el placer, o desviada de su curso por el miedo, o encogida por el dolor, o está indefensa en las garras de la ira (ὑπ’ ὀργῆς) (*Prob.*, 159), se convierte en esclava de una multitud de amos.

¹⁰¹ Véase *Agr.*, 12; *Mos.*, 1, 200; 2, 260.

¹⁰² Véase *Mos.*, 2, 214; también Platón, *Eutifrón*, 7a.

Sin embargo, Filón parece asignar un valor positivo a la “justa ira” (δικαία ὀργή). Así, por ejemplo, en su paráfrasis de Éxodo 32:1-6 y 25-29 de *Fug.* 90, relata que Moisés, viendo que su pueblo estaba desenfrenado a causa de la adoración del becerro de oro (Éxodo 32:1-6 y 25), reunió a la tribu de Leví (Éxodo 32:26) y le ordenó matar a los idólatras. Los levitas cumplieron esta orden; mataron de improviso y con justa ira (ὀργῇ δικαίᾳ, *Fug.*, 90)¹⁰³, dice Filón, incluso con entusiasmo y en un estado de posesión inspirado por Dios, a los que habían divinizado al becerro de oro, al mismo tiempo que exclamaban: “‘y cada uno mata al hermano, al vecino y al más allegado’ (Éxodo 32:27)”. Filón extrae una idea positiva de las acciones iracundas realizadas contra quienes cometen faltas contrarias a Dios, como se observa igualmente en la paráfrasis de Números 16:1-3, 15, 28-35 que menciona la ira de Moisés, ubicada en el contexto de la función profética del patriarca (*Mos.*, 2, 276-279). Filón comenta que habiendo dos rangos de ministros del templo, el superior formado de sacerdotes y el inferior de asistentes, y que existiendo solo tres sacerdotes y muchos miles de asistentes (276), estos últimos, “hinchados de orgullo por su propia superioridad numérica sobre los sacerdotes”, despreciaron su escasez y combinaron en un mismo hecho dos transgresiones: por un lado, abatir al superior, y por el otro, exaltar al inferior (277). Tan pronto como los súbditos atacaron a sus gobernantes para promover este desorden, conspiraron unos con otros, se reunieron en gran número y levantaron un clamor contra Moisés, declarando que había otorgado el sacerdocio a su hermano y sobrinos a causa de su parentesco con él, y que había dado un relato falso de su elección, pues consideraban que en realidad no se había hecho bajo la dirección divina (278). Moisés, muy herido y entristecido por esto, “aunque era el más dulce y manso de los hombres”, fue tan estimulado “a una justa ira” (πρὸς δικαίαν ὀργήν, 279) que llegó a suplicar a Dios que no prestara atención

¹⁰³ *Mos.*, 1, 302.

a los sacrificios que aquéllos ofrecían; y no hizo esto “porque el más justo de los jueces aceptara alguna vez las ofrendas sagradas de los impíos, sino porque el alma del amado de Dios también debe hacer su parte y no guardar silencio”, para lograr que “los malvados no prosperen sino, por el contrario, que siempre fracasen en sus proyectos”. No obstante, pese a valorar como adecuado que quienes causaron sufrimientos experimenten otros semejantes, Filón no cree conveniente, en cambio, que aquellos que sufren tomen represalias por razones ajenas a Dios, pues lejos de convertirse en instrumentos de la justicia divina, se transforman “en bestias a causa de la ira, que es una salvaje pasión” (ὑπ’ ὀργῆς, ἀγρίου πάθους, *Spec.*, 4, 103).¹⁰⁴

1.2 La respuesta fisiológica de la ira

La emoción de la ira se manifiesta con respuestas fisiológicas, que Filón observa especialmente en las reacciones expresadas por la vista. Dado que Dios declaró a la vista (ὄρασις) “reina de los demás sentidos (βασίλιδα τῶν ἄλλων), y la colocó en un lugar superior al resto de todos (...), asociándola más estrechamente con el alma (οἰκειοτάτην ψυχῆ)” (*Abr.*, 150), puede reflejar la forma en que los ojos cambian con las fases del alma. Cuando el alma siente pena, los ojos están llenos de ansiedad y depresión (151). Cuando, en cambio, sienten alegría, sonríen y se regocijan. Cuando el miedo es supremo, están llenos de confusión turbulenta, y se mueven, tiemblan y giran confusamente. Pero, cuando prevalece la ira (ὀργή, 152), “el órgano de la vista es más duro e inyectado en sangre” (τραχυτέρα πῶς καὶ ὑφαιμος ἢ ὄψις). Filón mantiene una reflexión parecida en su discusión sobre los beneficios de la vista expuesta en *Spec.*, 3, 185-194, donde también menciona la posición privilegiada de este sentido en relación con los otros. Por eso, vuelve

¹⁰⁴ Véase SVEBAKKEN (2012, p. 157, nota 165), quien analiza esta consideración filónica de la ira en relación con *Retórica* 1378a30-1378b10 de Aristóteles. Véase *Leg.*, 2, 8-9; *Conf.*, 48.

sobre las manifestaciones de las emociones a través de la vista. Los ojos de aquellos que están tristes están llenos de inquietud y abatimiento; si una pena excesiva oprime y estruja, rompen en lágrimas, mientras que “si la ira domina (κρατούσης μὲν ὀργῆς, 193), “se hinchan y dirigen una mirada encendida e inyectada de sangre (οἰδοῦσι καὶ ὕφαιμον καὶ πυρωπὸν ἐμβλέπουσιν)”. Por lo tanto, “los ojos se ven afectados por las emociones del alma (τοῖς τῆς ψυχῆς πάθει) y, a causa de su afinidad con ella, son propensos a cambiar en correspondencia con sus innumerables alteraciones” (Spec., 3, 194)¹⁰⁵.

En ciertos casos, la ira también viene acompañada de comportamientos irracionales que se expresan con actitud de desaire o conducta violenta. Así, hay quienes, forzados “por la ira como por una inflexible señora” (ὑπ’ ὀργῆς οἷα χαλεπῆς δεσποίνης, Spec., 2, 15), confirman “el salvajismo de sus temperamentos con un juramento”; son los que dicen que “no aceptarán en la misma mesa o bajo el mismo techo a tal o cual persona, o a otro tal no le prestarán ayuda alguna ni de él la recibirán hasta el fin de sus días”. Muchas veces, incluso, coinciden circunstancias involuntarias en las cuales cometen un homicidio sin haber venido en su busca o sin haberse preparado, “sino llevado repentinamente por la ira” (ἀλλ’ ἐξαπιναιῶς ἀρπασθεὶς ὑπ’ ὀργῆς, Spec., 3, 104). Esto ocurre cuando surgen ocasiones no premeditadas en las que un hombre comete un asesinato sin haber tenido este propósito en mente. En efecto, a veces sucede que mientras un hombre va al mercado por un apremiante negocio, se encuentra con otro de los más testarudos que lo maltrata (κακηγορεῖν, 105) o intenta golpearlo (τύπτειν ἐπιχειροῦντι), o cuando él mismo da inicio a una pelea y, para alejarse y escapar lo más rápido posible, golpea al otro con el puño cerrado o toma una piedra y se la arroja. Si el golpe da en el blanco y su oponente muere

¹⁰⁵ Véase una argumentación muy similar en Abr., 150-153.

de inmediato, el golpeador también debe morir y ser tratado como ha tratado al otro, pero si ese otro no muere en el acto por el golpe, sino que queda enfermo recibiendo los cuidados adecuados, y luego se levanta nuevamente y retoma sus tareas habituales, quien lo golpeó debe ser multado dos veces, primero para reparar el reposo forzado de la víctima y, segundo, para compensar el costo de su curación (106). De esta manera, Filón defiende que quienes llegan a la violencia a causa de la ira deben ser sancionados, pero también quienes cometen perjurio, pues realizan faltas que resultan remediables, aunque no completamente incurables (*Spec.*, 4, 181), por lo que merecen “la mayor ira, dado que habiendo sido engendradas por excelentes progenitores” (μειζονος ὀργῆς ἄξιος τυγχάνειν ἔστιν ὁ γεννηθεὶς μὲν ἐκ τῶν ἀριστῶν, 182), producen vergüenza en sus padres por la maldad de sus actitudes. Según Filón, entonces, son culpables quienes, teniendo ejemplos familiares de bondad que imitar, no copian nada para la consolidación de una vida saludable¹⁰⁶. Y los castigos para la mayoría de sus faltas proceden de Dios y otros del hombre (*Spec.* 2, 27). Las más altas y grandes son de Dios, pues no es amable con tal impiedad, sino que permite que los culpables permanezcan para siempre en su inmundicia casi sin esperanza, una pena que Filón estima justa y adecuada. Las penas dadas por los hombres, en cambio, son diferentes. Estos condenan a la muerte o el azote (28). Los hombres más eminentes y de religiosidad ferviente mantienen la pena de muerte, en tanto que aquellos cuyos sentimientos de ira (ὀργαῖς, 28) no son tan severos prefieren azotar a los infractores a expensas del pueblo y en un lugar público a la vista de todos, pues excepto para las personas de naturaleza servil, una flagelación es una pena tan severa como la muerte.

¹⁰⁶ Véase *Virt.*, 195-197; BIRNBAUM (1996, p. 188-189).

2. La ira del hombre político

2.1 La ira de José

La ira de José que surge en *De Josepho* es causada por el maltrato recibido por sus hermanos y posterior esclavitud. Esta es una paráfrasis de Génesis 37:15-32 que Filón desarrolla en *Jos.*, 12-21 y se ubica en el contexto más amplio de la envidia de los hermanos de José (5-11, paráfrasis de Génesis 37:3-20). En efecto, como hijo de Jacob, José tempranamente se distinguió de sus hermanos por su nobleza de espíritu. Su padre notó esta virtuosa disposición de su hijo y decidió instruirlo en el pastoreo que Filón considera como el arte que más se asemeja al arte de gobernar (*Jos.*, 2). Sin embargo, esta predilección paterna por José generó malestar entre sus consanguíneos, y “la envidia (φθόρος) (...) dividió la casa (...), incitando contra uno a todos los hermanos” (5), que mostraron una malevolencia (δύσνοιαν) equivalente al cariño del padre hacia José, pues lo odiaban (μισοῦντες) tanto como su padre lo amaba. La emoción de la “envidia” (φθόρος)¹⁰⁷ emerge así como un sentimiento a través del cual los hermanos manifiestan su desdicha por no poseer ellos mismos las cualidades superiores¹⁰⁸ que tiene José. Se trata entonces de una especie de dolor con respecto a un igual por su aparente éxito en las cosas llamadas buenas¹⁰⁹. José tiene un bien que los hermanos no poseen, independientemente de su provecho para ellos mismos¹¹⁰. Es esta indiferencia tanto a la conveniencia como a la necesidad aquello que convierte a la envidia en una emoción impropia de José, pero distintiva de sus hermanos. Los hermanos sienten que José no debería tener una ventaja sobre ellos. Pero no dan ninguna señal de su “odio”

¹⁰⁷ Para un análisis de las emociones en la Antigüedad griega, véase KONSTAN (2006). Varias de las interpretaciones propuestas por el autor son las que seguimos en nuestro estudio.

