

Guerra y ejercicio del poder en la exégesis bíblica carolingia

El caso de Haimón de Auxerre

Autor:

Benitez, Bruno Camilo

Tutor:

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

GUERRA Y EJERCICIO DEL PODER EN LA EXÉGESIS
BÍBLICA CAROLINGIA:
EL CASO DE HAIMÓN DE AUXERRE

Tesis de licenciatura de Bruno Benitez

Universidad de Buenos Aires

2021

Llegar hasta aquí no fue sencillo. El camino de la formación universitaria nunca es fácil, sino que es dificultoso y suele requerir sacrificios cuya magnitud y diversidad únicamente son conocidas por cada estudiante en particular, pues cada uno es consciente de lo que debió dejar o suspender para avanzar.

La vida de todo estudiante suele ser estresante para él y para quienes lo rodean, pero nos deja como legado invaluable conocimientos y experiencias, haciéndonos partícipes de algo mucho más grande que nosotros. Es por ello que estoy eternamente agradecido con todas las personas que decidieron ir más allá de lo esperado y exigido, acompañando, guiando, compartiendo su sabiduría y experiencia en este camino que hoy llega a su fin. Pero por sobre todo, quiero agradecerles a mi madre y a mi padre, ya que sin su apoyo la travesía hubiera sido mucho más difícil.

Gracias

Índice

1. Introducción.....	4
2. Contexto histórico.....	7
3. Contexto social	19
4. Sociedad, política y cultura en torno a los monasterios.....	36
5. Introducción a los estudios bíblicos carolingios y el Apocalipsis	39
6. Haimón, un monje de Auxerre.....	45
7. Cristianismo y Guerra Justa.....	47
8. Haimón y la guerra	53
9. Ejército cristiano y Apocalipsis	63
10. La revelación de Haimón.....	68
11. Saecularis Potentia.....	74
12. Milites Christi	84
13. Conclusiones y reflexiones finales	92
14. Bibliografía.....	96
15. Apéndice	103

Introducción

La coronación de Carlomagno como emperador de los romanos en el año 800 por el Papa León III es un hito fundamental del occidente europeo medieval, representando el momento culmine en la construcción de la dinastía carolingia como gobernantes legítimos, cristalizando su proyecto de organización sociopolítica y explicitando mediante el mismo la interdependencia entre poder laico y eclesiástico, cimentando nuevas lógicas de poder que perdurarán en los siglos siguientes. El título de *Imperator Romanum gubernans Imperium* le brinda legitimidad sobre todos los grupos identificados con la identidad romana (la gran mayoría de ellos ya bajo dominio carolingio), capital simbólico que explicita la relativa centralización buscada tanto por las elites laicas, así como por las religiosas.¹ Cuarenta y un años después de este evento, en los campos de Fontenoy se cristalizan las debilidades estructurales de este sistema, marcando el inicio de una no tan paulatina fragmentación y, por tanto, el inicio de la decadencia imperial que dará paso al primer feudalismo.

¿Cómo fue posible que pasara esto? En primer lugar, debemos tener en cuenta que el gobierno de Carlos Martel, así como los reinados de Pipino el Breve y Carlomagno en el S. VIII y principios del S.IX pueden entenderse como un *accidente dinástico* mediante el cual se logró mantener el poder centralizado en torno al rey y su corte.² Pero lejos estuvo de mantenerse en las típicas consecuencias de un accidente, ligado a lo eventual y momentáneo. Esto se debe a que la guerra, fenómeno administrado y aplicado de manera eficaz por los pipínidas se transformó en una herramienta fundamental que permitió la creación de un tiempo vital en el que se cimentó la legitimación de la dinastía en base a una renovada lógica de estructuración social mediante un incremento considerable de sus esferas de influencia, logrando que las elites y los recursos regionales orbiten en torno a la corte real dado que eran conscientes del poder que podían alcanzar al hacerlo. Es decir,

¹ Para el presente trabajo utilizamos el concepto de “elite” y “elites” siguiendo la problematización que plantea Steffen Patzold, “‘Adel’ oder ‘Eliten’? Zu den Chancen und Problemen des Elitenbegriffs für eine Typologie frühmittelalterlicher Führungsgruppen”, en *Théorie et pratiques des élites au Haut Moyen Âge*, François Bougard, Hans-Werner Goetz, Régine Le Jan, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 127-146. Traducido por Alfonso Hernández.

² Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 10-11.

encontraron la manera de organizarse para ejecutar acciones bélicas de manera conjunta y mediante ello incrementar considerablemente su fuerza. Esta última afirmación hace que debamos correr un poco el foco de la dinastía reinante y centrarlo en las elites regionales, dado que fueron ellas las que al verse beneficiadas por la nueva estructuración política permitieron y brindaron su apoyo a ella. A partir de las elites es que los carolingios logran movilizar las fuerzas políticas y militares necesarias para realizar las reformas que la anterior dinastía, la merovingia, se vio imposibilitada de desarrollar, creando un nuevo orden social, político y cultural. Por lo tanto, la interdependencia entre dinastía y elites (laicas y religiosas) es la base para comprender la lógica de poder imperante en el periodo carolingio.

Si dirigimos nuestra mirada hacia el poder eclesiástico, este *accidente dinástico* generó las condiciones de estabilidad que requería la Iglesia occidental para desarrollar un mayor control real sobre el territorio, creando una red parroquial y mediante ella la posibilidad de influir de forma más determinante sobre la cultura y las relaciones sociales, especialmente en las regiones no urbanas donde se encontraba el grueso de la población. La interdependencia entre Iglesia y elites laicas francas queda reflejada claramente en los gobiernos señalados anteriormente, donde se desarrolla un proyecto conjunto de reforma eclesiástica ligado a la necesidad de estabilizar y estructurar los territorios occidentales mediante la transformación sociocultural.

Dentro de la Iglesia, la creciente importancia de las abadías (ámbitos propios de los monjes) fue fundamental. Su capital intelectual permitió crear e impulsar los cambios mencionados, accediendo a un rol protagónico especialmente cuidado y atendido por las autoridades laicas. Pero su importancia no se limitó a la creación de legitimaciones: Las abadías y monasterios también reflejaban su poder en el control económico y en algunos casos militar de las distintas regiones, así como en su influencia social y política mediante las cuales funcionaban como estructuradores y articuladores, capacidades que les permitía acceder a distintos cargos dentro de la corte y otros directamente relacionados a ella.

Como podemos observar, en este contexto donde el proyecto central y estructurador de las elites es la creación de una sociedad basada en la cultura cristiana, la guerra y la administración de la violencia en general se vuelve una de las herramientas principales del

proceso, atestiguado en distintos hitos fundamentales del periodo como la batalla de Tertry, las campañas contra los musulmanes en el sur de Franquia, la conquista y subyugación de territorios llave independientes como Auxerre, “El campo de las mentiras” o Fontenoy, así como las constantes campañas militares que le valieron al hijo de Pipino II un adjetivo que cambiará su nombre para siempre: Martel (martillo). Dentro de esta lógica de poder particularmente violenta, nos preguntamos entonces como entendían al conflicto bélico los monjes, siendo que eran el apoyo intelectual de las reformas. Como lo conceptualizaban y que relación encontraban entre la guerra y la organización social. Finalmente, nos interrogamos sobre la lectura que realizaron de la batalla de Fontenoy y el nuevo orden político surgido a raíz de ella. Si bien la respuesta a esta problemática sobrepasa lo que podamos explayar en la presente tesis, buscamos aportar al entendimiento de ello mediante el *Comentario al Apocalipsis* de Haimón de Auxerre, uno de los mayores exégetas carolingios.

En este sentido el estudio del Apocalipsis resulta fundamental dado que no solo representa la revelación del fin de los tiempos sino también la historia teológica y el objetivo de la Iglesia misma, cuyo fin principal es esparcir por el mundo la palabra del Espíritu Santo y la salvación de las almas mediante ello. Con el paso del tiempo la interpretación de este libro fue variando y se le fueron agregando o quitando matices, pero las ideas del triunfo de la cristiandad en el mundo y la constante predicación permanecieron inamovibles, siendo asociados con la necesidad de reforma personal en base a una vida apostólica. Por tanto, relacionar las interpretaciones exegéticas en torno a este capítulo generadas en plena Alta Edad Media con el contexto de guerra imperante en el mismo periodo puede arrojar luz sobre las tensiones y contradicciones inherentes al entendimiento de la guerra y a través de ello sobre las dinámicas políticas y sociales.

Contexto histórico

Etapa merovingia

Sin embargo, antes de adentrarnos en el escrito de Haimón es necesario reconstruir el contexto histórico en el cual se sitúa, repasando el surgimiento de la dinastía carolingia y la lógica social imperante en la que vive, piensa, lee, interpreta y escribe.

Lo primero que debemos decir es que la dinastía de los carolingios surge durante el reinado de los merovingios. La familia franca que ante el paulatino vacío de poder dejado por los romanos en la Galia a principios del S.V con su repliegue institucional a la ciudad de Arlés, empieza a construirse como dinastía gobernante subyugando mediante la guerra y las intrigas al resto de los habitantes que la ocupaban, logrando una primera unificación de las regiones galas bajo el reinado de Clodoveo I a fines del S.V. Pero las vías de las armas y las conspiraciones no fueron el único camino para la construcción de su hegemonía, tenían la necesidad de legitimarse mediante la identificación con los símbolos de poder romano y como guardianes de aquella identidad, por tanto, esta carrera por el dominio de la dinámica simbólica fue una constante de los periodos merovingio y carolingio. Por otro lado, no debemos perder de vista que estamos en un periodo donde está madurando una nueva cultura política cuyo régimen es formado por un nuevo consenso entre los grupos de poder locales, creando una coalición de intereses que se agrupa en torno a la figura del rey, en este caso “*el rey de todos los romanos*”, título que refleja esta mixtura cultural.³

Como podemos ver, en comparación con la estructura de gobierno romana basada fuertemente en el sistema legal y la burocracia, en esta época el equilibrio se torna más “frágil” dada la inexistencia de una legitimidad que emane de una institucionalidad concreta, de este modo la “nueva” lógica de poder se apoya completamente en el consenso colectivo de las elites francas. De este modo, la persona que se encuentra en el pináculo de dicha estructura social es un *princeps inter pares* cuya supervivencia va a depender de la fuerza e influencia que logre obtener a partir de los conflictos entre los distintos magnates regionales, capital político fundamental para poder realizar las tareas esenciales de un rey

³ Raymond Van Dam, “Merovingian Gaul and the Frankish conquests”, en Paul Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. I, cap. VIII, Cambridge University Press, 2008, pp. 193-232.

franco en este período: Impartir justicia, levantar ejércitos y recolectar recursos. Operación peligrosa y delicada debido a que el momento ideal para lograrlo era la asamblea anual, momento de gran tensión donde los representantes regionales acudían con grandes escoltas armadas para respaldar sus intereses. Pero a pesar de ello, dichos magnates eran conscientes del poder colectivo que podía mobilizarse cuando se reunían en torno al palacio, eran conscientes de la necesidad de la figura del rey como elemento clave para desatar la fuerza militar y la capacidad destructiva emanada de una violencia aplicada en conjunto por todos los francos. Los beneficios materiales, políticos y culturales que podían obtener de ello, ganando influencia extraregionalmente a escala europea simplemente era irrealizable si lo intentaban por separado.⁴

Se forma entonces una comunidad política cuyo centro de confluencia es el palacio, lugar que conservaba un núcleo de capacidades burocráticas volcadas a la producción de documentos a partir de los cuales se respalda la autoridad real, que a su vez legitima a las elites regionales. Esto permite hablar de una entidad colectiva que necesita de la legitimidad merovingia, motivo por el cual la estructura se mantendrá estable inclusive en los periodos de minoridad, logrando que las fronteras no sufran grandes modificaciones en los periodos de mayor debilidad⁵.