¹⁰⁸ KONSTAN (2006, p. 113).

¹⁰⁹ KONSTAN (2006, p. 113).

¹¹⁰ KONSTAN (2006, p. 113).

(μῖσος), lo mantienen en secreto, de manera que se hace más terrible, “pues las emociones encerradas que no se disipan por las palabras que las contienen”, dice Filón, “se vuelven más graves” (τὰ γὰρ στεγόμενα πάθη μὴ διαπνέοντα τοῖς ἐπισχοῦσι λόγοις βαρύτερα, 5). José, en la simple inocencia de su naturaleza, no tiene noción de la enemistad que acecha en los corazones de sus hermanos y, creyendo que eran amigos, les cuenta un sueño inspirado por Dios. Relata que todos estaban en la llanura recogiendo la cosecha, “cuando de repente mi gavilla se levantó y se puso de pie, mientras que la suya, como una señal, se abalanzó con asombro y rindió homenaje a la mía con todas las muestras de honor” (6). Sus hermanos, si bien desconocen que los sueños de José son revelaciones de Dios, interpretan correctamente su relato, y responden: “¿Crees que serás nuestro señor y rey? Porque eso es lo que insinúas a través de esta falsa visión (διὰ τῆς κατεψευσμένης φαντασίας, 7)”. Y su odio, encontrando siempre un nuevo terreno para aumentarlo, se encendió todavía más contra aquel. El padre, precavido de que los hermanos guardaban rencor (μνησικακοῦσιν) hacia José, los envió a cuidar de los rebaños¹¹¹, pero a José lo retuvo en casa hasta el momento oportuno (10). Cuando supuso que ellos ya no albergaban enemistad (ἔχθος, 11) alguna en sus corazones, envió a su hijo a saludar a sus hermanos y a informarse de cómo se encontraban estos y los rebaños de animales. Sin embargo, este viaje resultó ser la fuente “de un gran mal y un gran bien” (μεγάλων κακῶν τε αὖ καὶ ἀγαθῶν, 12), ambos excediendo todo lo que se podía esperar.

José fue hasta donde se encontraban sus hermanos. Cuando lo vieron acercarse, los hermanos hablaron entre sí, y su lenguaje era muy siniestro (οὐδὲν εὐφημον). Ni siquiera se dignaron hablar de él por su nombre, sino que lo llamaron el “bromista de sueños” (ὄνειροπλῆγα) y el

¹¹¹ Génesis 37:12-14.

“sonador” (ένυπνιαστήν) y términos similares. Su ira (ὀργῆς) llegó a tal punto que decidieron actuar con violencia. Planearon el asesinato de José, aunque no unánimemente (12-13). Fueron disuadidos de cometer el fratricidio (ἀδελφοκτονίαν) por la exhortación del mayor de ellos (13), quien los instó a mantener sus almas limpias del acto abominable, y simplemente arrojarlo a un pozo profundo (13). Una vez que estuvieron de acuerdo en esto, agarraron a José como si fuera un enemigo en la batalla, lo despojaron de su túnica, lo bajaron con cuerdas hasta la profundidad del pozo y tiñeron su túnica con la sangre de un cabrito, que enviaron a su padre con la historia de que las fieras se lo habían llevado (14). No obstante, algunos comerciantes pertenecientes a una caravana que solía llevar mercancías de Arabia a Egipto viajaban por ese camino (15). Entonces el cuarto hermano mayor, que temía que José fuera asesinado a traición por los otros hermanos “que estaban encendidos por una ira tan despiadada contra él” (ὑπὸ τῶν ὀργῆν ἀμείλικτον ἐπ’ αὐτῷ ζωπυρούντων), les aconsejó que lo vendieran sustituyendo el mal menor de la esclavitud por el mal mayor de la muerte. Así, Filón muestra mediante este relato que la enemistad u odio experimentada por los hermanos de José los conduce a realizar actos malos o dañinos¹¹². Dado que este relato del odio y su conexión con la ira es relativamente breve, podemos observar diferencias entre ambas emociones. Primero, el objetivo de la ira es causar dolor al otro, mientras que el objetivo del odio es infligir daño¹¹³, pues si bien se puede desear que las personas a las que se odian mueran, cuando se está enojado, lo que se desea es que la otra persona se sienta herida a cambio. Segundo, el odio es una emoción más duradera que la ira¹¹⁴. Pese a que la ira puede ser la causa del odio, esta emoción también se puede extender

¹¹² KONSTAN (2006, p. 186).

¹¹³ KONSTAN (2006, p. 186).

¹¹⁴ KONSTAN (2006, p. 186).

hacia quienes se interponen entre el objeto de odio y la respuesta a este sentimiento. Por eso, cuando el mayor de los hermanos, que no estuvo presente en la venta, conoció la noticia, reflexionó: “es mejor callar, no vaya a ser que yo mismo reciba un tratamiento execrable, pues sois de ira extremadamente salvaje e inexorable (τραχύτατοι γὰρ <έστε> εἰς ὀργήν καὶ ἀπαραίτητοι), y la fiereza en cada corazón todavía está en pleno apogeo” (21).

Filón evidencia de esta manera que la ira es causa de otras emociones, como la envidia y el odio, pero también del rencor (μνησικακοῦσιν) que es un sentimiento de resentimiento muy poderoso de enfado igualmente persistente en el tiempo. Los hermanos de José, afectados por la ira, el odio y el rencor generados por el afecto paterno hacia José y por las cualidades superiores de este, lo esclavizan. Sin embargo, sus experiencias en el extranjero guían su vida desde la esclavitud a la libertad progresiva y el acceso a cargos políticos de gran responsabilidad, que dejan expuesta la naturaleza del autocontrol emocional propia de un buen político. En efecto, luego de su venta a los mercaderes que se dirigían a Egipto, José es comprado como esclavo por un eunuco, jefe de cocina en la casa del rey, que nota de inmediato las condiciones del joven, y lo encomienda a la administración de toda la casa. Pero, calumniado por la mujer del eunuco, José es llevado a la cárcel, donde se destaca perfeccionando las almas de los demás prisioneros. Finalmente, gracias a la interpretación acertada de los sueños de otros dos eunucos del rey, el jefe de copero y el jefe de cocina (88), acusados y condenados por no cumplir con sus deberes, José es llevado ante el monarca, cuyos sueños también son interpretados correctamente por el joven. El rey decide nombrarlo gobernador de su reino (119), legitimando este nombramiento con la entrega del sello real, la túnica sagrada y el collar dorado. Al mismo tiempo, lo hace montar en el segundo de sus carros (120), que Filón interpreta alegóricamente de la

siguiente manera. “El rey de Egipto”, dice, “es nuestro intelecto (νοῦν), el gobernante de la tierra del cuerpo en cada uno de nosotros sobre la cual está investido con poder real” (151). El segundo es el amante del cuerpo (φιλοσώματος), cuyos “esfuerzos se empeñan en tres cosas que juzga más dignas de su cuidado y preocupación: pan, comida y bebida” (152). Por eso, establece tres oficios para proveer a estos, “que son un jefe de panadero, un jefe de copero y un jefe de cocina, porque el primero preside la comida, el segundo la bebida, el tercero el sazón que agrega sabor a la comida real”. Esos tres encargados son los tres eunucos mencionados antes (153). El último, el jefe de cocina, no fue encarcelado ni maltratado en modo alguno, porque sus aderezos no son necesarios y, por tanto, no representan el placer; solo son condimentos complementarios fáciles de apaciguar. Los otros dos eunucos, en cambio, se ocupan del estómago; están a cargo de las necesidades vitales, que son el alimento y la bebida. Sus trabajos son alabados cuando se ocupan convenientemente de ellos, y dignos de ira y castigo (ὀργῆς καὶ κολάσεως, 154) cuando domina la negligencia. Sin embargo, los castigos que pueden recibir no son iguales. Dado que la función de cada uno difiere en importancia, pues el hombre puede vivir sin vino tomando solo agua, pero no puede vivir sin alimento (155), es posible la reconciliación con el jefe de copero como ofensor en un asunto menos importante (156), aunque no ocurre lo mismo con el jefe de panadero. Este termina siendo objeto de “una ira que le exige la muerte (θανάτου λαμβάνοντα τὴν ὀργήν), pues la muerte es la consecuencia de la falta de pan y, por lo tanto, el culpable es propiamente ejecutado en la horca” (156), sufriendo el mismo mal que ha infligido a otros, dado que “ha colgado y atormentado con hambre al hambriento”. Filón entonces ubica a José como “el intermediario que tiene en su lugar las tres regiones del alma, simbolizadas por el

escanciador, el panadero, el cocinero"¹¹⁵, donde la emoción de la ira subordinada al intelecto, representado por el rey de Egipto, adquiere un papel de importancia como constitutivo psíquico de la vida política de José, pues no solo funcionará como una legitimación explícita de su comportamiento iracundo, sino también como una justificación del castigo¹¹⁶. Este vínculo entre la ira y el castigo pone de relieve así una dimensión fundamental de esa emoción, que es el deseo de venganza¹¹⁷.

Puesto que la ira es una emoción que provoca daño tanto a quien la siente como a quien se dirige, puede estar acompañada de una venganza causada por la ofensa de personas inferiores que no son aptas para menospreciar a otras superiores¹¹⁸. Al mismo tiempo, este deseo de venganza, que forma parte de la ira¹¹⁹, va seguido de la espera de su posible cumplimiento, según observamos en el relato de Filón. Tras siete años, el padre de José, que desconocía la fortuna del joven, envió a diez de sus hijos a comprar trigo, pero retuvo en casa al menor de ellos, que era hermano de madre del ministro del rey (163). Estos llegaron a Egipto y se encontraron con José, aunque no lo reconocieron. Creyendo que era un extraño y, desconcertados por la dignidad que lo rodeaba, se pusieron de rodillas ante él en señal de respeto y dando cuenta con esto que el prodigioso sueño era cierto (164). José, por su parte, identificó rápidamente a quienes lo habían vendido (165). Sin embargo, "ascendido a un mando tan alto, investido con el primer cargo después del rey, admirado por el este y el oeste (...) con la oportunidad de venganza (ἀμύνης) en sus manos" (166), no lo hizo inmediatamente, pues no dejó que el sentimiento de hostilidad hacia sus hermanos a causa de

¹¹⁵ TORALLAS TOVAR (2016, p. 192).

¹¹⁶ MERMELSTEIN (2017, p. 337). Véase ALLEN (1999, p. 191-214).

¹¹⁷ MERMELSTEIN (2017, 337).

¹¹⁸ KONSTAN (2006, p. 41).

¹¹⁹ KONSTAN (2006, p. 42).

las ofensas recibidas se adueñara completamente de su razón. No obstante, si bien no expresó su emoción (πάθος, 168), interiormente estaba consumido por el fuego secreto que ellos habían encendido. A pesar de esto, dijo, asumiendo un aire de disgusto (τὸν δυσχεραίνοντα, 166): “(...) si estáis ansiosos por partir hacia el encuentro con el padre de ustedes, que tal vez se alarme por su larga ausencia, deja que todos se vayan menos uno, que se quedará como rehén hasta que regreses con tu hermano menor” (169). Y agrega una advertencia de castigo en caso de incumplimiento, diciendo que “la pena (τιμωρία) por desobediencia a la autoridad (μὴ πειθαρχούντων) será la más alta, la muerte”. Así amenazó “con miradas lúgubres, y dando a todas luces signos de profunda ira (βαρειαῖς ὀργῆς), se marchó” (170), sin otra manifestación de su ira que la expresada por sus ojos. Sus hermanos, llenos de melancolía y depresión, comenzaron a reflexionar su complot contra José. “Ese mal que hicimos”, se reprocharon, “es la causa de nuestra mala situación presente”, y añadieron: “la justicia, la supervisora de los asuntos humanos (τῆς ἐφόρου δίκης τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων), está tramando ahora nuestra ruina (...) pues muestra su naturaleza implacable e inexorable a los que merecen castigo” (170). La “justicia” (δική) aparece de este modo con una función reguladora; tiene como horizonte la regulación de la agresividad y el restablecimiento de un orden natural ante la violencia. Si bien la venganza de José parece perpetuar la violencia, Filón consigue que la justicia ejecutada mediante José comporte en sí elementos derivados de la justa ira dominada por el intelecto. Filón muestra con esto que la justa ira del buen político es justificación suficiente para la venganza, mientras que la ira injusta es motivo de un castigo tan extremo como la muerte.

2.2 La ira de Calígula

Filón refiere a la ira de Calígula en *De legatione ad Gaium*, donde insistentemente aplica esta emoción al emperador que injustamente reacciona contra la negación de los judíos de adorar su imagen. En efecto, tras las noticias de la intención del emperador de erigir una estatua colosal en el Templo de Jerusalén (184-198), como réplica a la destrucción en Jamnia de un altar no judío (197-206), Calígula escribió a Petronio, gobernador de Siria, para que escolte la estatua hasta Jerusalén. Petronio leyó la carta y se sintió incapaz de oponerse a las órdenes por temor (διὰ φόβον, 209), pues sabía que el emperador era intolerante (ἀφόρητον) no sólo con los que no obedecían las órdenes, sino con los que no las ejecutaban inmediatamente. Pero tampoco podía proceder a dar cumplimiento al pedido de Calígula. Los judíos se enardecerían contra la imagen que transgredía sus mandamientos (209). Después de tomar en consideración estas cuestiones, Petronio no se decidía a realizar la orden imperial, era consciente de la enorme osadía que iba a cometer (213). Al mismo tiempo, se dejaba llevar por unos pensamientos que le decían: “éstas son las órdenes de mi señor, que es joven y juzga que todo lo que quiere es conveniente y que lo que una vez ha decretado debe cumplirse” (218), sin importar que sea “poco provechoso y cargado de conflictividad y soberbia, pues habiéndose elevado por encima del género humano, estima que se ubica entre los dioses (ὑπερπηδήσας τὸν ἄνθρωπον ἐν θεοῖς ἤδη γράφει ἑαυτὸν)” (218)”. Petronio se encontraba entonces en una situación límite y doblemente perjudicial para él. Si cedía a la erección de la estatua, iniciaría una guerra cuyo resultado era incierto, si se oponía, su decisión se volvería objeto del odio de Calígula, que no admitía apelación ni denegación (218). Este también era el pensamiento de otros romanos gobernantes de Siria, pues “la ira (ὀργαί) y el castigo (τιμωρίαι) de Gayo” (219) caerían

igualmente sobre los colaboradores de Petronio (219)¹²⁰, que quedarían privados de la protección del emperador por incumplimiento de las obligaciones a las que estaban sujetos por el vínculo imperial, no necesariamente por la comisión de un delito, sino por faltar a la lealtad debida. “Sabían que la ira (ὄργαι) de un déspota (δεσπότης) produce la muerte o algo próximo a la muerte” (θάνατον ἀπεργάζονται ἢ παραπλήσιόν τι θανάτῳ, 237)¹²¹, más aun la ira de Calígula. Petronio, por lo tanto, conocía la naturaleza de su jefe y “cuán inexorable era su ira (ἀπαραιτητος ὄργην)” (244).

Esta “ira inexorable” (ἀπαραιτητος ὄργη) de Calígula es similar desde el punto de vista emocional a la ira de los hermanos de José mencionada más arriba (Jos. 21), pero diferente en su rango. De ahí que la asociación entre el poder imperial de Calígula y la ira no es accidental, pues la jerarquía de la ira de Calígula funciona como un catalizador de la acción política a tal punto que su emoción incrementa la velocidad de su reacción sin cambios esenciales al final de la misma. Por eso la ira inexorable sin dominio del intelecto es una de las principales emociones que predomina psíquicamente en Calígula, caracterizado como gobernante malvado, sin contemplación ni piedad con sus súbditos, imperturbable y sordo a las súplicas, que cumple sus decisiones impávidamente y con un uso pleno de todo su poder para concretar un objetivo megalómano imposible de detener. Así lo muestra Filón, por ejemplo, cuando relata el frustrado intento de convencimiento emprendido por Petronio, quien buscando persuadir a Calígula para que desista de su afrenta, le envía una carta, donde, sin acusar al pueblo, ni revelar las súplicas y ruegos de los judíos, expone las causas del retraso en la erección de la estatua. Por un lado, su erección requería cierto tiempo mínimo de construcción y, por otro, la estación del año presentaba

¹²⁰ *Legat.*, 121.

¹²¹ *Legat.* 241.

causas lógicas de retraso (248), pues era el momento álgido de la cosecha de trigo y otros granos (249). La lectura de la carta por parte de Calígula tuvo la reacción imaginada por Petronio. El emperador “se enfureció y llenó de ira” (διώδει καὶ μεστὸς ἦν ὀργῆς, 254), pero cedió ante su súbdito, no sin amenazas: “Petronio, no has aprendido aún a escuchar al emperador. (...) Hasta el momento, me parece que no tienes conocimiento, ni de oídas, de Gayo. Pronto lo conocerás por experiencia propia” (255). Y sigue diciendo “te preocupas por las leyes de los judíos, el pueblo que me es más hostil (ἐχθίστου μοι ἔθνους), y haces caso omiso de las órdenes imperiales de tu soberano” (256). Calígula se cuestiona finalmente: “¿por qué hablo en vez de actuar? ¿Por qué permitir que haya quienes puedan predecir mis decisiones? El que ha de sufrir la recompensa, que lo sepa ante los demás por experiencia propia” (258). Concluyendo esto, se quedó pensando un rato más, e “iracundo (βαρῦμηγς)¹²², disimuló su rencoroso ánimo (ἔγκοτον) esperando una oportunidad más apropiada” (260). Le entregó la respuesta para Petronio al encargado de la correspondencia, en la que lo felicitaba hipócritamente por su prudencia y esmerada previsión del futuro.

Filón asegura que Calígula tuvo un testigo directo de esta emoción. Inmediatamente después de la lectura de la carta de Petronio, el rey Agripa apareció para presentar sus acostumbrados respetos a Calígula, sin conocer absolutamente nada sobre el contenido de la misiva enviada por el gobernador de Siria o de las escritas antes y después por Calígula. “Juzgó, sin embargo, por sus movimientos irregulares y la perturbación que mostraban sus ojos, que la ira estaba latente debajo (διὰ τῆς οὐκ ἐν τάξει κινήσεως καὶ τῆς τῶν ὀμμάτων ταραχῆς ὑποτυφομένην ὀργήν)” (261). Filón describe así la ira desbordante de Calígula que, al no poder

¹²² Véase Josefo, *Antigüedades Judías*, 18, 302-320; *La guerra de los judíos*, 2, 203.

controlar racionalmente su emoción, manifiesta síntomas físicos como falta de quietud y, especialmente, alteración visual, que son las respuestas típicas de la ira, según observamos más arriba¹²³. Calígula expresa su ira a través del desasosiego unido con el nerviosismo corporal y la turbación ocular, causantes de la desesperación de su testigo. Semejante espectáculo provocó consecuencias alarmantes en Agripa. “Cuando lo vio frunciendo el ceño y que sus ojos no estaban fijados en nadie más de los presentes sino solo en él (ὑποβλεπόμενον εἶδε καὶ τετακότα τὰς ὄψεις πρὸς μηδένα τῶν παρόντων ἢ μόνον ἐπ' αὐτόν), se asustó (έδεδιει)” (262). Calígula, que era diestro en discernir los deseos y sentimientos secretos de un hombre en su rostro, observó su agitación y dijo: “estás confuso, Agripa, te liberaré de tu perplejidad. ¿Has estado conmigo todo este tiempo y no has aprendido que no sólo hablo con mi voz sino también con mis ojos en cada insinuación que hago?” (264). Y con estas palabras arremetió otra vez contra los judíos, diciendo: “tus excelentes y dignos conciudadanos, que son los únicos de toda raza humana que no reconocen a Gayo como un dios, parecen estar cortejando incluso a la muerte por su obstinación” (265). A través de esta expresión del concepto elevado de sí mismo que tenía Calígula, con rasgos marcadamente narcisistas y con comportamientos de delirios de grandeza y omnipotencia, Filón pone en boca del emperador la breve reseña de los hechos sucedidos antes de la llegada de Agripa. “Cuando ordené que se erigiera una estatua de Zeus en el templo, reunieron a toda su población y salieron de la ciudad (...) para contrarrestar mis órdenes”. Estaba a punto de agregar más acusaciones cuando Agripa, en profunda angustia, fue dominado por un ataque de estremecimiento (266). Así, invadido por una avalancha súbita de miedo y malestar intenso que en pocos minutos alcanzó su máxima intensidad, con su ánimo

¹²³ Véase más arriba el apartado 1.2 dedicado a “La respuesta fisiológica de la ira”.

desarmado y en estado de colapso, fue sostenido por algunos transeúntes antes de desplomarse, que lo llevaron a su casa. Esta situación pareció exasperar aún más a Calígula, quien llevó al máximo su odio hacia el pueblo judío (τὸ κατὰ τοῦ ἔθνους μῖσος ἐπιτείνων, 268). “Si Agripa”, pensó, “(...) está tan bajo el dominio de sus costumbres (...), ¿qué debemos esperar de los demás que no están bajo la influencia de ninguna fuerza contraria?”.