Esta atracción legal y legitimadora aún débil pero en desarrollo, es la que permitió la cooperación entre las elites francas mediante un proceso de integración de intereses y de conformación de una identidad en común a través de la asociación pública de diferentes líderes regionales, permitiendo mediante estos procesos el desarrollo de una cultura política común, integrando y acomodando una serie de tradiciones en una elástica noción de costumbre. Debemos hablar entonces de una cierta flexibilidad, necesaria para lograr el entendimiento y mediante él la negociación entre diferentes pueblos con distintos antecedentes culturales, surgiendo de ello una noción en común sobre el poder, respaldado y justificado por el derecho.⁶ Sin embargo, esto no quiere decir que los magnates renuncien

⁴Paul Fouracre, "Francia in the seventh century", en Paul Fouracre (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, Cap. XIV, Cambridge University Press, 2008, pp. 371-397.

⁵ Bruno Dumézil, *Servir al estado bárbaro: del funcionario antiguo a la nobleza medieval (siglos IV-IX)*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2017.

⁶ Paul Fouracre, pp. 380-381.

a sus prerrogativas locales en favor de un poder central. Si bien admiten la necesidad de este último para potenciar sus fuerzas, el poder regional va a ser defendido celosamente durante todo el periodo, coartando fuertemente las atribuciones y derechos del rey, logrando que este se vea en la obligación de negociar. Un ejemplo claro de ello es que los reinos creados luego de la primera unificación merovingia, Austrasia, Neustria y Burgundia, van a mantenerse como tales durante todo este periodo gracias a la presión de las elites regionales. Estas fueron las que permitieron una segunda reunificación a fines del S. VI y principios del S.VII bajo el reinado de Clotario II, en la que los poderes locales resultarán fortalecidos. ¿Cómo sucedió esto? Mediante el famoso edicto de Paris, en el cual si bien se garantizaba que los hijos de Clotario II hereden el título de *rey de todos los francos* (ya no de todos los romanos, es decir, se denota un retroceso en las prerrogativas del rey), se recortan las atribuciones de ese título cediendo poder a los magnates y ganando protagonismo los mayordomos del palacio, encargados de gobernar cada uno de los reinos sirviendo de intermediarios entre el rey y las elites. Un hecho claro de este balance de poder es la muerte de Warnachar, mayordomo del palacio de Burgundia en el 626dc y parte de la elite regional. Anteriormente, Clotario II se vió obligado a negociar con él para ser aceptado como rey. Pero a su muerte la elite borgoñona no le permite al rey nombrar a un nuevo mayordomo, sino que le exige negociar directamente con ellos en las asambleas anuales.

Sin embargo, la cimentación del poder regional no impide el proceso de centralización en torno a la burocracia palaciega. Un perfecto ejemplo de la solidez estructural de esta lógica lo encontramos en el período de mayor decadencia merovingia hacia fines del S.VII y principios del S.VIII cuando comienzan a ganar protagonismo los carolingios mediante Pipino II y Carlos Martel. Ambos eran los hombres fuertes del momento y líderes de las elites francas, ostentando el poder de facto y contando con legitimidad formal mediante el título de mayordomos de palacio, contrastando con una constante de reyes débiles. A pesar de ello nunca se atrevieron a asumir el título de rey. Inclusive Carlos Martel, que gobernó gran parte de su mandato sin la figura del rey asumiendo de facto las obligaciones de este, nunca reclamó otro título más alto.

Entendemos entonces que esta situación nos habla de una búsqueda por ocupar un lugar en el “antiguo régimen”, no reemplazarlo.⁷

Por fuera de estos elementos de integración que podríamos denominar laicos hay otro que resulta fundamental: el religioso. Ante la disolución del poder romano occidental y la necesidad de los nuevos reinos de contar con cierta estructura y burocracia que le permita gobernar con algún orden, la Iglesia surge como el principal apoyo económico y burocrático, como un espacio del cual se puede extraer funcionarios capacitados. También surge como una institución que monopoliza la educación, a la que los magnates recurren para formar a sus hijos. Esta necesidad de contar con el apoyo de la Iglesia lleva a la creación regular de iglesias privadas, dependientes de un magnate local.⁸ Sin embargo, en los territorios francos de los siglos VI y VII no hay una estructura eclesiástica unificada ni nada que se parezca a una red parroquial. Estamos en un periodo donde inclusive existen principados eclesiásticos independientes como el de Auxerre, que les disputan el poder terrenal a los laicos de forma directa.

El S.VI es relevante para nosotros ya que a mediados del mismo nos encontramos en el punto más bajo del poder papal gracias a las invasiones lombardas y los cismas de Acacia y Henotikon, donde el Papa Gelasio se opuso al emperador Anastasio I con respecto a la cuestión de la *auctoritas* episcopal y la *potestas* imperial a principios de dicho siglo, provocando una crisis importante. Si bien en la actualidad sabemos que el “gelasianismo” no tuvo mayores repercusiones conceptuales durante la Alta Edad Media, es el producto de una idea que circulaba en distintos escritos por lo menos desde San Agustín en los territorios occidentales: La separación de esferas entre el poder laico y el eclesiástico. Esto resulta coherente si tenemos en cuenta que los obispos se sienten más independientes puesto que interactúan en un marco donde las organizaciones políticas tienen un nivel mayor de descentralización que en Bizancio.⁹ Otro aspecto fundamental en torno al S. VI

⁷Ibidem, pp. 391-395.

También ver Matthew Innes, *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge UP, 2000.

⁸Georg Scheibelreiter, “Church structure and organization”, en Paul Fouracre (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, cap. XXV, Cambridge University Press, 2008, pp. 675-710.

⁹ A. Hernández, *Los límites de los conceptos “Agustinismo político” y “Gelasianismo” para el estudio de las ideas acerca del poder y la sociedad en la Alta Edad Media*, Revista Signum, 2010, vol. 11, N. 1.

fue la introducción de la actividad misionera y el monacato benedictino, así como el bautismo y la penitencia en términos modernos. Estos elementos permiten empezar a consolidar el monacato como una parte importante del cristianismo, creando estilos y pautas de comportamiento.

Gracias a la consolidación de una cultura de poder común entre los francos la Iglesia incrementa su actividad en el S.VII, logrando propagar la cultura cristiana mediante la utilización de las herramientas nombradas anteriormente por fuera de los centros urbanos y penetrando en el campo, área en la que vive la gran mayoría de la población. Los magnates fundan monasterios e iglesias en sus tierras, cuyos cargos van a ocupar miembros de su familia o personas afines, llegando a ocupar altos cargos en la jerarquía eclesiástica. Esto da cuenta de una participación mancomunada en el proyecto común de forjar una identidad religiosa homogénea en lo que ahora podemos empezar a llamar Franquia, identidad que permitió borrar o limar las diferencias étnicas y regionales.¹⁰

Un gran hito de este proceso fue la introducción de la tradición monástica irlandesa, cuya primera fundación en el continente fue el monasterio de Luxeuil en el año 610 por Columbano, gracias al apoyo de Brunegilda (reina de Austrasia y/o Borgoña). A partir de este acontecimiento, dicho monje tendrá una ascendente influencia en los pueblos y las elites, transmitiendo la idea de fundar monasterios independientes de los obispos en lugares alejados de las tradicionales áreas del monacato galo-romano.¹¹

Etapas carolingia

Como dijimos anteriormente, es Pipino II, quien en plena decadencia merovingia y luego de la batalla de Tertry en el año 687 logra revitalizar la política franca a través de su enérgico liderazgo militar, haciendo que los magnates vuelvan a aglomerarse en torno a la

Edmond Ortigues, “Haymon d’Auxerre, théoricien des trois ordres”, en Iogna-Prat, Dominique, Jeudy, Collete; Lobrichon, Guy (Ed.). *L’École Carolingienne d’Auxerre. De Murethach à Remigio*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 213.

¹⁰Paul Fouracre, “Francia in the seventh century”, en Paul Fouracre (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, Cap. XIV, Cambridge University Press, 2008, p. 381.

¹¹ Paul Fouracre, pp. 382-383.

corte Neustria. Tanto él como su hijo Grimoaldo mueren en el año 714dc, causando un vacío de poder y desencadenando una serie de enfrentamientos armados que destrozan a la comunidad franca. Fue uno de sus hijos engendrado con su segunda esposa, Carlos (mucho más tarde conocido como Carlos Martel) quien luego de enfrentarse militarmente con Plectrude, la primera esposa de Pipino II y madre de Grimoaldo, logra reunificar la comunidad franca en torno a su persona. Carlos provenía de la región de Lieja, donde su familia era un elemento clave para la defensa del este contra los frisios, aspecto que previo al conflicto civil le permitió ganar experiencia militar, prestigio y una red de relaciones con las que pudo salir victorioso del enfrentamiento.

Luego de derrotar a Plectrude se hace con el tesoro de su padre, con el que recompensa a sus seguidores y se posiciona en el núcleo del sistema de poder franco. Carlos corona a su propio rey, Clotario IV, demostrando nuevamente la centralidad de la figura del rey para levantar grandes ejércitos y lograr consenso. Prosigue con una serie de campañas militares en el interior de Franquia con las que consolida su puesto y aparece en el año 719 como mayordomo de palacio en un Reino de los Francos unificado sin rey, pues Clotario IV muere y no es reemplazado, quedando Carlos como autoridad máxima de los francos.¹²

En sus constantes campañas al este y suroeste de Franquia vemos un gobernante enérgico que busca asegurar influencia y fronteras, un líder fuertemente exitoso que logra movilizar los recursos militares, logísticos, políticos y burocráticos que necesita, una figura hegemónica que aúna a las elites bajo su mando, extrayéndoles recursos pero también compensándolas con sus exitosas campañas. Un líder que logra derrotar con esta lógica de poder a una entidad política más centralizada en las campañas contra los musulmanes y bajo todos estos éxitos, allana el camino para la construcción de una nueva dinastía reinante.¹³

A su muerte en el año 741 la comunidad franca nuevamente se enfrenta a un periodo de inestabilidad y reacomodación, usualmente producido por luchas familiares

¹²Paul Fouracre, "Frankish Gaul to 814", en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. III, Cambridge University Press, 2008, pp. 85-110.

¹³ Para más información sobre Carlos Martel y la construcción del poder carolingio ver Paul Fouracre, *The age of Charles Martel*, Routledge, 2013.

producto de las múltiples esposas e hijos que tenían los magnates y especialmente la dinastía real. Sus herederos, Carlomán y Pipino III, logran restablecer el control y poco tiempo después el primero se retira a la vida monacal, unificando de facto los territorios francos bajo Pipino III. Luego de este periodo en el que es puesto a prueba, Pipino logra acumular suficiente capital político para dar el siguiente paso en la consolidación de la dinastía: Consagrarse como el primer rey carolingio en el año 751. Este hecho es de singular importancia dado que logra sortear los obstáculos de la lógica política imperante sin romperla, deslegitimando a la dinastía merovingia a la vez que la reemplaza por la pipínida, apelando a una autoridad superior a la de los hombres pero propia del sistema cultural en el que estaba inserto: La divina, a través de la sanción de los obispos francos y luego del Papa Bonifacio. De esta forma las relaciones entre el papado y los francos dan un nuevo salto.¹⁴ Esta nueva etapa facilita la organización eclesiástica en Europa occidental bajo el patrocinio de la entidad política de mayor peso en esa parte del mundo, unificada en torno a una dinastía que se muestra capaz de controlar a dicha entidad, administrarla y reformarla. Se observa en la coronación por parte de los obispos una continuidad política de largo plazo, vital para el poder laico y fundamental para la Iglesia.

Si nos enfocamos en el aspecto religioso de estos gobiernos, Carlos Martel desarrolla una asociación con el misionero Bonifacio quien bajo su patrocinio funda en Hesse el monasterio de Fulda en el 744. Posteriormente dona la *villa* de Clichy, una de las favoritas de los merovingios, al monasterio de Saint Denis, pidiendo a cambio su protección en una carta pública. Este hecho contiene una importante carga simbólica y legitimadora dado que es un mayordomo de palacio el que dona una villa real a la Iglesia, pidiendo a cambio una protección divina reservada exclusivamente a los reyes, haciéndolo de forma pública y mostrando mediante ello pasos claros tendientes a legitimarse como futura dinastía real.¹⁵ Posteriormente sus dos hijos asumen un rol activo en una temprana reforma de la Iglesia que les permitirá a grandes rasgos el cumplimiento de dos objetivos: uno de corte cultural, relacionado con la unificación de la liturgia cristiana en todos los reinos francos y permitiendo mediante ello generar un nuevo y más sofisticado elemento

¹⁴Paul Fouracre, "Frankish Gaul to 814", en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. III, Cambridge University Press, 2008, pp. 96-97.

¹⁵Ibidem, pp. 93-94.

que tienda a la unificación sociocultural, avanzando sobre la cristianización del “pueblo” entendido en términos amplios como todos los que no son parte de las elites, asociados a un mayor apego a costumbres, tradiciones y creencias paganas. El segundo objetivo es más pragmático, asociado a la necesidad de levantar ejércitos y mantener el aparato burocrático basado en el palacio y la corte. Esto significa disponer con mayor facilidad de las tierras en manos de la Iglesia en caso de ser necesario.

En lo tocante a los hechos en torno a la coronación, una vez finalizadas las operaciones militares en el interior de los reinos francos con el fin de reestabilizar el control político Carlomán se “retira” a la vida monástica mientras que Pipino III logra consagrarse rey mediante la autoridad divina, uniendo de esta forma bajo la dinastía carolingia el poder fáctico con el poder formal.¹⁶ El fortalecimiento que esto provoca se refleja en el incremento de la actividad burocrática y legal en todos sus niveles: Cartas, copias de leyes, libros, textos legislativos, órdenes gubernamentales por escrito, etc., demostrando la creciente importancia de la burocracia para generar y consolidar poder y, por tanto, de la Iglesia mediante el aporte de letrados encargados de realizar aquellas tareas.

La estructura consolidada hasta aquí es heredada por Carlomagno, que reina individualmente a partir del año 771 con la muerte de su hermano Carlomán. El signo más claro del fortalecimiento y la estabilidad alcanzada bajo este régimen es el hecho de que a la muerte de Pipino III no se desarrolló la natural crisis de sucesión que acontece a la muerte de cada gobernante.

El reinado de Carlomagno se caracteriza por su dinamismo y vigor, cristalizado en una fuerte y fluida actividad especialmente en el aspecto militar (constantes guerras, siendo básicamente inexistentes los periodos de paz) y el cultural, mediante el famoso “renacimiento carolingio” basado en una serie de reformas eclesiásticas y un fuerte

¹⁶ No consideramos que el paso a la vida monástica de Carlomán deba entenderse necesariamente como un retiro de la escena pública. Por el contrario, que un miembro de primer nivel de la dinastía oficialmente reinante ocupe un lugar en el interior de la Iglesia también puede entenderse como un mecanismo para fortalecer el control sobre los hombres de Iglesia y ganar influencia sobre Roma, especialmente si tenemos en cuenta que nos encontramos en un período donde los monjes no solo forman parte de las elites, sino que también resultan fundamentales en las dinámicas políticas y sociales.

incremento de las artes, así como de la burocracia.¹⁷ Entendemos este renacimiento como la continuación de la política cultural y organizacional de su padre y su abuelo.

En este periodo las relaciones externas dan un nuevo salto: La necesidad de continuar con su expansión militar (uno de los puntos fundamentales para ser considerado un “buen rey”) lo lleva trazar nuevas relaciones más allá de sus enemigos, desarrollando contactos con el califato abasí de Bagdad. Resaltamos este hecho en particular puesto que, si bien la política de homogeneización social carolingia se basa especialmente en la conformación de un cristianismo fuerte, esto no le impide aliarse con el mayor centro de poder musulmán a fin de lograr combatir a otros cristianos que escapan a su poder. Esto resalta que el cristianismo no necesita aún una demonización sistematizada e institucional del musulmán para generar “un otro” al cual contraponerse a fin de generar una identidad propia, sino que dicho enemigo es encontrado en el interior del mismo cristianismo: el mal cristiano, el que se opone al poder carolingio, dado que es la dinastía elegida por Dios para reinar en la tierra. Conceptos como el de “Guerra Santa” o “Cruzada” aún se encuentran muy lejos de tener espacio en las mentalidades de la Europa occidental.

De esta forma llegamos al punto en el cual comenzamos este escrito, la consagración de Carlomagno como emperador en la navidad del 800 por León III, expresando el momento cúlmine del poder carolingio mediante el título de emperador que lo eleva por sobre el de rey, expresando su supremacía indiscutible en todo occidente. Carlomagno muere catorce años después y deja en herencia el trono junto al título de emperador a su hijo Luis el Piadoso, que debió enfrentar nuevos problemas en el interior de las elites en los que estaban fuertemente involucrados sus hijos, que desatarán una serie de guerras fratricidas cuando Luis intente modificar el mecanismo de transición a la muerte del emperador. Si bien eventualmente logra un éxito parcial en cesar el conflicto y mantenerlo en estado de latencia, a su muerte en 840 vuelve a surgir, desembocando en la batalla de Fontenoy un año después.¹⁸

¹⁷Paul Fouracre, “Frankish Gaul to 814”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. III, Cambridge University Press, 2008, pp. 101-102.

¹⁸Janet L. Nelson, “The Frankish kingdoms, 814-898 The West”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. IV, Cambridge University Press, 2008, pp. 110-142.

Luis el Piadoso no demuestra una dinámica militar externa que permita seguir encauzando y aglomerando los intereses de las elites francas en torno a las del poder central, contribuyendo a resaltar la unidad nominal de los territorios francos y el real conglomerado de reinos y regiones que era, cada cual con su propia elite fuertemente arraigada. Se empieza a agrietar la comunidad de intereses centralizada en torno al emperador y en consecuencia ganan predominio las identidades regionales. Los conflictos en el interior del grupo dominante que los carolingios supieron controlar y encauzar empiezan a salirse de control nuevamente, esta vez agravado por el hecho de que cada reino y principado estaba dirigido por uno de los hijos de Luis. En este sentido las constantes indecisiones y cambios de rumbo con respecto a la partición de su herencia solo empeorarán la situación, haciendo que todos sus hijos logren crear un frente en común contra él, legitimando esa posición en base a que los descuidos y destratos del emperador provocaron la discordia entre los cristianos, especialmente entre sus amigos y mayores funcionarios, permitiendo que avancen las fuerzas del diablo y el pecado sobre la comunidad cristiana.¹⁹ Es decir, utilizan la misma base ideológica sobre la cual los carolingios construyeron su poder en su contra. El *fin del accidente dinástico* y el reanudamiento de los conflictos entre sus miembros con posibilidad de gobernar se une con los conflictos en el interior de las distintas elites regionales, potenciándose mutuamente y estallando irónicamente cuando Luis intenta reformar la lógica sucesoria como consecuencia del nacimiento de Carlos el Calvo, hijo de Judith, nueva esposa de Luis. Esto causaría un eclipse de las carreras políticas de sus propios familiares, especialmente sus hijos, que presionarán a Luis para que no continúe con esa decisión. Estas acciones desencadenan una serie de conflictos armados durante más de dos décadas en las que el emperador casi pierde el poder, siendo especialmente importante para nosotros los acontecimientos en torno a “El Campo de las Mentiras” sobre el que volveremos más adelante. Sin embargo Luis logra estabilizar parcialmente la situación hacia el año 834 luego de realizar una penitencia y humillación pública que le permite recuperar su legitimación y autoridad como gobernante, que utilizará para favorecer a su hijo Carlos el Calvo a quien pretenderá poner a cargo del principado de Aquitania. Pero su muerte en el

¹⁹ Mayke de Jong, “Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840” en *The penitential State*, Cambridge University Press, 2009.

año 840 deja la situación inconclusa, lo que provoca el recrudecimiento de las hostilidades fuertemente latentes, causando una nueva guerra civil que dura tres años en cuanto a operaciones militares pero que perduró en el tiempo enfrentando a los francos constantemente a lo largo de lo que queda del S.IX, siendo el principal evento de esta guerra la batalla de Fontenoy y el posterior tratado de Verdún que dividió a los territorios carolingios en tres reinos en 843.

En dicha batalla se enfrentaron los hijos de Luis el Piadoso: Carlos el Calvo y Luis el Germánico por un lado y su medio hermano Lotario por el otro. El resultado fue la división del territorio imperial en tres, explicitando el balance de fuerzas entre los beligerantes: Carlos el Calvo se queda con los territorios occidentales, Neustria, Aquitania, Gascuña, Septimania y una parte de Borgoña. Luis el germánico obtiene los territorios orientales, principalmente Sajonia, Austrasia, Baviera y una gran parte de Alemania. Lotario logra retener los territorios italianos y obtiene una parte de los territorios centrales que serán conocidos como Lotaringia, a los cuales se suman una gran parte de Borgoña, Provenza y Lombardía.

Sin embargo, esta división no traerá el fin de la discordia ni una paz duradera. La desconfianza y el conflicto seguirán presentes en las siguientes décadas y las fronteras no se mantendrán estables. Los territorios de los tres reinos continuarán el proceso de desintegración política, a menudo mediante guerras civiles, creando nuevos reinos y principados. El reino que más sufrió este proceso fue el de Lotario, cuyos territorios al norte de los Alpes se fragmentaron y fueron absorbidos por los reinos vecinos. Por otro lado, los territorios de Luis el Germánico lograron mantenerse relativamente centralizados mutando a un nuevo sistema de gobierno que los otónidas consolidarán en una nueva funcionalidad que volverá a girar en torno a un emperador y su corte, sostenida por una nueva comunidad de intereses.

Pero no todo se fragmenta. La “unidad” de la Iglesia occidental se mantiene y el creciente orden verticalista en el interior de su estructura tendiente a crear una red institucional, así como el proceso de homogeneización de la liturgia y el estilo de vida siguen en marcha, haciendo que gane más peso que nunca para el poder laico dado que ahora no solo se encuentra fragmentado sino que la tendencia a ello es constante, haciendo

que la dependencia de las cortes reales hacia la Iglesia se vuelva vital.²⁰ En este marco la relación de Carlos el Calvo con dicha institución se vuelve especialmente relevante, específicamente con la región de Auxerre en Borgoña y su monasterio de Saint Germain, que si bien siempre tuvo lazos cercanos con la dinastía carolingia ahora entrará en una relación más estrecha, favoreciéndola con recursos a cambio de apoyo militar y espiritual.²¹

En esta dinámica situación escribe nuestro exégeta Haimón de Auxerre su Comentario al Apocalipsis, perteneciente al monasterio de Saint Germain durante la guerra civil y el reinado de Carlos El Calvo. Se encuentra situado en un contexto donde el poder laico se fragmenta de forma violenta en guerras que no solo son fratricidas, sino que también se caracterizan por ser conflictos entre cristianos, liderados por los descendientes de la dinastía elegida por voluntad divina mediante la bendición de los obispos francos y el Papa. Todos elementos que como desarrollaremos más adelante, se encuentran presentes de forma crítica en sus escritos.