La emoción del “miedo” (φόβος), que Filón presenta aquí con mayor detalle que en el caso de Petronio, es motivada por la ira y el sentimiento de enemistad transmitido por parte de Calígula que tiene la suficiente capacidad política de infligir daño, dado que su ira implica un deseo de venganza perceptible¹²⁴. La capacidad de hacer daño, entonces, no es en sí misma aterradora, a menos que vaya acompañada de una intención hostil que se intensifica por el poder de Calígula y la crueldad de sus represalias. El principal acelerador del miedo en este caso es, por lo tanto, la fuerza superior de la otra parte¹²⁵. Así también la confianza en provocar temor se deriva del conocimiento de que los aliados más o menos fuertes están del lado de quien tiene más poder, o bien de que cualquier rival que pueda tener es débil¹²⁶. Esta debilidad es la que Filón atribuye a Agripa. Frente a la situación de temor por el futuro de los judíos, Agripa tomó una tablilla y le escribió una Carta a Calígula (276-329), es fundamentalmente una petición de respeto de las costumbres patrias de los judíos (276-277, 327) y que inicia como sigue: “mi oportunidad, señor mío, de interceder ante usted cara a cara se ha perdido por miedo y reverencia (φόβος με καὶ αἰδῶς)” (276), miedo que no pudo hacer frente a la amenaza, reverencia que deja a Agripa mudo ante la grandeza de la dignidad de su emperador. Habiendo escrito y

¹²⁴ KONSTAN (2006, p. 132).

¹²⁵ KONSTAN (2006, p. 132).

¹²⁶ KONSTAN (2006, p. 132).

sellado esta carta, la envió a Calígula y se encerró en su casa donde permaneció agitado y angustiado, relata Filón, particularmente por el giro que pudieran tomar los acontecimientos. El peligro que había caído sobre él no era insignificante, sino uno que implicaba la expulsión, la esclavitud y el expolio total de los judíos que habitaban no sólo en Tierra Santa sino en todo el mundo conocido (330). Calígula recibió la carta y, mientras la leía, todos sus sentimientos lo llenaron nuevamente de agitación (ὄδαι) por el mal éxito de su proyecto de erección de su estatua colosal y de veneración a su imagen, pero al mismo tiempo comenzó a doblegarse ante los reclamos de justicia junto con la súplica (331). Por un lado, acusó a Agripa de complacencia excesiva hacia sus compatriotas, pues estimada que estaban solos entre la humanidad en su obstinación y negativa a aceptar su deificación. Por otro, lo elogió por no disfrazar ni ocultar nada de su verdadera situación. De esta forma, apaciguado de manera aparente, creyó bueno dar amables respuestas a la petición de Agripa, concediéndole lo principal, que la instalación de su estatua no se llevara a cabo en lo inmediato, y mandó enviar una carta a Petronio, gobernador de Siria, que debería abstenerse de tomar más medidas para violar la tradición del templo de los judíos (332-333).

Sin embargo, la concesión otorgada por él contenía un motivo de alarma muy grave (334). Los miembros de una delegación de judíos, entre los que se encontraba Filón, se entrevistaron con Calígula (349-367) para solicitar la devolución de los derechos cívicos de los judíos de Alejandría anulados por los decretos del prefecto Flaco durante la persecución del año 38 (*Flacc.*, 41-96), Filón relata que en el momento en que “entramos, supimos por su mirada y movimientos que habíamos llegado a la presencia no de un juez, sino de un acusador más hostil que los que estaban en contra de nosotros” (349). Al igual que Agripa, Filón se posiciona como testigo directo de los síntomas del estado iracundo de

Calígula, observando también “el ceño despótico del tirano” (τυράννου δὲ ἀμειλίκτου δεσποτικὴν ὄφρυν, 350). Ante su presencia, Filón y sus acompañantes hicieron las convenientes reverencias como Agripa en su carta, pues inclinaron sus cabezas hasta el suelo con todo respeto y timidez (μετ’ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας τῆς ἀπάσης, 352) y lo saludaron dirigiéndose a él como emperador Augusto. Ni bien terminaron, Calígula, de una manera burlona y gruñona, les dijo: “¿son ustedes los que odian a los dioses que no creen que yo sea un dios, un dios reconocido entre todas las demás naciones pero que no debe ser nombrado por ustedes?” (353). Y como sucedió con Agripa, la ira de Calígula provocó temor en sus receptores, que ni bien escucharon sus palabras, fueron invadidos por un profundo terror que se extendió hasta hacerse visible en el semblante (357). Luego, Calígula avanzó de manera pausada y con un tono más moderado pero con claras muestras de indiferencia hacia las peticiones de los judíos, expresó: “¿qué es lo que dices?” (365), y cuando continuaron, la exposición de su caso fue “mutilada y desarticulada, casi se puede decir truncada y hecha pedazos” (366). Finalmente, se dieron por vencidos no esperando otra cosa que la persecución y muerte de su pueblo junto con la transgresión de todas sus costumbres ancestrales, mientras suplicaban “al verdadero Dios que detuviera la ira (τὰς ὀργάς) del pretendiente a ese nombre”.

Conclusión

La ira es una emoción irracional del hombre que se manifiesta con reacciones físicas, como el enrojecimiento de los ojos, y ocasiona daño a quien la padece y a quien se dirige. En ocasiones, es causa de otras emociones de mayor duración, como la envidia, el odio y el rencor, igualmente contrarias a la razón. Sin embargo, la interpretación de la ira del hombre en ámbitos específicos como la política, conduce a identificar la presencia de una estrategia argumentativa en el

tratamiento de la narración de la vida política de José, que legitima esa emoción en el caso particular del patriarca y sanciona la misma emoción en Calígula. Como hemos visto, en este tratamiento de la ira del hombre político, Filón contrasta los niveles morales de su manifestación y la interpreta como manera justa e injusta en función del componente racional que determina su expresión y las emociones que se derivan de ella. De hecho, la justa ira que propone Filón a partir de la interpretación de la ira de Moisés aparece como un tópico que rectifica el comportamiento iracundo de José. Siguiendo esta exégesis, propone una idea peculiar de la ira del buen gobernante, que incluso articula con el deseo de venganza.

De esta manera, Filón parece dar un valor positivo la ira en aquellos casos que, si bien en su dimensión psíquica actúan de manera censurable, subordinan la ira al intelecto. En el relato de la ira de José, la aparición de esa emoción denota una necesidad de castigar la injusticia de los crímenes cometidos contra la revelación y legalidad de Dios. Así, Filón desarrollaría la idea de la conveniencia de la ira en su relato de la ira de José en línea con la justificación de las acciones del mismo, sus decisiones y deseo de venganza. Llegamos a la conclusión, entonces, de que el alejandrino sí debió considerar que la ira es un constitutivo emocional del buen político, incluso si esto no es evidente en una lectura inmediata del relato. La ira no es, por tanto, una emoción que sea justificada por sí misma por Filón, dado que es irracional, sino legitimada como justa ira protectora de la disposición de Dios.

Referencias bibliográficas

Fuente

COHN, Leopold, WENDLAND, Paul y REITER, Reiter. *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vols. I-VII. Berlin: **Walter de Gruyter**, 1896-1915.

Bibliografía

ALLEN, Danielle (1999). Democratic Dis-ease: Of Anger and the Troubling Nature of Punishment. En: BANDES, Susan (ed.). *The Passions of Law*. New York: **New York University Press**, 1999, p. 191-214.

BIRNBAUM, Ellen. *The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes*. Brown Judaic Studies 290, Studia Philonica Monographs. Atlanta: **Scholars Press**, 1996.

DAUBE, David. *The Exodus pattern in the Bible*. Eugene, Oregon: **Wipf and Stock Publishers**, 1963.

DELGADO, Ana Carolina. The Presence of the Myth in the Pentateuch: A Platonic Argument in Philo of Alexandria. En: FIALOVA, Radka, HOBLIK, Jiří, KITZLER, Petr (eds.). *Hellenism, Early Judaism, and Early Christianity: Transmission and Transformation of Ideas*. Berlin, Boston: **De Gruyter**, 2023, p. 29-44.

HARRIS, William. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, London, England: **Harvard University Press**, 2004.

KERNS, Loren. Platonic and Stoic Passions in Philo of Alexandria [Dissertation]. **Faculty Publications - Portland Seminary**, 6, 2013.

KONSTAN, David. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: **University of Toronto Press**, 2006.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: **Clarendon Press**, 1940.

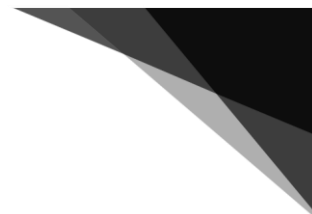
MERMELSTEIN, Arl. Emotion, Gender, and Greco-Roman Virtue in Joseph and Aseneth. **Journal for the Study of Judaism**, vol. 48, no. 3, p. 331-362, 2017.

RAJAK, Tessa. The Angry Tyrant. En: RAJAK, Tessa, PEARCE, Sarah, AITKEN, James (eds.). *Jewish perspectives on hellenistic rulers*. Hellenistic Culture and Society. Berkeley, US : **University of California Press**, 2007, p. 110-127.

SVEBAKKEN, Hans (2012). *Philo of Alexandria's exposition on the Tenth Commandment*. Brown Judaic Studies, Studia Philonica monographs 6. Atlanta: **Society of Biblical Literature**.

TORALLAS TOVAR, Sofía (2016: 192). Introducción. Sobre José. En: MARTÍN, José Pablo (ed.). *Obras Completas de Filón de Alejandría IV*. Madrid: **Trotta**, 2016, p. 184-241.

VAN DER HORST, Pieter Willem. Philo of Alexandria on the Wrath of God. En: *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*.



Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen
Testament 196. Tübingen: **Mohr Siebeck**, 2006, p. 128-133.

AQUELES QUE SEMEIAM COM LÁGRIMAS: UM ESTUDO DAS EMOÇÕES NA *PASSIO SANCTI EADMUNDI* DE ABBO DE FLEURY

THOSE WHO SOW WITH TEARS: A STUDY OF EMOTIONS IN ABBO OF FLEURY'S *PASSIO SANCTI EADMUNDI*

Rodrigo Kmiecik¹²⁷

Artigo recebido em 09 de maio de 2023
Artigo aceito em 31 de maio de 2023

Resumo: Este artigo analisa a *Passio Sancti Eadmundi*, hagiografia escrita por Abbo de Fleury no final do século X. A *Passio* narra o martírio de santo Edmundo, rei de Ânglia Oriental, morto em 869 durante invasões escandinavas nas ilhas britânicas. Partindo das propostas teórico-metodológicas de Barbara Rosenwein, buscou-se entender como as emoções atuam no documento e dialogam com seu contexto.

Palavras-chave: História das emoções. Inglaterra medieval. Abbo de Fleury. Santo Edmundo. Hagiografia medieval.

Abstract: This paper analyzes the *Passio Sancti Eadmundi*, a hagiography written by Abbo de Fleury in the late 10th century. The *Passio* narrates the martyrdom of Saint Edmund, king of East Anglia, killed in 869 during the Scandinavian invasions in Britain. Based on the theoretical and methodological proposals of Barbara Rosenwein, I sought to understand how emotions operate in the document and dialogue with its context.

Keywords: History of emotions; Medieval England. Abbo of Fleury. Saint Edmund. Medieval hagiography.