²⁰Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 22-23.

²¹ Janet L. Nelson, "The Frankish kingdoms, 814.898: the West", en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. IV, Cambridge University Press, 2008, p. 132.
Janet L. Nelson, *Politics and ritual in early medieval Europe*, The Habledon Press, Londres, 1986, pp. 98-102.

Contexto social

En el apartado anterior recreamos brevemente el contexto fáctico y político en el cual se encuadra el trabajo intelectual desarrollado por nuestro monje. Ahora avanzaremos sobre el contexto social, fundamental para comprender desde qué lugar escribe, qué intenta justificar y qué busca legitimar.

Lo primero que debemos decir es que la estructura social de los francos bajo gobierno carolingio se encuentra en un momento particularmente importante, ya que hay un interés explícito por parte de las elites en encauzar y dirigir las transformaciones sociopolíticas y cuentan con los medios para lograrlo. Sin embargo, tenemos un mosaico complejo y diverso de dichas lógicas donde no solo cambian de región en región sino que también hay antiguas formas conviviendo con nuevas y una fuerte voluntad de lograr la hegemonía de unas sobre otras. A ello hay que sumarle, especialmente en las regiones del sur, las prácticas tardoromanas que en gran medida se encuentran vigentes. Por tanto, hay múltiples formas de interpretar la estratificación social, aunque unas tengan más peso que otras.²² Si las formas clasificatorias de una sociedad son múltiples, la rigidez de la demarcación es vulnerable, hecho que se potencia con la superposición de ellas, permitiendo una serie de espacios por donde puede desarrollarse la movilidad social.

Empezaremos por el sistema de clasificación social religioso puesto que, si la Iglesia es la única institución implantada en el terreno capaz de extraer recursos e influir fuertemente en él, es un enfoque que nos puede brindar un pantallazo general sobre las heterogéneas sociedades que habitaban los territorios francos.²³ Entonces debemos referirnos al concepto cristiano de sociedad, donde esta se representa en la Iglesia. Para Bonifacio, siguiendo lo expresado por San Pablo en I cor. 12:12, esta se encuentra formada por un solo cuerpo compuesto por todos los diferentes cristianos, ordenándose y dirigiéndose principalmente por las autoridades (*officia*) y honores (*dignitates*). Este *ordo*

²²Hans Wener Goetz, “Social and military institutions”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. XVII, Cambridge University Press, 2008, pp. 451-481

²³Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 6-7.

es parte del sistema divino y como tal refleja el orden celestial. Se caracteriza por ser desigual y vertical, pero respeta la necesidad de todas las funciones, creando al mismo tiempo una concepción horizontal de la sociedad dado que todos serán juzgados de igual manera por Dios en relación al cumplimiento real de su tarea. Esto resulta fundamental para nuestro trabajo y lo retomaremos más adelante ya que Haimón presenta una división ternaria de la sociedad donde señala funciones específicas a cada estamento, clasificación que luego será utilizada por los historiadores para interpretar a la sociedad medieval.²⁴

De todos los sistemas clasificatorios que expondremos este es el más rígido, debido a que fue elaborado pensando en el largo plazo como mecanismo para legitimar una cristalización social determinada. Sin embargo, al bajarlo de la teoría y analizarlo con mayor detenimiento en la práctica encontramos que su rigidez en este periodo es relativamente superficial, pues cabría preguntarse ¿Quién guerra, quien ora y quien labra? Encontrando en la respuesta a esa pregunta una movilidad social y una superposición de funciones más que importante, pues el que labra muchas veces también es el que guerra, y el que ora normalmente desempeña las otras funciones. A su vez, este esquema trifuncional deja por fuera una serie de funciones: ¿Quién trabaja los metales? ¿quién hace vidrio? ¿Quién construye edificios? ¿Quién hace comercio regional? ¿Quién hace comercio de larga distancia? ¿Quién se encarga de las relaciones internacionales y embajadas? ¿Quién extrae minerales de las minas? Esto nos lleva al segundo sistema clasificatorio, nacido más del pragmatismo cotidiano que de un intento pensado por letrados para encauzar en un determinado rumbo a la sociedad: la división entre libres y no libres.

Bajo este último sistema encontramos una serie de variaciones que le agregan complejidad y nos permiten comprender mejor el significado que tenía el concepto de “libre”, estando la definición de *nobiles* (nobles), *liberi* o *ingenui* (hombres libres), *liberti* o *lidi* (hombres medio libres) y *servi* (hombres no libres). Es decir, no hay necesariamente una clasificación estrictamente binaria, sino que podemos entenderlo mejor bajo el enfoque de un *continuum* donde hay distintas variaciones que distinguen a libres de no libres.

²⁴Dominique Iogna-Prat, “Le ‘baptême’ du schéma des trois ordres fonctionnels: l’apport de l’école d’Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle”, *Annales ESC* 1986 (31), pp. 101-126.

A continuación, nos encontramos con un sistema clasificatorio propio de las regiones bajo dominio franco que a nuestro criterio adopta elementos de los anteriormente explicados y da cuenta del esfuerzo realizado por la aristocracia de avanzar en un criterio social homogéneo. Este distingue entre *potentes* y *pauperes*. Sin embargo, implica una gran ambigüedad pues puede enfocarse desde lo eclesiástico o en un sentido económico. En términos generales refiere y distingue a todo aquel hombre libre que tiene ciertas capacidades materiales como tierra bajo su dominio y recursos que le permitan costearse algunos efectos como armas, herramientas o caballos, separándolos de los *servi*. En este sentido, los capitulares hacen hincapié en la necesidad de los *potentes* de cuidar a los *pauperes*. Esto permite pensar también en una división más de corte historiográfico centrada en la bipartición entre *domini* y *servi*, resaltando la relación de dependencia entre un magnate y sus dependientes.

Otras divisiones de corte general que podemos observar son las que separan al personal eclesiástico del laico (*clerici* y *laici*) que a principios del S. IX empieza a ramificarse reconociendo tres divisiones: Laicos, clérigos y monjes.

Si tomamos todas las clasificaciones desarrolladas anteriormente podemos observar que hay un patrón en ellas: La necesidad de distinguir entre tareas y funciones, que a su vez con el paso del tiempo se van complejizando pero que no por ello pierden importancia. Sin embargo, estas imágenes estáticas no muestran movilidad social, interdependencia y superposiciones, presentando una serie de carencias para analizar la sociedad carolingia. En su tesis de doctorado Alfonso Hernández demuestra la importancia del enfoque antropológico para abordar la teología cristiana de este periodo, creemos que este enfoque también puede servir para la investigación del funcionamiento y la lógica de este entramado social dándole el movimiento necesario para salir de la imagen. Por tanto, en las siguientes páginas analizaremos las categorías señaladas anteriormente a partir de este enfoque con la finalidad de captar el movimiento social.

Lo primero que encontramos en todas estas definiciones es que en términos generales hay claramente un grupo dominante cuyo status depende de la tierra que controla, elemento que funciona como núcleo de poder y riqueza. Este criterio es clave para entender las bases de poder tanto de un magnate local como las de un reino entero.

Este grupo se divide a su vez en dos, uno laico y militar y otro religioso, compuesto por los hombres de Iglesia. En términos materiales forman parte del mismo grupo ya que ambos basan su poder en el control de la tierra y la población que la habita, junto a la capacidad de movilizarlos militarmente en caso de ser necesario. De esta manera conforman un sector del tejido social privilegiado que no vive ni tiene necesidad de trabajar la tierra con sus propias manos, pues reciben su sustento del producto excedente del trabajo realizado por la masa de población.²⁵ A su vez, ambos legitiman su poder bajo la defensa del mismo orden social entendiéndose como complementarios, haciendo de la necesidad de apoyarse mutuamente una *conditio sine qua non* para mantener su lugar de dominio y autoridad al interior de la estructura de poder carolingia.

Sin embargo, esto no quiere decir que compongan un grupo homogéneo. Muy por el contrario, el hecho de que ambos compitan por el control de la tierra (principal riqueza en la Edad Media) y sus habitantes plantea un conflicto en sí mismo, una lucha por los recursos en la que utilizarán sus diferentes herramientas para lograr acaparar una mayor cantidad de tierras a costas del otro gran segmento dominante. A esta conflictividad que podríamos denominar “colectiva” también se le agrega una de carácter individual, que puede enfrentar a miembros del mismo subgrupo por el dominio de diferentes regiones. A su vez, esta conflictividad se ve agravada por los diferentes grados de riqueza e influencia de cada colectivo o individuo en particular, trazando otra distinción al interior del sector dominante que lo atraviesa por igual, distinguiendo entre los que tienen influencia suprarregional (sector encabezado por el rey) y los que se limitaban al poder regional, dedicados a la administración local.

Alfonso Hernández entiende a todas estas diferencias y puntos de tensión como cortes horizontales y verticales en el interior del sector dominante que dan cuenta de una compleja red de conflictos.²⁶ En esta línea, el autor nos plantea una diferencia entre ambas elites que es fundamental para entender la lógica de poder y los cambios que fueron aconteciendo en los territorios francos: Los hombres de Iglesia pertenecen a una institución para-estatal, la Iglesia, mientras que la elite laica no logró consolidar una institucionalidad

²⁵Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, p. 5.

²⁶Alfonso Hernandez, pp. 5-8.

que se pueda comparar. Lo más cercano a ello es la corte real que, si bien es fundamental para el gobierno de los reinos y el mantenimiento de lealtades personales hacia el rey (ya que es el espacio simbólico que permite la *Königsnähe*) mediante las cuales se puede conformar un grupo suprarregional que se mueve por el territorio desempeñándose como “funcionarios” reales, estas se disuelven con el cambio de gobernante. Esto empeora considerablemente en el S. IX con la constante división a la que se ven sometidos los territorios francos. A su vez, la corte no es un espacio completamente laico ya que contaba con presencia permanente de personal eclesiástico. ¿Por qué la Iglesia logra conformar una institución capaz de durar en el tiempo y que tiende a la unión de sus miembros? Una posible respuesta la encontramos en la soteriología: Si la ideología eclesiástica se basa en la misión salvadora de las almas se vuelve indispensable la unidad dogmática para lograrlo. Esto evita la descentralización completa e incentiva la invención de nuevas formas de gobierno “*más o menos centrales*” de las cuales emanaron las reformas tanto al interior de la institución como de toda la sociedad.²⁷

Por otro lado, debemos tener en cuenta una distinción entre ambos grupos privilegiados que resulta fundamental, el ala religiosa funciona como la “*depositaria del conocimiento y de toda justificación acerca de la existencia del mundo y del orden o eventualmente desorden de éste. Aunque es dudoso que el ‘estado’ carolingio haya logrado monopolizar el ejercicio de la violencia, está bastante claro que el clero sí llega a tener un monopolio casi absoluto de la ideología, forma sutil de violencia que actúa sobre la conciencia de los individuos y grupos. La cultura del Renacimiento carolingio es, por cierto, eminentemente clerical y lingüísticamente latina*”²⁸, lo que presentaba un doble distanciamiento respecto del laicado.”²⁹

La organización de los hombres de Iglesia en una institución cuyo colectivo de intereses presenta una mayor solidez y estabilidad en comparación con cualquier intento laico por alcanzar algo similar, junto al rol que desempeñaban en la administración y

²⁷Ibidem, p. 32.

²⁸Anita Guerreau- Jalabert, “La ‘Renaissance carolingienne’: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales”, *BEC* 139 (1981), pp. 5-35.