¹²⁷ Graduado em História e especialista em Religiões e Religiosidades pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Mestrando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), sob orientação da prof^a Dr^a. Marcella Lopes Guimarães. Bolsista do programa de Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES). ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3843-8909>. E-mail: rodrigokmiecik@ufpr.br

Introdução

Uma história das emoções ou das sensibilidades permite questões como as que orientaram este trabalho: como as emoções são representadas¹²⁸ na hagiografia de Edmundo, rei de Ânglia Oriental, a *Passio Sancti Eadmundi* escrita por Abbo de Fleury no final do século X? Qual a função dessas emoções no texto? Qual era o diálogo dessas emoções com o meio sociopolítico e com o imaginário das “comunidades emocionais” que se relacionaram com esse documento, escrevendo-o, lendo-o ou ouvindo sua leitura na esfera pública?

Este trabalho segue de perto as proposições teórico-metodológicas de Barbara Rosenwein, medievalista que dedicou boa parte de sua carreira à história das emoções. Ela criticou as principais abordagens que as emoções receberam de historiadores ao longo do século XX; em suma, para essa autora, tais abordagens reduziam o medievo a simplificações e generalizações, como a leitura de Johan Huizinga de que a Idade Média foi uma época emocionalmente “infantil”, marcada por uma “hipersensibilidade”. Com isso, Rosenwein tenta oferecer um modelo teórico-metodológico satisfatório para o estudo das emoções do passado. A medievalista propõe estudar as emoções a partir do que ela chama de comunidades emocionais: grupos sociais cujos indivíduos compartilham crenças e concepções semelhantes em relação às emoções e à maneira como elas são manifestadas, ressaltando uma conexão profunda entre a dimensão emocional e a vida social:

¹²⁸ De acordo com a *Vorstellungsgeschichte*, modelo metodológico proposto por Hans-Werner Goetz: “o nosso interesse se deslocou dos fatos para sua percepção (ou, como argumentei, para as concepções do autor), da ‘realidade’ para a sua ‘construção’, e das evidências dadas nas ‘fontes’ aos seus autores como testemunhas contemporâneas de seu tempo” (GOETZ, 2006, p. 20). Sempre que aparecem termos como “representação”, “concepção” ou “significação” nesta pesquisa, entendem-se sob as ideias teorizadas por Goetz.

O pesquisador que se debruça sobre elas procura, acima de tudo, desvendar os sistemas de sentimento, estabelecer o que essas comunidades (e os indivíduos em seu interior) definem e julgam como valoroso ou prejudicial para si (pois é sobre isso que as pessoas expressam emoções); as emoções que eles valorizam, desvalorizam ou ignoram; a natureza dos laços afetivos entre as pessoas que eles reconhecem; e os modos de expressão emocional que eles pressupõem, encorajam, toleram e deploram. (ROSENWEIN, 2011, p. 21-22).

Assim, buscamos estudar as “comunidades emocionais” que Abbo de Fleury tinha em mente ao redigir a *Passio Sancti Eadmundi*, sejam as comunidades que aparecem na hagiografia, sejam as comunidades que serão o público de seu escrito (separadas por mais de cem anos).

A fonte aqui estudada é uma hagiografia. Para Marc Bloch, quando interrogadas, as hagiografias podem responder “sobre as maneiras de viver ou de pensar particulares às épocas em que foram escritas, todas as coisas que o hagiógrafo não tinha o menor desejo de nos expor” (BLOCH, 2001, p. 78). Mais recentemente, diversos historiadores ofereceram teorias que se aproximam tanto da ideia de Marc Bloch quanto das de Rosenwein, como vemos com James Palmer: ele argumenta que as hagiografias criaram “pontos comuns de referência, alimentados em debates sobre moralidade e identidade, e foi geralmente utilizada para encorajar a mudança, em vez de registrar ingenuamente o mundo medieval” (PALMER, 2018, p. 107). Partindo de todas as considerações acima, em linhas gerais, buscou-se com esta pesquisa estudar as percepções de Abbo de Fleury sobre seu mundo, seu tempo e sua cultura, com enfoque nas emoções ali significadas.

Sobre o documento

A transcrição em latim¹²⁹ da *Passio Sancti Eadmundi* analisada neste trabalho se encontra em *Corolla Sancti Eadmundi* (1907), editada por

¹²⁹ Todas as traduções da documentação e da bibliografia estudada são minhas, exceto quando o tradutor for indicado nas referências de obras estrangeiras publicadas no Brasil. O original em latim da hagiografia aparece em nota de rodapé em passagens mais longas, ou entre parênteses em palavras específicas.

Francis Harvey. O autor da *Passio Sancti Edmundi* é Abbo de Fleury, um monge franco que viveu de 945 a 1004. Passou dois anos na Inglaterra, de 986 a 987, hospedado no mosteiro de Ramsey. Lá conheceu a história de Edmundo, rei e mártir, através de Dunstan, bispo de Canterbury, e, a pedido deste, redigiu a *Passio* quando por volta de 987.¹³⁰ Por volta de 990, uma versão da *Passio* em inglês antigo foi escrita por Aelfric, monge de Eynsham, o que sugere certa circulação.

O texto é dividido em 19 partes e narra a vida e o martírio de Edmundo, rei de Ânglia Oriental de 855 a 869, quando foi morto pelos invasores daneses — segundo Abbo, por Ivar e Ubba, membros do que se acostumou chamar de Grande Exército Pagão (*Mycel hæþen here*), um conglomerado militar de guerreiros e piratas escandinavos que saqueou e conquistou territórios nas ilhas britânicas na segunda metade do século IX. Em síntese: as duas primeiras partes da *Passio* fazem uma descrição histórico-geográfica de Ânglia Oriental. As partes 3 e 4 narram as virtudes de Edmundo. A parte 5 caracteriza seus adversários, os chefes daneses Ivar e Ubba. Das partes 6 à 9, os daneses massacram o povo do reino e depois tentam persuadir Edmundo a se render. Nas partes 10 e 11, após recusar qualquer rendição, Edmundo é torturado, morto e decapitado. Na parte 12, a cabeça é jogada em uma floresta chamada Haegilisdun. Na parte 13, o povo encontra a cabeça do rei, miraculosamente protegida por um lobo. Na parte 14, a cabeça é juntada ao corpo do mártir e a relíquia é transferida de Haegilisdun para a igreja em Beodericsworth.¹³¹ Daí em diante, até a parte 19, Abbo exalta a incorrupção do corpo de Edmundo, além de alguns milagres. Vale

¹³⁰ Não se sabe se a *Passio* foi escrita ainda em Ramsey ou em Fleury. É provável que tenha sido escrita na Inglaterra, tendo em vista o clima tempestuoso em Fleury devido às disputas pelo posto de abade (o qual Abbo assumiu ainda em 987, apoiado inclusive por Hugo Capeto, e manteve até 1004), coisa que atrapalharia o trabalho. Sem dúvida foi escrita antes da morte de Dunstan, em maio de 988.

¹³¹ Utilizou-se aqui o nome em inglês moderno. Na *Passio Sancti Eadmundi*, o autor dá o nome no inglês de seu tempo (*Bedricesgweord*) e em latim (*Bedricicurtis*).

ressaltar que as cenas, emoções e discursos não serão analisados na ordem em que aparecem na *Passio*, mas em uma divisão temática que, esperamos, ilustre um quadro homogêneo ao fim das análises.

A hagiografia foi escrita mais de cem anos depois da morte de Edmundo; isso quer dizer que quando Abbo escreveu a *Passio*, ele tinha, pelo menos, duas “comunidades emocionais” em mente: aquela do século IX, que ele imagina e representa em seu texto, e aquela do século X e dos séculos posteriores, que leriam a hagiografia. Nossa hipótese é a de que a representação das comunidades emocionais do passado estão submetidas aos objetivos de Abbo para com a recepção das comunidades emocionais do presente; ainda, ele afirma que o texto beneficiará as futuras gerações (*posteris profuturum*).

Mas o que aconteceu nos cem anos que separam a morte de Edmundo e a redação de sua *Passio*? Dorothy Whitelock percebeu a escassez de fontes que versam sobre o período anterior às invasões escandinavas na região de Ânglia Oriental. A razão disso são as próprias invasões, que destruíram os mosteiros e duas sé episcopais, de Dommoc e Elmham (WHITELOCK, 1972, p. 1-2). Registros se perderam no fogo. Mas e o culto a Edmundo? De acordo com Antonia Gransden:

A numismática demonstra que, vinte anos após a morte de Santo Edmundo, o rei Alfred promoveu o seu culto e este floresceu em Danelaw. Contudo, após algum tempo o entusiasmo pelo culto parece ter diminuído; não foram cunhadas mais moedas de Santo Edmundo depois de 910 ou talvez um pouco mais tarde, e o santo não aparece nos calendários litúrgicos sobreviventes dos séculos IX, X e início do XI. (GRANSDEN, 1992, p. 82-83).

Algumas das poucas menções a Edmundo no século IX se encontram na *Crônica Anglo-Saxônica* e na *Vida de Rei Alfredo*. Ambas apenas mencionam a morte do rei (a segunda, inclusive, registra que ele morreu em batalha) e pontuam a conquista momentânea do reino por parte dos daneses. No século X, Abbo de Fleury parece se deparar com

o fantasma do esquecimento. Uma epístola dedicatória do autor, endereçada ao bispo Dunstan — quem narrou a história de Edmundo a Abbo —, pode esclarecer alguns temores do monge.

Nessa *epistola*, Abbo mostra uma preocupação em preservar a história narrada por Dunstan; história cujas palavras Dunstan “guardou inteiramente em sua memória” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 8).¹³² O esquecimento é a preocupação central não só do autor, Abbo, mas também de Dunstan e dos outros eclesiásticos presentes na ocasião em que a história de Edmundo fora narrada. Abbo se refere ao relato do bispo como fatos colhidos historicamente (*historialiter*) — portanto, nesse contexto, indubitavelmente verdadeiros — de uma tradição ou memória antiga (*antiquitatis memoria*). É curioso, mas compreensível, que Abbo entenda ser necessário reiterar que essa “memória antiga” é “histórica”; o vocabulário cuidadoso do monge opera no sentido de validar uma oralidade supostamente preservada por um século, e a composição da *Passio* justifica a necessidade de renovar o culto a Edmundo em um novo contexto, dada a unificação da Inglaterra em meados do século X, e dado que Beodericsworth se integrava a um processo de reformas beneditinas na Inglaterra. Como Abbo se utiliza das emoções para contribuir com essa renovação? Quais suas implicações sociais, políticas? Suas ligações com o imaginário? E quanto às emoções que ele não talvez não tivesse o desejo de expor?

Lágrimas de sinceridade, alegria e lamúria

Dunstan, o bispo que relata o martírio de Edmundo a Abbo, declara que ouviu a história de um homem velho chamado Athelstan. Este, por sua vez, jurou que serviu como escudeiro do rei Edmundo quando o rei fora assassinado pelos invasores daneses. Na *epistola* que antecipa a hagiografia, Abbo escreve que Dunstan narrou a história

¹³² No original: “ut promptuario memoriae verba ex integro reconderes.”