²⁹Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 8-9.

estructuración del terreno les brinda una serie de ventajas en la lucha por la tierra contra los laicos. La institucionalidad les permite sostener reclamos y “agendas” a lo largo del tiempo de forma consistente y con fuerza gracias a su naturaleza colectiva. Para dar un ejemplo de estas lógicas y tensiones Alfonso Hernandez plantea la importancia de los concilios (especialmente en el periodo carolingio, sobre todo desde el reinado de Luis el Piadoso) como espacio institucional concreto que utilizarán para presionar sobre el rey y los laicos en general para la obtención de tierras. Esto nos habla de la importancia que implica poder encauzar demandas por vías institucionales y el peso que va ganando la burocracia (sobre todo la eclesial pero no únicamente), debidamente respaldada por la fuerza militar y la influencia política.

Las reformas religiosas llevadas a cabo por los carolingios juegan a su favor en este sentido, ya que permiten una mayor condensación, aglomeración y homogeneización de los intereses eclesiásticos, amalgamándolos como grupo de poder. Esto fue una grave fuente de conflictos para el rey ya que debió mantener un equilibrio muy frágil entre las demandas de cada grupo privilegiado a fin de no perder el apoyo de ninguno. La conquista de territorios mediante la expansión militar se vuelve entonces un factor clave para mantener conformes a todos. A su vez, la imposibilidad de lograrla plantea una debilidad estructural del sistema.

Dentro del campo simbólico y el rol social de cada grupo también encontramos un constante conflicto en el interior de la clase dominante: El sector compuesto por los clérigos posee la casi totalidad de los medios necesarios para producir y reproducir el conocimiento escrito y mediante él, crear distintas legitimaciones y productos culturales.³⁰ El casi monopolio de la formación intelectual y la capacidad de utilizar este conocimiento como capital, sumado al rol que la Iglesia sostiene como mediadora entre el mundo celestial y el terrenal la configura como elemento clave para el proceso de salvación de las almas. Esto plantea una superioridad indiscutible en el campo cultural que, en algunos autores como Haimón puede llegar a producir un complejo de superioridad explicitado en el desprecio a la elite guerrera laica.³¹

³⁰ Decimos casi ya que hay un pequeño grupo de letrados laicos, formados por la Iglesia.

³¹ Michael Gorman, “Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne”, *RB* 107 (1997), pp. 58-60.

En base a estos conflictos y tensiones cabría preguntarse porque hablamos de una sola clase dominante y no de dos, ya que los problemas entre ambos grupos parecen lo suficientemente estructurales como para producir dicha separación. Una primera respuesta la encontramos en la procedencia y el parentesco del personal eclesiástico que, en su gran mayoría son individuos pertenecientes a la aristocracia laica. Si prestamos atención a las diferentes necesidades funcionales del *ordo* carolingio y el proyecto de sociedad al que aspiraban encontramos que en su lógica *sui generis* es necesario cubrir una serie de roles cuya responsabilidad es intrínseca a determinados grupos. Que la elite laica destine de forma sostenida y permanente una parte considerable de sus integrantes y también de sus recursos a la Iglesia da cuenta de una estrategia que busca tener el control de las distintas fuentes de poder y legitimidad, cimentándolas mediante la consanguineidad. El trabajo en conjunto y la interdependencia de ambos sectores en un ciclo de retroalimentación virtuosa para ellos nos permite hablar del proceso de consolidación de una sola aristocracia, lo cual no quiere decir que no haya conflictos y tensiones entre lo que vamos a denominar sus dos alas. Esta interdependencia es claramente observable por ejemplo en el máximo ritual de poder carolingio: Los que permitieron que estos reinen de forma indiscutida fueron los hombres de Iglesia, creando una justificación divina para entregarles el poder formal legítimamente. A partir de ese momento en el ritual de coronación el rol de los obispos francos se vuelve fundamental pues son ellos quienes realizan la unción y la coronación. Tampoco es menor la esporádica pero simbólicamente importante aparición del Papa en el ritual, resaltando la importancia del evento. Posteriormente también serán ellos quienes hagan la entrega del título de emperador. De esta forma puede observarse la operación que realiza la Iglesia, utilizando el enfoque legal y los recursos de la ley para crear un nuevo modelo de poder político en torno a la figura del rey consagrado.³² De esta forma, “desde el exterior” encontramos que en términos de clase dominante logra consolidarse claramente una aristocracia separada en dos grandes alas, pero “desde adentro” dada la constante heterogeneidad de estos grupos en el “hilado fino” de sus intereses y relaciones, variando de región en región, podemos hablar de elites.

³² Janet Nelson, “Law and its applications”, en *CHCh*, p. 302.

En este sentido, la figura del rey consagrado no refiere solo a una forma de legitimación, sino que va en consonancia con el amplio proceso de reforma social “desde arriba hacia abajo” mantenido a lo largo del tiempo por los carolingios. El objetivo de este proceso era la reforma moral del pueblo en términos cristianos, implantando la idea de pueblo elegido a fin de moldear ciertas pautas de comportamiento que sirvan como mecanismos de movilización y dominación, así como la creación de una serie de símbolos aglutinadores y homogeneizantes que generen un claro sentido de pertenencia. Si lo terrenal es un reflejo de lo divino es completamente coherente y hasta necesario que la máxima autoridad sea elegida bajo términos y leyes divinas. Hay entonces un proceso de santificación donde las elites adquieren mediante donaciones o servicios la caracterización de santos y los pipínidas se recrean como tales, justificando su ascenso al poder como “lo justo”, siendo por tanto cualquier oposición a su poder “injusta”.³³ Como podemos ver, para esta reforma es fundamental el rol de la Iglesia y este fin de alguna manera teleológico del gobierno carolingio necesita la creación de una Iglesia imperial con todo lo que ello implica. Entonces no solo es erróneo pensar al poder laico y el eclesiástico como dos aristocracias diferenciadas, sino que su unión es vital, una *conditio sine qua non* para su propia existencia.³⁴

Como dijimos anteriormente, uno de los roles principales de la Iglesia imperial era crear explicaciones sobre el orden social, en los cuales cada grupo tiene su lugar y función específica en pos de la salvación colectiva de las almas, es decir, de todo el cuerpo cristiano. Dentro de esta lógica la Iglesia quedaba por fuera y sobre el resto de la sociedad dado que eran los encargados principales de la salvación mediante la oración. Esta función implica también una intromisión terrenal dado que debían garantizar la rectitud de las prácticas religiosas y el modo de vida cristiano. La Iglesia entonces dominaba la esfera espiritual y tenía una fuerte injerencia en la material, hecho que le permitía colocarse en un lugar desde el que podía disputar de facto el derecho de los reyes y emperadores a dirigir la sociedad, especialmente en términos simbólicos.³⁵ Tenemos entonces dos fuentes de

³³ Paul Fouracre, *The age of Charles Martel*, Routledge, 2013, P. 26.

³⁴ Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 11-13.

³⁵ Richard Sullivan, “The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age”, en ID., *The Gentle Voices of Teachers’...* pp. 66-68.

autoridad, una de base temporal y otra de base espiritual que pueden gobernar de forma relativamente armoniosa gracias a su interdependencia, pero la espiritual se piensa claramente por encima de la primera dada la trascendencia de su labor.

Como podemos ver a través de todo lo dicho hasta aquí, la figura del rey emperador dista mucho de ser absoluta, y el gobierno central se encuentra lejos de ser una institución “fuerte” y permanente en el tiempo capaz de tomar decisiones independientes. Estamos en presencia de una lógica de poder colectiva que actúa en base a un conjunto de intereses corporativos que no siempre son homogéneos y que pueden generar tensión, tensión que requiere del rey un rol de árbitro y control.³⁶ Entonces la estructura política no debe ser pensada exclusivamente como una red o una estructura verticalista, más bien debemos enfocarla en términos de una constante y compleja dinámica entre ambas formas, cuya lógica de poder colectiva funciona gracias a que las diferentes elites con fuertes arraigos regionales y/o locales encontraron la forma de madurar y potenciar el trabajo conjunto forjado bajo régimen merovingio mediante la forma de una fuerza centrípeta en torno al palacio real y la corte. De esta manera logran desencadenar un poder imposible de obtener por otras vías: Ya no solo ganar influencia y participación en las distintas esferas europeas, sino también relacionarse con otras estructuras suprarregionales como Roma, el Imperio Bizantino y los califatos mediante la conformación de una aristocracia. Para lograr estos objetivos se vuelve fundamental contar con una figura central que las represente, en la que se pueda canalizar los diferentes intereses, tensiones y conflictos, sirviendo como mediador y amortiguador de las disputas internas. Es necesario que esta figura encarnada en el rey y luego en el rey emperador sea dinámica y demuestre capacidad no solo para ordenar y mantener una relativa paz, sino también habilidad para ensanchar los dominios y la influencia franca. Esto quiere decir que para lograr estabilidad en y entre los reinos se debe recurrir a la inestabilidad de la guerra, expandiéndose a costa de los vecinos. En este sentido el uso de la letra y la creación de crónicas surgen como elementos de legitimación y memoria. La representación simbólica del presente y la construcción de un pasado que de alguna forma aglutine a las elites, creando un “nosotros” distinguible de un “ellos” eran

³⁶ Thomas Scharff, “Gott gnädig stimmen und den Adel im Auge behalten Die Rolle karolingischer Herrscher im Krieg”, en Martin Clauss, Andrea Stieldorf, Tobias Weller, *Der König als Krieger. Zum Verhältnis von Königtum und Krieg im Mittelalter*, Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien Vorträge und Vorlesungen, Bd. 5, University of Bamberg, 2015, pp. 265-298.

formas en que los reyes y los grandes magnates que componían la corte real intentaban involucrar a los contemporáneos en la formación del futuro y por tanto eran elementos esenciales del gobierno real.³⁷ Vemos entonces como el rey carolingio no puede entenderse completamente si lo interpretamos exclusivamente desde el enfoque de Paul Fouracre o exclusivamente desde la mirada de Thomas Scharff, el rey no es únicamente un buen guerrero con notables cualidades de mando estratégico y táctico ni tampoco se lo puede reducir a un rol de árbitro y diplomático, encargado de moderar a las elites y generar consensos a fin de encauzar la violencia y los intereses hacia afuera del armado de poder franco. El gobernante pipínida para ejercer su poder de manera eficiente debe situarse en algún lugar entre el medio de ambos polos, acomodándose dependiendo de la situación más cerca de uno que de otro, resultando evidente que debía contar con ambos tipos de habilidades y saber cuándo ejercer unas y otras.

Esta lógica a su vez se ve reforzada por una serie de factores externos como estar lejos del alcance árabe, bizantino o eslavo, y factores internos, como el hecho de que las tierras de las elites solían estar dispersas por diferentes regiones y necesitaban de un poder central que permita un mejor control y administración sobre ellas.³⁸

Lograr esta confluencia de intereses no fue un proceso pacífico y lineal. En parte fue producto de constantes guerras contra principados independientes (especialmente eclesiásticos) que permitieron una “*feudalización temprana*” mediante las tierras confiscadas a los enemigos.³⁹ Estas guerras no solo permitieron domesticar a ciertas elites y premiar a otras, sino que también destrabaron el acceso al control de núcleos de tierra centrales o “territorios llave” mediante los cuales se accedía al control de una región, como el caso de la conquista del principado eclesiástico de Auxerre que permitió el control sobre Borgoña.

En este proceso las mujeres jugaron un rol fundamental. Si bien se las puede concebir en términos clásicos como conductos de acceso a propiedades, riquezas y poder, también deben ser entendidas como sujetos capaces de tejer la paz, el consenso y la

³⁷ Janet L. Nelson, “Kingship and royal government”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. XV, Cambridge University Press, 2008, pp.429-430.