“com os olhos cheios de lágrimas” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 8).¹³³ Em primeiro lugar, percebemos que o ato de chorar é algo valorizado, e não reprovado, na comunidade emocional em que Abbo se encontrava. Diferente das outras lágrimas que aparecem na hagiografia, o choro do bispo não é caracterizado como lágrimas de alegria (*gaudio lacrimarum*) ou lamentação (*ejulatus*). Por quê? De acordo com Katherine O’Sullivan,

Lágrimas representavam a verdade no sentido em que são sinais de sinceridade, e este foi certamente um dos discursos mais dominantes sobre como um público medieval deveria entender o significado das lágrimas. (O’SULLIVAN, 2012, p. 198).

As lágrimas de Dunstan são a chancela simbólica de Abbo a respeito da veracidade da história de Edmundo narrada pelo bispo. O hagiógrafo não estava apenas preocupado em salvá-la do esquecimento; utiliza-se da emoção do bispo para também assegurar a verdade sobre a “memória antiga” da qual falamos anteriormente.

Ao fim da *Passio* as lágrimas retornam não individualmente, mas em uma torrente coletiva. São as lágrimas de alegria da multidão quando encontram a cabeça decepada de Santo Edmundo na floresta de Haegilisdun. Edmundo recusara a proposta de rendição oferecida pelos invasores daneses. Depois disso, narra Abbo, o rei foi capturado, espancado, amarrado em uma árvore e coberto com flechas, tal qual o mártir São Sebastião (*similis Sebastiano egregio martyri*). Por fim, vendo que Edmundo resistia às torturas, Ivar ordenou que a cabeça do rei fosse cortada e jogada em uma floresta. Depois disso, grupos de busca se organizam para encontrar a cabeça do mártir, e encontram-na:

Tomados pela devoção unânime com que eles [a multidão] receberam esta pérola de valor inestimável [a cabeça], com uma chuva de lágrimas de alegria, trouxeram a cabeça de

¹³³ No original: “oculos suffusus lacrimi”.

volta ao seu corpo, bendizendo a Deus com hinos e louvores (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 42).¹³⁴

Ao contrário das lágrimas de sinceridade de Dunstan, individuais, esse é um choro coletivo. Abbo o chama de “chuvas” (*imbribus*). São lágrimas que caracterizam a comunidade emocional do tempo de Edmundo em dois momentos: primeiro, ao testemunhar o prodígio de encontrar a cabeça — por milagre protegida por um lobo, tema que abordaremos em breve —; segundo, por concretizarem a necessidade de juntar a cabeça cortada ao resto do corpo. A chuva de lágrimas de alegria é a rubrica emocional que Abbo encontra para o fato de que as pessoas, a partir daquele momento, conseguiriam preservar todo o corpo do mártir. São as lágrimas que semeiam a alegria de um *locus* santo em construção, pois isso tem relação direta com o grande esforço do hagiógrafo em defender as relíquias de Edmundo e o culto destas,¹³⁵ no contexto em que a *Passio* seria lida e divulgada.

As lágrimas de lamúria, por sua vez, não aparecem como lágrimas em si; não lemos o substantivo “*lacrima*” ou o verbo “*ploro*”. O que temos é “*ejulatus*”, que significa “lamúria” ou “lamentaçãõ”. É uma ação que transmite uma emoção. Mas em que contexto ela aparece? Abbo está narrando o massacre instaurado pelos daneses em Ânglia:

Entrando na cidade sem que os cidadãos soubessem, ele [Ivar] ordenou que ela fosse incendiada, e fez com que crianças, idosos e jovens encontrados nas ruas da cidade fossem mortos, e ordenou que a castidade das mulheres casadas ou virgens fosse violada. Maridos jaziam mortos ou morrendo no limiar de suas casas. Bebês arrancados dos seios de suas mães eram

¹³⁴ No original: “Assumentes ergo unanimi devotione, quam invenerant inestimabilis pretii margaritam, cum profusis prae gaudio lacrimarum imbribus retulerunt ad suum corpus, benedicentes Deum in hymnis et laudibus.”

¹³⁵ A importância das relíquias e seu culto no medievo é mais que manifesta. Ainda assim, é importante sublinhar que Abbo foi uma figura excepcional nesse sentido devido à condição distinta de Fleury como possuidora das relíquias de São Bento. Em uma das poucas cartas de Abbo que chegaram aos dias atuais (preservadas no MS BL 10972), endereçada ao papa Gregório V, o abade exalta as relíquias guardadas em Fleury e promete um relato sobre a *translatio* dos restos de Bento de Núrsia, transferidos de Monte Cassino para Fleury, segundo Abbo, no século VII.

assassinados à sua frente para intensificar seus gritos de dor.
(ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 20).¹³⁶

O bebê é morto em frente aos olhos da mãe. Os guerreiros *querem* que os pais assistam à morte do filho, para que os gritos de dor sejam intensificados. Aqui, Abbo parece ter duas comunidades emocionais em mente. A primeira é a dos nórdicos que ele representa na hagiografia: cruéis, que buscam causar sofrimento, ou seja, que agem sobre as emoções dos habitantes do reino de Edmundo. A segunda comunidade é a de seus interlocutores, que lerão ou ouvirão a leitura da hagiografia, e serão impactados pela violência descrita.

O próprio Edmundo, quando piedosamente cogita arriscar sua vida em defesa do povo ameaçado, caracteriza o sofrimento deles: “agora vivem gemendo pois temem perecer em uma morte sangrenta” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 26).¹³⁷ A palavra central é “*cruenta*”, que significa “sanguinolenta”, “sangrenta”.¹³⁸ Abbo fala através de Edmundo? A violência é apenas condenada ou há uma preocupação política? Leandro Rust constatou, analisando fontes carolíngias da mesma época, que as “alusões ao sangue expressavam avaliações sobre a integridade da autoridade, a eclesiástica incluída” (RUST, 2021, p. 234). Portanto, a violência e a lamúria decorrente desta têm uma função discursiva específica na *Passio*, que almeja tanto mostrar os inimigos de Edmundo como adversários nas relações de poder, quanto exaltar as virtudes do rei que enfrenta essa violência em seu martírio.

¹³⁶ No original: “Quam ignaris civibus introgressus ignibus cremendam dedit, pueros senes cum iunioribus in plateis civitatis obviam factos iugulat et matronalem seu virginalem pudicitiam ludibrio tradendam mandat. Maritus cum coniuge aut mortuus aut moribundus iacebat in limine; infans raptus a matris uberibus, ut maior esset heulatus trucidabatur coram maternis obtutibus.”

¹³⁷ No original: “Et utinam inpraesentiarum vivendo quique gemerent ne *cruenta* cede perirent.”

¹³⁸ O adjetivo aparece em profusão na *Eneida* de Virgílio e em diversos textos do medievo, principalmente em descrições de batalhas em crônicas e anais (como vemos nos *Annales Fuldenses*, por exemplo), em algumas hagiografias de santos mártires, ou ainda em necrológios de mosteiros.

Incapazes de controlar a própria fúria

Na parte 5 da hagiografia, Abbo caracteriza os adversários de santo Edmundo, aqueles que são o obstáculo — necessário, aliás — para sua provação: Ivar e Ubba, sendo o segundo “igualmente perverso” (*ejusdem perversitatis*) ao primeiro. Já vimos acima do que eram capazes, segundo o hagiógrafo. Abbo afirma que os daneses:

São tão cruéis por natureza que não sabem como se acalmar mesmo diante das malezas humanas, visto que certos povos entre eles se alimentam da carne humana e são chamados pelos gregos de Antropófagos. (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 18)¹³⁹

Barbara Rosenwein chama a atenção para esse tipo de construção: “as emoções são às vezes usadas para rotular os outros: uma ‘multidão enfurecida’ está enfurecida do ponto de vista de seus participantes ou porque ela é assim descrita por observadores hostis?” (ROSENWEIN, 2011, p. 24). A emoção aqui é central na caracterização desse “outro”, os daneses. Na *Passio*, os inimigos são ferozes, cruéis por natureza. Tanto que não sabem “se acalmar”, isto é, controlar sua ferocidade, mesmo diante das “malezas humanas”; no caso, diante dos indefesos, do “povo comum” que é massacrado na hagiografia, a quem Abbo chama de “inocentes” (*innocios*).

É evidente que Abbo busca colocar os daneses como um espelho invertido para o rei Edmundo. Caracterizando os invasores como tal, Abbo fornece a matéria-prima com a qual se constrói a compaixão do rei em relação aos mortos e moribundos lamuriosos descritos anteriormente, ao mesmo tempo em que busca instigar a compaixão de seus interlocutores para com os “inocentes” mortos e rei defensor.

Na parte 6, os daneses são “animalizados” pelo autor; têm suas práticas associadas às dos lobos. Aqui, a antropofagia descrita pelo

¹³⁹ No original: “Est adeo crudeles esse naturali ferocitate ut nesciant malis hominum mitescere, quandoquidem quidam ex eis populi vescuntur humanis carnibus, qui ex factio Graeca appellatione Anthropophagi vocantur.”

hagiógrafo, prática evidentemente condenável por ele, ganha mais corpo. O lobo foi um dos animais mais perseguidos, caçados e temidos do medievo, especialmente nas porções setentrionais da Europa.¹⁴⁰ Nas fontes, o lobo foi sempre moldado, significado pelas sensibilidades daqueles que escrevem sobre ele. Nesse momento, o lobo aparece pela primeira vez como um símile para caracterizar os escandinavos:

Assim como os lobos noturnos descem silenciosamente às planícies, e depois de atacar voltam aos seus esconderijos na floresta, assim também os daneses e alanos, que vivem por meio de rapina, nunca lutam abertamente com o inimigo. (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 22)¹⁴¹

O hagiógrafo ressalta o aspecto rapino, no sentido etimológico do termo, dos adversários de Edmundo, e portanto adversários de toda aquela comunidade emocional. O lobo, símbolo de fácil associação com o mal, torna-se valoroso na caracterização negativa feita por Abbo dos invasores; sobretudo, codifica seus adversários sob um signo comum daquela comunidade emocional em relação ao “outro” animalesco. Mas esse simbolismo também tem implicações sociais, além de imaginárias, nessas comunidades; os invasores são “concorrentes políticos em pele de predador” (RUST, 2021, p. 209). Ameaçam a integridade das estruturas pelas quais a cristandade se sustenta.

A ira divina na Terra

A caracterização dos escandinavos como descrita acima está profundamente ligada a uma função teleológica que eles têm na *Passio*. Embora os conflitos bélicos sejam estruturantes nesta sociedade, ou seja, são parte da dinâmica social, vindos não apenas de fora com os

¹⁴⁰ Ver em especial o belo livro de PLUKOWSKI, Aleksander. **Wolves and the Wilderness in the Middle Ages**. Woodbridge: Boydell Press, 2006.

¹⁴¹ No original: “Quoniam, velut lupis vespertinis mos est clanculo ad plana descendere, repetitis quantotius notis silvarum latibulis, sic consuevit eadem Danorum et Alanorum natio, cum semper studeat raptu vivere, numquam tamen indicta pugna palam contendit cum hoste.”

invasores nórdicos, mas existentes também no seio de uma ilha fragmentada, Abbo apresenta o conflito como um “ponto fora da curva”, uma causalidade que serve para testar Edmundo e seu povo.

O hagiógrafo escreve que “ninguém da população local foi capaz de resistir aos seus terríveis esforços [de Ivar e Ubba] e todos foram punidos pela ira divina, esta agindo através de Seu instrumento de iniquidade, Ubba” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 20).¹⁴² Temos que os invasores são precisamente um instrumento da ira divina para punir aquelas pessoas. Para Abbo, este é um contexto que clama por uma intervenção inusual: o surgimento de um santo. O conflito opera como algo extraordinário porque é a motivação para algo extraordinário.

Simon Coupland estudou o papel da ira divina na documentação carolíngia que descrevia as invasões *vikings* no império. De acordo com ele, uma vez percebidos eles próprios como “povo de Deus”, os clérigos enxergavam a resistência das comunidades cristãs contra os invasores “pagãos” como parte de sua condição como “escolhidos”; estavam a serviço de Deus e da igreja. Coupland identifica que essa cosmovisão — sem dúvida compartilhada por Abbo de Fleury — é a raiz da representação dos escandinavos como instrumentos da ira divina.

Toda a população era assim convocada para defender a Igreja: o rei e o exército pela força das armas, e o clero, conduzindo o povo em oração e jejum, acompanhando o exército como senhores da guerra ou capelães, e oferecendo a proteção espiritual da missa e a proteção sobrenatural das relíquias sagradas. (COUPLAND, 1991, p. 554).

Como Coupland sugere nesse trecho, há nessa relação uma reciprocidade protetora entre Deus e a cristandade. Podemos entender melhor como isso funciona na *Passio* observando as noções de temporalidade envolvendo a ira de Deus. No livro dos Salmos, lemos que “Sua ira [a de Deus] dura um momento, seu favor a vida inteira” (Slm,

¹⁴² No original: “Quorum pessimis conatibus nullus resistere potuit ex provincialibus quin multarentur merita supernae indignationis ira, agente ministro iniquitatis Hubba.”

30:6). Temos aqui uma baliza temporal importante: momento *versus* vida inteira; em algumas traduções, eternidade. Nesse caso, o “momento” é a violência dos daneses. Mas qual o favor divino pela “vida inteira”? Ainda na parte 5 da hagiografia, Abbo afirma que “a menos que [Ivar] fosse impedido pela misericórdia divina, ele levaria toda a Britânia à destruição” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 18).¹⁴³

Como Deus impede essa destruição? Na *Passio*, obviamente, é com Edmundo feito santo. Temos que a ira momentânea pune os cristãos e causa a violência com os invasores; com isso, a misericórdia divina intercede através do santo. Seu martírio expia o mal instaurado pela ira divina pontual, e o “favor” duradouro que se segue é o próprio santo, possibilitando naquele local a “proteção sobrenatural das relíquias sagradas” mencionada há pouco de Coupland. Notemos que não são meras relações causais, mas um processo complexo que busca construir uma comunidade pela narrativa. É possível concluir que a ira divina age na comunidade emocional representada na *Passio* — aquela do século IX — para que depois a misericórdia divina possa beneficiar, com a presença do santo e suas relíquias, as “futuras gerações” (*posteris profuturum*) de que fala Abbo na *epistola* a Dunstan.

O lobo e os vermes

Anteriormente, vimos que o lobo aparece na hagiografia como um símile para os invasores escandinavos. Codificados sob um símbolo, esses inimigos são animalizados, bestializados. Entretanto, o lobo *em si*, o próprio animal, tem outra função na fonte, e a caracterização negativa supracitada serve como contraparte à que estudaremos agora.

Na *epistola* da hagiografia, Abbo reforça que se dedicou a relatar as principais virtudes do rei Edmundo, mas especialmente os “fatos

¹⁴³ No original: “nisi divina inpediretur miseratione conatus est in exterminium adducere totius fines Britanniae.”

inauditos por séculos após sua morte” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 8).¹⁴⁴ Aqui a palavra “*inauditae*” oferece, num primeiro momento investigativo, um desafio: pode significar que alguns fatos sobre a morte de Edmundo ficaram sem serem conhecidos por muito tempo, ou pode ter o sentido de que esses fatos eram estranhos, incomuns, relativamente inéditos. A palavra retorna na parte 13 da *Passio*, quando Abbo descreve um “acontecimento maravilhoso e inaudito por séculos” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 40):¹⁴⁵ ouviram a cabeça decepada de Edmundo gritando “Aqui! Aqui! Aqui!”, para que a encontrassem. E, no meio da floresta, quando encontram o “tesouro celestial” (*caelesti thesauro*) — notemos que essa terminologia deixa claro que Abbo busca endossar o culto às relíquias do santo, ainda a ser recuperado — protegido por um “guardião incomum” (*insolitum custodem*): um lobo enorme (*immanis lupus*). A cena, segundo narra o texto hagiográfico, foi testemunhada com estupefação pelos que viram (*stupefacti videntes*).

O que aconteceu com o lobo astuto dos roubos noturnos que vimos anteriormente? Abbo certamente não se esqueceu dele. Mas qual a razão dessa aparente incongruência simbólica? Comentando a obra de Pseudo-Dionísio, autor do século V que muito inspirou o ideário simbólico do ocidente cristão, Umberto Eco destacou que:

É exatamente a incongruidade [do símbolo em relação à coisa simbolizada] que nasce o esforço deleitoso da interpretação. É bom que as coisas divinas sejam indicadas por símbolos muito diferentes, como o leão, urso, pantera, porque é justamente a estranheza do símbolo que o torna palpável e estimulante para o intérprete. (ECO, 2012, p. 109)

Temos aí o lobo guardião de Edmundo. A força do milagre se dá graças ao sentido maléfico e ao medo, emoções de resposta previamente estabelecidas para o lobo na Idade Média, e então “subvertidas” por Abbo. Sendo o mais astuto e cruel dos animais, é a

¹⁴⁴ No original: “*saeculis inauditae factae sunt.*”

¹⁴⁵ No original: “*res dictu mirabilis et saeculis inaudita contigit.*”

besta perfeita para o hagiógrafo colocar sob o comando de Deus na hagiografia.¹⁴⁶ Michel Pastoureau notou que a subversão de sentido de é um dos elementos-chave do simbolismo medieval: “transgredir uma sequência, um ritmo ou uma lógica dentro de um determinado texto é um meio frequentemente utilizado para empregar o símbolo” (PASTOUREAU, 2004, p. 20). Assim, o lobo não apenas protege e impede a cabeça de Edmundo de ser devorada por outras bestas ou aves, mas também ele próprio “controla sua ferocidade” — para fazer mais um paralelo com os daneses descritos acima —, ou melhor, tem sua selvageria controlada por Deus, e não devora a cabeça decepada do rei. É difícil mensurar o impacto de toda essa construção simbólica nos leitores e ouvintes da *Passio*, mas a descoberta de vinte crânios de lobos nas ruínas da Abadia de Bury St Edmunds em 1848,¹⁴⁷ sendo as caveiras datadas aproximadamente do século XII, demonstra que o animal e seu significado na *Passio* foram importantes na construção de um culto local com especificidades práticas no plano do imaginário.

Isso elucida a presença do símbolo a longo prazo, pensando a relação da hagiografia com a comunidade emocional com a qual ela dialoga, mas ainda não explica totalmente o funcionamento dessa “subversão” na *Passio* em si. De onde vem o medo resignificado por Abbo? Como esse medo dialoga com as preocupações de Abbo em relação ao culto ao santo mártir? Joyce Salisbury observou que:

O medo de serem devorados em grande parte moldou o relacionamento das pessoas com o lobo. Os lobos eram uma ameaça para a economia medieval devido à sua dieta de

¹⁴⁶ Notar a semelhança com a hagiografia de Maria do Egito, na qual um leão protege o corpo morto da santa e depois cava o buraco para que ela possa ser enterrada. Ver GRANSDEN, Antonia. “The *Passio Sancti Eadmundi* by Abbo of Fleury”. **Revue Benedictine**, vol. 105, 1993, especialmente p. 38.

¹⁴⁷ Ver uma matéria no site oficial da cidade de Bury St Edmunds: disponível em <<https://www.visit-burystedmunds.co.uk/blog/abbey-of-st-edmund-study-finds-everything-from-wolf-skulls-to-air-raid-shelter>>. Acesso em 12/03/2023.

animais domésticos. Eles eram, no entanto, uma ameaça maior para a psique medieval devido à sua capacidade percebida de adquirir um gosto pela carne humana. Os exércitos medievais sempre souberam que eram seguidos por matilhas de lobos. Os lobos se alimentavam dos cavalos mortos que caíam no campo de batalha, mas também se alimentavam dos homens mortos. (SALISBURY, 2022, p. 63).

Em uma hagiografia profundamente preocupada com a questão do corpo e sua preservação milagrosa — os últimos capítulos da hagiografia são todos dados a falar sobre isso —, além de seu papel fundamental como relíquia, os medos medievais relacionados ao corpo e às ameaças ao corpo não podem ser ignorados. Abbo nunca menciona emoções negativas ligadas à corrupção do corpo ou ao lobo guardião; mas temos de ler os vestígios, os farelos, e entender que sua apologia às relíquias e à não-decomposição do santo estão profundamente enraizadas nos medos próprios do modo de sentir da comunidade emocional na qual estava inserido.

A destruição e corrupção do corpo, ou o corpo virar alimento, de forma alguma era um medo pautado apenas em termos materiais, físicos. Tem uma dimensão espiritual. Salisbury ainda observou que o “medo de ser comido por bestas adentrou a cristandade e centrou-se na ideia de danação, ou na morte eterna que contrastava com a vida eterna da salvação” (SALISBURY, 2022, p. 66). A autora usa como exemplo das possíveis origens desse temor uma poderosa imagem do Apocalipse: “Os outros foram mortos pela espada que saía da boca do Cavaleiro. E as aves todas se fartaram com suas carnes” (Apoc, 19:21).

Na própria hagiografia lemos que os assassinos do mártir deixaram a cabeça na floresta para que ela fosse “devorada por aves e bestas” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 40).¹⁴⁸ Isso é impedido por um milagre. As pessoas conseguem juntar a cabeça ao resto do corpo, provocando a “chuva de lágrimas de alegria” que já analisamos. Assim, as emoções

¹⁴⁸ No original: “avibus et feris devorandum”.

ligadas à deterioração — em louvor à preservação — do corpo do mártir são a base de um discurso que busca legitimar a relíquia de Edmundo. Isso tem uma função social, inclusive política, no contexto do documento. Vejamos mais duas passagens da hagiografia que podem elucidar melhor as questões do corpo e preservação da relíquia, e dos artifícios de legitimação política e eclesiástica empregados por Abbo.

Na parte 16 da *Passio*, Abbo relata que um grupo de oito “homens com mentes malignas” invadiram a igreja de Beodericsworth, onde o corpo do mártir repousava, “roubando furtivamente tudo o que achavam útil dentro das paredes do mosteiro” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 46-48);¹⁴⁹ isto é, as muitas doações que a igreja recebia em razão da posse da relíquia de Edmundo. Pelo poder sobrenatural do santo, os ladrões são paralisados durante o ato de roubar,¹⁵⁰ e assim ficam até o amanhecer, quando são descobertos, presos e condenados à forca.