³⁸ Paul Fouracre, *The age of Charles Martel*, Routledge, 2013, pp. 17-20

³⁹ Peter Brown, “El primer milenio de la cristiandad occidental”. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 188-272.

negociación mediante acuerdos nupciales o cumpliendo funciones diplomáticas, así como agentes capaces de desencadenar la guerra gracias a las mismas capacidades políticas. Tenían su propio rol en las cortes accionando como representantes de grupos de interés, usualmente funcionando como aglutinadoras y dirigentes directas de ciertos sectores de las elites como los casos de Brunegilda, principal contrapeso de Clotario II (siendo también ella la que permite la introducción del monacato irlandés mediante Columbano) y las distintas reinas regentes en el periodo de los *niños merovingios* en las que destaca la figura de Plectrude, primera esposa de Pipino y principal enemiga de Carlos Martel a su muerte, con la que desarrolló la “guerra civil” que le permitió convertirse en el centro indiscutible del poder franco. Entendiendo esto puede comprenderse la común y generalizada práctica de tener múltiples esposas y concubinas, práctica que podía lograr ciertos objetivos como la paz y el consenso en algunos reinados pero también era la causa fundamental de disputa en el siguiente dado que los hijos y las diferentes esposas podían trabarse en conflictos armados.⁴⁰

De esta lógica resulta que las principales atribuciones y a la vez obligaciones del rey sean las de máximo líder militar, donde la capacidad para levantar y dirigir ejércitos se vuelve una expresión de su habilidad para mancomunar los intereses de las elites. Por otro lado, que sea el responsable de la justicia y la paz del reino refiere a funciones ligadas más a mantener el *statu quo* y la unidad de las elites que a imponerles objetivos y decisiones arbitrarias. El rey entonces se constituye con la aristocracia y no por fuera de ella. Esto no debe entenderse como una debilidad ni debe compararse con la lógica de poder de las monarquías modernas, es una expresión particular con la que se moldeó y organizó el poder en un momento y lugar determinado, siguiendo las características de la sociedad y la cultura franca en relación con las particularidades y dificultades que implicaba el hecho de haber conquistado en un periodo relativamente corto de tiempo una extensión vasta en la que chocan y conviven diferentes pueblos junto a múltiples grupos de poder local y regional, con los que se debe llegar a un punto de entendimiento que permita gobernar.⁴¹

⁴⁰ Janet L. Nelson, “Kingship and royal government”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. XV, Cambridge University Press, 2008, pp. 398-403.

⁴¹ Thomas Scharff, “Gott gnädig stimmen und den Adel im Auge behalten Die Rolle karolingischer Herrscher im Krieg”, en Martin Clauss, Andrea Stieldorf, Tobias Weller, *Der König als Krieger. Zum Verhältnis von Königtum und Krieg im Mittelalter*, Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien Vorträge und Vorlesungen, Bd. 5, University of Bamberg, 2015, pp. 265-298. Trad. De Alfonso Hernández.

Dicho punto de entendimiento solo fue logrado mediante la negociación, y a su vez esta fue lograda por la confluencia de intereses. El gobernante carolingio no es débil por no poder imponer decisiones arbitrarias, muy por el contrario, es sumamente fuerte por poder movilizar fuerzas y recursos en este contexto, logrando el alineamiento de las elites. Que el rey sea fuerte en este sentido se vuelve vital para el correcto funcionamiento estructural del sistema, si el rey no lograba serlo se podían presentar fracturas al interior de la comunidad de intereses gobernante que terminan causando crisis y rupturas. Sin embargo, la descripción de la lógica de poder no es suficiente para dar cuenta de si puede considerarse débil o fuerte. Y en este punto se vuelve necesario repasar los logros de este sistema *sui generis*: La conquista avasalladora de casi la totalidad de los territorios romanos de occidente, la capacidad de alinear a los diferentes grupos de poder bajo la dinastía carolingia, permitiéndole movilizar de forma eficiente, constante y exitosa tanto ejércitos como recursos con los que inclusive puede planificar ambiciosas obras de infraestructura. La capacidad de desarrollar reformas eclesiásticas generales para todas las tierras bajo su dominio y lograr una fuerte interdependencia con la única institución relativamente sólida en todo occidente: La Iglesia cristiana. La alianza con el Papado y las constantes relaciones con otras entidades como la Bizantina o los califatos islámicos, en las cuales destaca la defensa exitosa contra una estructura de gobierno más centralizada y verticalista. Generar la estabilidad suficiente para lograr una profundización de las relaciones Iglesia-territorio, entre las que destacamos el desarrollo y la complejización del sistema monacal. Por último, moldear, desarrollar e imponer un modelo de sociedad bajo unos criterios determinados surgidos en el interior de la aristocracia.

En este sistema se gobierna en base a una red de relaciones atadas por la lealtad personal, razón por la cual a la muerte de cada rey se desarma la corte y el heredero debe reconstruir esos lazos, otra expresión clara de que la lógica relacional debe enfocarse a partir de la comunidad de intereses nacida al interior de la aristocracia franca y su concepto de *fides*, siendo esta relación fundamental para lograr las condiciones del buen gobierno.

Este elemento fundamental para comprender la lógica de la sociedad carolingia vuelve a presentarse en un hito clave para el presente trabajo: La batalla de Fontenoy y el posterior tratado de Verdún, mediante el cual el imperio carolingio se divide en tres reinos.

Al preguntarnos bajo qué criterios fue dividida la mayor entidad política del periodo altomedieval en Europa occidental encontramos en Ganshof la explicación más coherente.⁴² El autor sostiene que la clave para comprenderla está en el texto de Nitardo⁴³; donde dicho testimonio plantea que el criterio no se basó en cuestiones geográficas o económicas, sino en la red de relaciones, en la *affinitas* que cada hijo de Luis el Piadoso creó con diferentes elites al interior de la aristocracia, grupo social que se encargó de realizar la división.

Sin embargo, el periodo abierto luego de estos sucesos lejos se encuentra de ser pacífico sino que por el contrario, se abre una puerta muy difícil de cerrar. La aristocracia sufre múltiples fracturas entre los distintos reinos y al interior de los mismos. La guerra, característica intrínseca de la lógica franca sigue latente entre ellos, pero ante la imposibilidad de un acuerdo y un mando centralizado que permita canalizarla hacia el exterior de la esfera cultural franca, recrudecerá las luchas en el interior de la misma, desarrollándose de forma intermitente pero brutal en un estado de constante tensión y desconfianza.

En este sentido el reinado de Carlos el Calvo se presenta como un periodo de pérdida de entidad política, donde las distintas regiones lentamente ganan mayor independencia. También debemos sumar las constantes incursiones de los hombres del norte cuya aparición perjudica considerablemente a la Iglesia (principal víctima de los saqueos) especialmente en los ríos del sur de la actual Francia, donde en varias regiones como Burdeos se pierde la autoridad episcopal y por tanto los registros de ella inclusive hasta el S. XI.⁴⁴ Si el sistema carolingio dependía fuertemente del fortalecimiento y defensa de la red eclesiástica y su integridad institucional esto pudo haber causado una serie de tensiones y problemas entre el poder laico y el eclesiástico, especialmente si tenemos en cuenta que la Iglesia sufre una sobreexplotación de sus servicios bajo el gobierno de Carlos

⁴²François L. Ganshof, “Zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Vertrages von Verdun (843)”, *DA* 12 (1956), pp. 313-30.

⁴³Las dos ediciones más importantes son: Nitardo, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, Philippe Lauer (ed.), Paris, Champion, 1926; ID., *Historiarum Libri IIII*, Erns MÜLLER (ed.), *MGH Scriptores*, Hannover, 1907 (reimpreso 1965).

⁴⁴Janet L. Nelson, “The Frankish Kingdoms, 814-898: The West”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. IV, Cambridge University Press, 2008, pp. 127-141.

el Calvo, a la vez que este empieza a ceder el mando de ciertos monasterios a manos seculares.⁴⁵

El proyecto cultural, social y político comenzado por los primeros carolingios y la Iglesia sufre una gran crisis. El modelo de estructuración del poder político sobrevive pero debilitado y segmentado, teniendo que afrontar nuevas amenazas y constantes cambios que empiezan a marcar un viraje en las formas de relacionarse y legitimar el poder. Ante esta situación el poder laico se fragmenta constantemente, pero por el contrario la Iglesia logra mantener su unidad y fortalecerse.⁴⁶ Gracias a las condiciones generadas por los francos en general y los carolingios en particular surge una Iglesia imperial consciente de sí misma y sus intereses que logra estructurarse como una institución cada vez más sólida, permitiéndole generar las condiciones necesarias para las reformas de los siglos siguientes. Gracias a la constante fragmentación del poder laico la Iglesia logra aumentar su margen de independencia, ganando mayor influencia en la política de los nuevos reinos y principados.

Lo anteriormente dicho tiene especial importancia si tenemos en cuenta que para el buen desarrollo de su gobierno un rey necesitaba de los monasterios y abadías ya que normalmente estructuraban el territorio, funcionando como terreno llave del mismo desde el cual se administraban y organizaban los aspectos económicos, sociales y sacros de la comunidad. De allí que un elemento fundamental de las reformas carolingias sea impulsar la regla monástica benedictina, creada por san Benito de Nursia en la primera mitad del S.VI e impuesta por la acción de san Benito de Aniano, consejero de Luis el Piadoso, tocando los aspectos de la vida cristiana y su liturgia, corrigiendo y unificando criterios, separando los órdenes de forma más nítida (hecho que se refleja en las asambleas eclesíásticas, donde empiezan a separar abades de obispos y monjes). Esto refiere a un proceso de especialización y jerarquización en el interior de la Iglesia especialmente importante si tenemos en cuenta lo planteado por Iogna Prat en cuanto a que el concepto de

⁴⁵ Janet L. Nelson, "Kingship and royal government", en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. XV, Cambridge University Press, 2008, p. 392.

⁴⁶ Alfonso Hernández, "Exégesis y utilización de la figura de Melquisedec en los comentarios bíblicos de Haimón de Auxerre", p.293.

jerarquía casi no tenía tradición en la Europa occidental antes de mediados del S. IX para dar cuenta de los distintos órdenes al interior de la Iglesia.⁴⁷

Siguiendo el pensamiento de Mayke the Jong, Fontenoy claramente expresa una crisis, y las crisis presentan la oportunidad de modificar y cambiar las dinámicas. Si bien estos cambios representan una pérdida de entidad política, no debemos confundirlo con una pérdida de control político. Adentrémonos en esta idea tomando como ejemplo el reino de Carlos el Calvo, reino que regía sobre Burgundia y, por tanto, Auxerre. Janet Nelson en una interesante y reveladora investigación sobre ello plantea que efectivamente el rey se ve en la necesidad de restituir grandes cantidades de tierras a la Iglesia (toma principalmente el caso de Reims) y fijar otras concesiones principalmente comerciales como el control y la administración de mercados, puentes y peajes, así como militares, delegando la responsabilidad de formar, mantener y comandar el sistema defensivo regional (especialmente en las regiones que sufrían el ataque de los hombres del norte). Sin embargo, ello no quiere decir que el rey deje de funcionar como centro de la estructura política y mucho menos aún que pierda control real sobre las elites, sino que, por el contrario, estas medidas fueron las que mediante el fortalecimiento del lazo con la Iglesia imperial le permitieron imponerse sobre las circunstancias y sobrevivir como entidad política en épocas de turbulencias y crisis.⁴⁸

Para la autora estas restituciones de tierras no implicaban que los vasallos anteriores deban perderlas, sino que pasaban a depender del administrador eclesiástico local. Tampoco implicaban un fortalecimiento estable y firme de un obispo o un abad en particular sino de la Iglesia como entidad colectiva, lo que permitía contener las ambiciones individuales a raya y fortalecer la relación recíproca entre la corte real y la Iglesia Imperial. Los vasallos laicos no perdían sus beneficios y mantenían sus vínculos con el rey, ya que debían acudir a él para efectivizar formalmente cualquier traspaso sucesorio, a la vez que seguían cumpliendo sus obligaciones militares convocados mediante la Iglesia. Es decir, se agregaba un nuevo intermediario sobre el cual recaían beneficios pero también

⁴⁷ Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 2006.