Na parte 17 da *Passio*, Abbo narra um evento instigante. Um homem chamado Leofstan, homem de “grande poder” (*magnae potentiae*) — no caso, poder político — que, “incapaz de conter a impetuosidade da juventude” (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 52),¹⁵¹ utilizando-se de sua autoridade, *exigiu* ver o corpo preservado do mártir. A visão indevida do corpo de Edmundo leva Leofstan, por castigo divino, à loucura. Abbo narra que Leofstan acaba na pobreza e, pelo julgamento de Deus, é “devorado por vermes” (*vermibus consumptus*). Leofstan, por sua ingenuidade e intemperança, teve a “morte eterna” da qual fala Joyce Salisbury em relação ao consumo do corpo por animais. São emoções, medos que se alimentam mutuamente: um material, da

¹⁴⁹ No original: “malignas mentis homines [...] rapiendo furtim omnia quaecumque invenissent sibi utilia infra eiusdem monasterii septa”.

¹⁵⁰ No original: “Sanctus martyr eos ligat in ipso suo conamine, ut nec pedem loco possent movere nec arreptum officium deserere”.

¹⁵¹ No original: “juvenilis aetatis impetum non refrænans”.

podridão do corpo, e um espiritual, da não-salvação da alma. É o oposto direto do que acontece com Santo Edmundo.

De acordo com Patrick J. Geary, os santos e suas relíquias, já no século X, funcionavam satisfatoriamente “fornecendo integração social, proteção política e estabilidade econômica em uma Europa intensamente regional e fragmentada” (GEARY, 1990, p. 22). Não seriam as narrativas sobre os ladrões e sobre Leofstan uma advertência, baseada nos medos que descrevemos, às comunidades emocionais, aos governantes ou religiosos que ousassem transferir o corpo de Edmundo para outros lugares do reino? Uma forma, portanto, de manter as relíquias sob a tutela da igreja de Beodericsworth? Voltemos a *translatio* (trânsito de relíquias) de Santo Edmundo descrita na *Passio*:

Ergueram uma *capela* rusticamente construída no local, na qual o santo descansou por muitos anos, até que a religiosa piedade dos fiéis *respirou aliviada* após as tribulações dos incêndios e das perseguições violentas. Quando chegou o tempo apropriado, a mesma devoção que eles tinham para com o abençoado rei e mártir foi multiplicada em muitas obras e milagres. O mesmo santo, que consagrou a casa humilde em que vivia com frequentes sinais de milagres, *comoveu uma multidão* da mesma província, não apenas o povo comum, *mas também os nobres*. Em Bedricesgueord, como a vila real que é chamada na língua anglo-saxã, e na Latina é chamada Bedricicurtis, construíram uma *grande igreja com notáveis andares de madeira, para a qual o trasladaram com grande glória*. (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 42-44, grifos meus).¹⁵²

Notemos como Abbo coloca em confronto a imagem de uma capela “rusticamente construída” (*vili opere*), o primeiro mausoléu do santo morto, com a imagem da grandiosa igreja em Beodericsworth. A

¹⁵² No original: “[...] edificata vili opere desuper basilica, multis annis requievit humatus, donec sedatis omnimodo bellorum incendiis et valida tempestate persecutionis, coepit respirare religiosa pietas fidelium, erepta de pressuris tribulationum. Quae ubi tempus oportunum invenit, devotionem quam erga beatissimum regem et martyrem habuit operum exhibitione multipliciter propalavit. Idem namque sanctus, sub vili tugurio sanctificate domus, cuius esset apud Deum meriti crebris manifestabat miraculorum signis. Quibus rebus permota eiusdem provinciae multitudo, non solum vulgi sed etiam nobilium, in villa regia quae lingua Anglorum Bedricesgueord dicitur, Latina vero Bedricicurtis vocatur, construxit permaximam miro ligneo tabulatu ecclesiam, ad quam eum ut decebat transtulit cum magna gloria.”

emoção não está ausente: os fiéis, ou sua própria piedade, foram “totalmente acalmados” (*sedatis omnimodo*) quando cessados os conflitos. A emoção atinge a todos os fiéis; uma multidão (*multitudo*) é comovida pelos milagres. E Abbo decididamente ressalta: “também os nobres”. O hagiógrafo parece ter uma classe social em mente quando o assunto é onde Edmundo deve ser enterrado e, mais ainda, os benefícios que a presença do santo feito relíquia instauraria naquele local. Afinal, segundo Geary (1990, p. 33-34), ainda mais importante que o poder taumatúrgico das relíquias, era a capacidade destas para firmar a ação divina em nível regional, assegurando a prosperidade da comunidade e protegendo seus membros de inimigos tanto espirituais quanto “materiais”. Assim, descrevendo a *translatio* do mártir que aconteceu em 903, com seus restos mortais sendo levados para a igreja em Beodericsworth, — cidade onde, logo no início do século XI, se construiu a grande Abadia de Bury St. Edmunds —, Abbo de Fleury quer demarcar um local de culto intransferível, sedimentando as bases de uma organização eclesiástica em pleno florescimento.

Considerações finais

A partir das análises da *Passio*, demonstramos que a representação das comunidades emocionais do passado (século IX) operam em razão dos objetivos de Abbo para com a recepção do seu texto no presente (século X e XI) e no futuro (*posteris profuturum*). Vejamos como isso aparece na conclusão da *Passio*. Na parte 19, o hagiógrafo escreve:

Pois se seus servos ofenderem a presença da alma santa, que não pode ser vista nem localizada, deve-se temer aquilo que o profeta ameaçou terrivelmente: “Ele agiu iniquamente na terra dos santos e, portanto, não verá a glória do Senhor”. Movido pelo terror dessa sentença, imploremos a proteção deste santo rei e mártir. (ABBO DE FLEURY, *Passio*, p. 56-58).¹⁵³

¹⁵³ “Quoniam si illa sanctae animae invisibilis et illocalis praesentia alicuius famulantium spurcitia offendatur timendum est quod propheta terribiliter comminatur:

Fazendo uso da “*terra sanctorum*” emprestada da vulgata de Isaías, 26:10, Abbo reitera sua advertência. O terror é a emoção condutora, causado pelas palavras que movem (*permoti*) os fiéis na direção da súplica; é a emoção que fomenta a reverência da comunidade emocional interlocutora. E de fato, a obra de Abbo inspirou gerações de monges de Bury St Edmunds a ampliarem a influência do santo e da abadia na Inglaterra, especialmente depois da conquista normanda, como se pode observar na obra de Baldwin e na *Miracula sancti Edmundi* de Herman. No século XII, William de Malmesbury tinha Edmundo como o maior dos santos ingleses, além de destacar o poder, a influência e atratividade para doações da abadia de Bury.¹⁵⁴

Na *Passio*, as emoções não são apenas uma ferramenta discursiva do hagiógrafo; são também, como podemos observar nos vestígios emocionais que perpassam os milagres e as reações ao corpo imaculado de Edmundo, partes indissociáveis de uma cosmovisão. As construções, representações, símbolos e discursos de Abbo de Fleury, pautadas na lógica própria das comunidades emocionais em questão, buscaram estabelecer o culto de Edmundo em Beodericsworth como um *locus sancti*, com todas as implicações sociais, políticas e econômicas que esse tipo de *locus* tinha no medievo.¹⁵⁵ Com a hagiografia de Edmundo, Abbo está dialogando com todas as pessoas que orbitam esse centro de influência, firmado pelas relíquias do mártir e pelos sinais emocionais na hagiografia; sejam lágrimas explícitas, sejam medos ocultos. São

‘In terra sanctorum iniqua gessit et ideo gloriam Domini non videbit.’ Cuius terrore sententiae permoti huius sancti regis et martyris imploremus patrocinium.”

¹⁵⁴ Sobre a influência da abadia de Bury St Edmunds e da santidade de Edmundo na Inglaterra depois da Batalha de Hastings, ver LICENCE, Tom (ed.). **Bury St Edmunds and the Norman Conquest**. Woodbridge: Boydell Press, 2014.

¹⁵⁵ Sobre a ideia medieval de *locus*, ver a indispensável síntese de LAUWERS, Michel. **O Nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval**. Tradução de Robson Della Torre. Campinas: Unicamp, 2015, p. 56-59.

fundadas em uma comunidade emocional e fundadoras de um *locus sancti* que se pretende duradouro.

Referências

Documentação:

ABBO DE FLEURY. Passio Sancti Eadmundi. In: HERVEY, Francis (ed.). **Corolla Sancti Eadmundi**. London: E. P. Dutton, 1907, pp. 6-59.

BÍBLIA. Apocalipse. Tradução de Ivo Storniolo. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 7ª reimpressão, 2011, p. 2139-2168.

BÍBLIA. Salmos. Tradução de Ivo Storniolo. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 7ª reimpressão, 2011, p. 858-1019.

Bibliografia:

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

COUPLAND, Simon. The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingian theology of the Viking invasions. **The Journal of Ecclesiastical History**, vol. 42, n. 04, 1991, p. 535-554.

ECO, Umberto. **Arte e beleza na estética medieval**. Tradução de Mario Sabino Filho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

GEARY, Patrick. **Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

GOETZ, Hans-Werner. Constructing the past: religious dimensions and historical consciousness in Adam of Bremen's *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. In: MORTENSEN, Lars Boje (Ed.). **The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom**. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, p. 17-51.

GRANSDEN, Antonia. "The Passio Sancti Eadmundi by Abbo of Fleury". **Revue Benedictine**, vol. 105, 1993, p. 20-78.

GRANSDEN, Antonia. **Legends, Traditions, and History in Medieval England**. London: Hambledon Press, 1992.

LAUWERS, Michel. **O Nascimento do Cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval**. Tradução de Robson Murilo Grandó Della Torre. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

LICENCE, Tom (ed.). **Bury St Edmunds and the Norman Conquest**. Woodbridge: Boydell Press, 2014.

O'SULLIVAN, Katherine. Tears and Trial: Weeping as Forensic Evidence in Piers Plowman. In: GERTSMAN, Elina (ed.). **Crying in the Middle Ages: Tears of History**. New York: Routledge, 2012.

PALMER, James. **Early Medieval Hagiography**. Leeds: Arc Humanities Press, 2018.

PASTOUREAU, Michel. **Une histoire symbolique du Moyen Age occidental**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

PLUKOWSKI, Aleksander. **Wolves and the Wilderness in the Middle Ages**. Woodbridge: Boydell Press, 2006.

ROSENWEIN, Barbara. **História das emoções: problemas e métodos**. Tradução de Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

RUST, Leandro. **Os Vikings: narrativas da violência na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2021.

SALISBURY, Joyce. **The Beast Within: Animals in the Middle Ages**. 3^ª ed. New York: Routledge, 2022.

WHITELOCK, Dorothy. The pre-Viking age church in East Anglia. **Anglo-Saxon England**, nº 1, 1972, junho, pp. 1-22.



M1 REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

mythos