⁴⁸ Janet L. Nelson, *Politics and ritual in early medieval Europe*, The Habledon Press, Londres, 1986, pp. 75-86.

responsabilidades, quitándole problemas al rey a la vez que fortalecían su lugar como centro de la estructura política ya que, si algún señor eclesiástico local se excedía en sus derechos sobre sus vasallos estos acudían al rey para obtener justicia. Al fortalecer de esta forma limitada y controlada a la Iglesia el rey podía trasladar los gastos de la corte real hacia las arcas eclesiales, dado que el gobernante y su séquito se movían constantemente de una región a otra. A nuestro criterio esto también habla sobre el alcance del poder real: Ante el nuevo contexto la necesidad impone que para administrar el reino la corte debe moverse constantemente. En este sentido, el rey no solamente logra hacerlo sistemática y fluidamente sino que logra cargar los gastos de toda esa logística sobre sus elites, directamente sobre la Iglesia pero indirectamente sobre los laicos. El funcionamiento positivo de estos cambios en las lógicas relacionales se observa, según la autora, en la invasión que el reino de Carlos el Calvo sufre entre los años 858-59 a manos de su medio hermano Luis el Germánico. Si bien en un primer momento las elites laicas parecen abandonarlo Carlos se refugia en Auxerre, centro de poder del obispo Abbo y el abad Hugo, primo del rey. Desde allí mediante la riqueza e influencia de ambos hombres de Iglesia logra reunir un ejército lo suficientemente grande, convocando a los vasallos de ambos hombres de confianza de Carlos y logrando finalmente acarrear a la parte de la elite que lo abandonó anteriormente, poniendo en retirada al invasor.⁴⁹

Como podemos ver las relaciones y el balance de poder se modifican pero la dinámica entre el poder laico y el eclesiástico sigue inalterablemente en un espiral de fortalecimiento mutuo, donde la figura del rey sigue siendo el centro del sistema. A su vez, la dinámica activa y enérgica de este último no solo se mantiene sino que se vuelve más intensa. El rey sigue siendo una figura fuerte que logra movilizar recursos a escala suprarregional y no se limita a un rol meramente simbólico. Sin embargo, notamos que en este periodo de inestabilidad y guerra civil, a partir del reinado de Luis el piadoso y la maduración de lo que Mayke De Jong denomina el “Estado confesional” aparece con mayor fuerza el concepto de *rex iustus* en un sentido sacro, justificado por la Iglesia en la que se le atribuyen al rey rasgos monacales, separándolo implícitamente del ámbito laico e introduciéndolo dentro del rango eclesiástico. Esto claramente afecta el análisis, el enfoque y la toma de decisiones con la que la corte debe accionar a la vez que determina el rango de

⁴⁹ Janet L. Nelson, pp. 87-90

movimiento del emperador puesto que efectivamente la sacralidad, concepto que en este caso viene a salvar el problema de la mutua exclusión entre poder secular y divinidad implica un determinado comportamiento en el que el gobernante debe acercarse a ciertos rasgos eclesiales dentro de los que puede recibir críticas por parte de la Iglesia. De esta imbricada relación es que puede entenderse la restitución casi total del poder de Luis el Piadoso luego de su humillación pública o que Carlos el Calvo ante el avance de los invasores se refugie en Auxerre y clame que ante la pérdida de toda esperanza en la ayuda terrenal se encomienda a Dios y a St. Germain.⁵⁰ En este período la alianza del gobernante con la Iglesia alcanza el grado de piedra angular, los mandamientos y el estilo de vida cristiano alcanzan un nivel de preponderancia tal que limitan el rango de acción real, siendo fácilmente blanco de críticas por parte de la elite eclesiástica, que dentro de esta lógica tiene la autoridad y el derecho de juzgar y criticar el desempeño del rey, e incluso castigarlo e imponerle penitencia.

⁵⁰ Ibidem, pp. 69-74, p. 87

Sociedad, política y cultura en torno a los monasterios

Hasta ahora explicamos la importancia de los monasterios para la estructuración de la sociedad carolingia pero no nos adentramos en el interior de los claustros. Para Mayke de Jong son espacios considerados sagrados y estables que se encuentran separados del resto del mundo por fronteras claras, los muros. Esto probablemente tuvo una significación especial en la mentalidad social de este periodo dada la inestabilidad y la incertidumbre a mediados del S. IX. La santidad de estos espacios normalmente se encontraba potenciada por la dotación de reliquias y no dependía de factores externos, sino que era una característica intrínseca del lugar. Para evitar la contaminación mundana de estos espacios era necesario que la gente que lo habitara siguiera una o varias reglas específicas que determinan su comportamiento cotidiano. Este personal representado en la figura del monje se caracterizaba por la sospecha frente a todo lo que implique el mundo exterior, razón por la cual opta por recluirse en los monasterios intentando mantener una vida ascética. La necesidad de mantener impoluta la santidad del espacio hace que en el S. IX se empiece a generalizar la práctica de la oblación sobre niños, a través de la cual conservaban su pureza mientras permanecieran en el claustro alejados del contacto con los laicos. Se generaba así una clara delimitación y distancia entre los espacios sagrados y el exterior. Sin embargo, a partir de este punto empieza a complejizarse la situación dado que, siguiendo a esta autora, no estaban completamente separados del mundo exterior: Estas condiciones particulares de vida eran sostenidas gracias al apoyo de los gobernantes laicos y los obispos. Tenemos entonces un espacio que emana santidad, rodeado por un ejército que se dedica a su manutención material y espiritual (los monjes) que a su vez es sostenido por una red de magnates laicos y eclesiásticos que encuentran la forma de participar de él, accediendo a su santidad.⁵¹

A esta cultura monacal que tiende a diferenciarse de forma paulatina pero constante cada vez más del resto de los laicos y eclesiásticos mediante un estilo de vida particular, el

⁵¹Mayke De Jong, "Carolingian monasticism: the power of prayer", en Rosamond McKitterick, (ed.) *The New Cambridge Medieval History II, c. 700-c. 900*, Cambridge University Press, 1995, pp. 622-653; EAD, "Monastic prisoners or opting out? Political coercion and honour in the Frankish kingdoms", en Mayke de Jong, Frans Theuws, Carine Van Rhijn, *Topographies of Power...*, pp. 299-301.

arribo de Columbano al continente introduce una serie de aspectos que marcarán fuertemente la identidad de las personas que habitan estos espacios sagrados. La famosa y ya nombrada separación entre obispos y monasterios fue una de ellas, aunque la implicancia de esto puede relativizarse dado que durante toda la Edad Media podemos encontrar monasterios dependientes de obispos. Sin embargo, también hizo una serie de aportes al interior de la vida monacal entre los que encontramos la imposición de un rígido control de la conversación, el pensamiento y los sueños al interior de los claustros, así como los mecanismos de la confesión y la penitencia diaria. Todos estos elementos tienden a mantener la pureza de los monjes y por extensión también del espacio sagrado.⁵² A los aspectos aportados por Columbano debemos agregar un último hito en la conformación del estilo de vida monacal: La estandarización de la Regla de san Benito durante el siglo IX, mediante la cual se empiezan a abandonar aquellas funciones mixtas que desarrollaban los monasterios y abadías.⁵³

Si nos enfocamos en su aspecto terrenal y desarrollamos un poco más dichas funciones, M. Innes entiende a los monasterios como centros de poder que entre los siglos VIII y IX cumplen una serie de funciones que en la antigüedad tardía cumplían las ciudades, conformándose de esta manera en centros multifuncionales de redistribución de recursos, producción, encuentro social, etc.⁵⁴ También actuaban como intermediarios políticos entre la dinastía carolingia y la elite local en las zonas donde el dominio real no era lo suficientemente fuerte como para imponerse por sí mismo.⁵⁵ De este forma, monasterios y abadías no eran solo espacios sagrados desde los que emanaba santidad, sino que también eran espacios desde los que emanaba poder y dominio terrenal. Respecto a los postulados de M. Innes, Alfonso Hernández sostiene que, si bien sus investigaciones se concentran en los monasterios de Lorsch y Fulda, es muy probable que Saint-Germain haya cumplido las mismas funciones y que por tanto debemos pensar el espacio en el cual

⁵²Mayke de Jong, pp. 622-653.

⁵³ Anne-Marie Helvetius, Michel Kaplan, "Asceticism and its institutions", en *CHCh*, pp. 290-298.

⁵⁴Matthew Innes, "State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000." Cambridge University Press, 2000, pp. 104-105.

⁵⁵Es el caso de Redón, según Julia M. H. Smith, ver EAD., "Aedificatio sancti loci: the making of a ninth-century holy place", en Mayke de Jong, Frans Theuws, Carine Van Rhijn (eds.), *Topographies of Power...*, p. 367.

Haimón escribe sus trabajos como un gran centro de poder regional.⁵⁶Prima entonces una naturaleza eclesial que, si bien tiende a diferenciarse y especializarse, sigue manteniendo unos límites fluidos entre monjes y clérigos, dado que muchos pertenecientes al *ordo monasticus* eran parte del clero catedralicio o de comunidades fundadas por obispos para hacerse cargo de regiones poco accesibles.⁵⁷ La cuestión se complejiza aún más si tenemos en cuenta que, si bien buscaban aislarse del mundo en busca de una mayor santidad y pureza, se relacionaban directamente en las intrigas palaciegas y el juego de poder regional e imperial tanto como consejeros así como movilizadores de recursos e intereses, influencias y contingentes militares.

Como podemos ver, hay una aparente contradicción dentro de la ideología monacal entre pensarse por fuera y sobre el mundo terrenal, pero a la vez estar completamente inmiscuido en sus asuntos, especialmente en el rol social y político que cumplían como articuladores y estructuradores locales y regionales, así como en el eminente y vital rol de intelectuales y ejecutores de la reforma social carolingia. Se puede sostener entonces que ocupaban un lugar clave en la dirección de la sociedad.⁵⁸ Mediante ello se reafirma también la importancia de monasterios y abadías como puntos neurálgicos para el control territorial dado que emanaban poder divino y terrenal.

⁵⁶Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, p. 42

⁵⁷Mayke de Jong, “Carolingian monasticism: the power of prayer”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. IV, Cambridge University Press, 2008, Pp. 627-629.

⁵⁸M. A. Claussen, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004, pp. 112-113.

Introducción a los estudios bíblicos carolingios y el Apocalipsis

Habiendo dado cuenta del panorama sociopolítico y las lógicas relacionales nos encontramos en condiciones de avanzar sobre el mundo de las ideas y su circulación en época carolingia. Para ello, un elemento clave son los monasterios puesto que monopolizaban en gran medida el conocimiento intelectual y una de sus funciones principales en relación a ello era el estudio de la Biblia y los escritos de los padres de la Iglesia. Sin embargo, esas producciones no se limitaban a un rol pasivo y fosilizado, muy por el contrario, nos ubicamos en un contexto donde los escritores carolingios utilizan como molde de sus experiencias las lecturas bíblicas, es decir, le dan vida y movimiento real a lo que encuentran en las escrituras. Pero la relación con ellas no se limita a como interpretan su presente, sino que hay una lógica temporal con el pasado bíblico que los relaciona en términos de continuidad histórica mediante las revelaciones.⁵⁹ En este sentido el antiguo testamento funciona como un gran repertorio de identificaciones tanto del presente como del futuro.⁶⁰ Teniendo esto en cuenta, recordemos que el proyecto de reforma social carolingio se basó en la reforma moral de la sociedad siguiendo una lógica cristiana, es decir, se buscaba la formación de buenos cristianos, devotos de los mandamientos y demás requisitos de dicha religión. Para lograr este objetivo se vuelve indispensable dotar con recursos a un grupo de individuos que se dedique a la lectura e interpretación de la Biblia y los textos patrísticos, fuentes que como podemos observar, funcionan como máximas autoridades cristianas dado el lugar privilegiado que ocupan en las mentalidades de estos escritores. De esta forma los exégetas pasan a ocupar un lugar central del proyecto carolingio, siendo su primera tarea recopilar textos y realizar una edición de la Biblia nacida de la sociedad franca por orden de la dinastía carolingia. Esta última buscaba “empezar por los cimientos”, realizando una reapropiación simbólica que

⁵⁹ Miriam Czock, “Creating futures through the lens of revelation in the rhetoric of Carolingian reform ca. 750 to ca. 900”, en Matthew Gabriele y James T. Palmer (eds.), *Apocalypse and reform from late antiquity to the middle ages*, Routledge, 2018. P. 102

⁶⁰ Mayke de Jong, ‘Carolingian Discourse and the Biblical Past: Hraban, Dhuoda and Radbert’, en *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, ed. Clemens Gantner, *Rhetoric of Carolingian reform ca. 750 to ca. 900 113*, Rosamond McKitterick, Sven Meeder, Cambridge University Press, 2015, 87–102.

permita ganar independencia y autonomía intelectual, junto a un nuevo elemento de legitimación y poder tanto para la dinastía reinante como para la Iglesia Imperial.

En este sentido el aporte de John J. Contreni se vuelve revelador, descubriendo que en el periodo 500-750 se escribieron en el occidente latino 35 comentarios bíblicos, mientras que en comparación, los 125 años que corren entre Wigbod, primer exégeta carolingio, hasta fines del S. IX se escribieron al menos 150.⁶¹ Este dato ilustra la centralidad de la Biblia en el periodo trabajado, representado a través del considerable incremento de la producción intelectual y el lugar central que el estudio de las Sagradas Escrituras pasa a ocupar en el sistema de educación carolingio.⁶² Estos hechos se relacionan de forma clara con el renacimiento carolingio, la nueva centralidad de la palabra escrita y la burocracia, funcionando como una necesidad que impulsa y motoriza. De esta forma, en palabras de Contreni la Biblia pasa a ocupar el centro de la cultura europea siendo este proceso uno de los mayores legados de la dinastía carolingia.⁶³

Las primeras dos generaciones de exégetas desarrollaron un complicado trabajo de recuperación, edición y compilación de textos patristicos.⁶⁴ Este proceso requiere de selección y edición, por lo tanto, sin quererlo estaban empezando a crear una nueva cultura letrada al elegir determinados autores y fragmentos.⁶⁵ El hecho de que solo podían trabajar con los escritos que tenían disponibles en sus bibliotecas o que eran capaces de conseguir también tuvo una fuerte injerencia en este proceso, siendo una limitación material que junto al trabajo de selección funcionaron como filtro entre la enorme cantidad de autores del vasto mundo romano-mediterráneo y el Imperio Carolingio.⁶⁶ De esta forma y gracias al trabajo de recopilación previo se crean nuevas ideas a partir de las reinterpretaciones

⁶¹John J. Contreni, "Carolingian Biblical culture", en *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the promotion of Eriugenean Studies*, Gerd Van Riel, Carlos Steel, James Mc Evoy (eds.), Leuven University Press, 1996, p. 7.

⁶²Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Bs As, 2009, p. 56.

⁶³ John J. Contreni, "Carolingian Biblical culture" ..., pp. 1-3; en *Making sense of the Bible*, Guy LOBRICHON, *CHCh*, pp. 531-532.

⁶⁴John J. Contreni, "Carolingian Biblical studies", en Uta-Renate Blumenthal (ed.) *Carolingian Essays* Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington, 1983, pp. 85-87.

⁶⁵ Jhon C. Cavadini, "A Carolingian Hilary", en *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (eds.) Chazelle C. y Van Name B.E, Medieval Church Studies, Brepols Publishers n.v, 2003. Pp. 133-134

⁶⁶Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009, p. 60.

realizadas por los exégetas sobre los escritos de los padres de la Iglesia, donde el juego temporal vuelve a entrar en dinámica dada la constante alegoría entre las herejías pasadas y su situación actual.⁶⁷

Esto nos lleva a los años que transcurren entre 840 y 860, periodo en el cual la construcción de una nueva cultura bíblica cristaliza una tercera generación de exégetas carolingios, entre los que encontramos a Angelomo de Luxeuil, Haimón de Auxerre, Pascasio Radberto, Floro de Lyon y Juan Escoto Eriúgena. Se destaca por ser la más creativa mediante una mayor libertad para interpretar los escritos patrísticos y bíblicos, hecho que solo fue posible gracias al trabajo de recopilación anterior. Sin embargo, esta no fue su única característica, empieza a generalizarse que sea la aristocracia la que encargue trabajos de recopilación y copias de textos, es decir que ya no es la corte imperial la única fuente que motoriza esta actividad sino que se descentraliza adquiriendo una dinámica cada vez más independiente en medio de un proceso de regionalización. Esto no quiere decir que la corte imperial deje de impulsar la actividad exegetica: Carlos El Calvo, considerado *rex doctus*, entiende la importancia del conocimiento para alcanzar determinados objetivos políticos y multiplica los centros de estudio a la vez que les brinda una nueva legitimidad mediante la noción de “escuelas” dentro de un marco más general de reformas eclesíásticas signado por la necesidad de crear o reformar los mecanismos de poder para conservar su lugar frente a las ambiciones de sus hermanos.⁶⁸

En este contexto donde el estudio bíblico se vuelve el centro del desarrollo cultural el Apocalipsis adquiere particular importancia dado que una sociedad cuya ideología se basa en la salvación de las almas y la necesidad de formar buenos cristianos para lograrlo, representa el momento final de este proceso teleológico donde las fuerzas quedan divididas claramente entre el bien y el mal. A su vez esta división se encuentra jerarquizada, dando cuenta mediante ello del rol que cada grupo social ocupará en el fin de los tiempos. De allí que la reinterpretación de este capítulo fuera utilizada por exégetas como Haimón para hacer una crítica de la sociedad carolingia, poniendo en sintonía los hechos que acontecían

⁶⁷ Chazelle C y Van Name B.E, “The Study of the Bible in the Carolingian Era” en *Medieval Church Studies*, Brepols Publishers n.v, Bélgica, 2003, pp. 9-12.

⁶⁸ Alfonso Hernández, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009 pp. 61-63.

a su alrededor con los pasajes bíblicos y desautorizando de esta manera determinadas lógicas y acciones de las elites laicas, reivindicando la importancia del monacato en la dirección de la sociedad. Esto resulta especialmente interesante si tenemos en cuenta el problema que representaban las constantes incursiones de los hombres del norte (una fuerza pagana en toda regla) en el interior de los dominios francos y la incapacidad de estos para repelerlos, en parte por estar concentrados en sus luchas internas.⁶⁹

Resulta fundamental entonces adentrarnos un poco en la teología cristiana para comprender el alcance real del Apocalipsis en las reformas carolingias, especialmente si lo relacionamos con la soteriología, el pilar de la reforma carolingia. Al hablar del libro de Juan inevitablemente debemos profundizar sobre la forma en que el cristianismo entiende el paso del tiempo y Miriam Czock en un reciente estudio sobre los escritos de Alcuino y Rábano Mauro da cuenta sobre como los carolingios utilizan a su favor una de las mayores originalidades del cristianismo: Ser a la vez una religión sacrificial y salvífica, portadora por tanto de dos concepciones del tiempo que conviven y se complementan entre sí, la circular y la lineal. Dentro de esta lógica el pasado funciona como revelación del presente y futuro. El presente por tanto forma parte de la historia salvífica en curso dado que, a pesar de la encarnación de Cristo, el reino eterno de Dios no se realizó plenamente en la tierra. Se forman entonces diferentes concepciones del tiempo donde si bien hay una linealidad que tiende hacia el fin de los tiempos y la salvación, a su vez, existe el tiempo circular donde el pasado funciona como revelación. Esto le permite a los carolingios moldear sobre una base argumentativa los comportamientos y la orientación de la sociedad cristiana. Entendemos que entonces se conforma una red donde el presente se extiende hacia el pasado, pero a su vez se encuentra determinado por el futuro revelado en la Biblia, siendo especialmente importante para nuestra tesis el *Apocalipsis*. En resumen, el tiempo no es únicamente unidimensional. Pasado, presente y futuro se pueden superponer entre si ya que funcionan como una compleja red. Esta a su vez le permite a los carolingios encauzar sus necesidades presentes y futuras a través de la revelación.⁷⁰

⁶⁹ Douglas W. Lumsden, "The Monk Militant", en *And then the end will come, early latin Christian interpretations of the opening of the seven seals*, Garland publishing inc., 2001, pp. 87-89.

⁷⁰ Miriam Czock, "Creating futures through the lens of revelation in the rhetoric of Carolingian reform ca. 750 to ca. 900", en Matthew Gabriele y James T. Palmer (eds.), *Apocalypse and reform from late antiquity to the middle ages*, Routledge, 2018.

Así, Czock plantea que la reforma bajo este enfoque funcionó como herramienta de control sobre la agitación social y política (por ejemplo, a través del ayuno y la oración), convirtiéndose en una pieza fundamental para mantener el orden y planificar a futuro. Una clara muestra de ello lo encuentra en la *Admonitio generalis* del año 789, uno de los primeros textos nacidos de la reforma que desarrolla su programa normativo y ubica al reino franco como espejo del cielo. Mediante ello enlaza el presente carolingio a la eternidad de Dios mediante la historia continua de salvación. Encontramos entonces que bajo los carolingios el Apocalipsis no genera tanto miedo, el Juicio Final dentro del futuro escatológico revelado permitió enmarcar la ambición carolingia de reformar la sociedad.

Sin embargo, en la utilización de este discurso no solo se fortalece la autoridad real o imperial, como podemos ver en el análisis que Czock realiza sobre la carta que Cathwulf le envía a Carlomagno, la Iglesia incrementa su injerencia en la esfera material dado que el monje se siente con la suficiente autoridad como para advertirle que ignorar las instrucciones divinas conducirán a la caída del rey y su pueblo, utilizando para ello ejemplos bíblicos, especialmente del Antiguo Testamento.⁷¹

Si observamos cómo funcionaba esta lógica en la práctica, lo primero que resalta es la ruptura del primer sello del Apocalipsis puesto que en realidad representa un hecho pasado pero que a la vez funciona como revelación. El arquero en el caballo blanco simboliza para los primeros cristianos la victoria del cristianismo sobre Roma y la exitosa expansión del cristianismo por todo el mundo, condición precedente a la victoria final de la Iglesia sobre las fuerzas diabólicas. En este sentido uno de los primeros exégetas en la segunda mitad del S. III, Victorino de Pettau, interpreta la ruptura del primer sello como un evento que ya tuvo lugar: La ascensión de Jesús y el refuerzo del Espíritu Santo para inspirar a los primeros predicadores, justificando la misión de expansión del cristianismo. Si bien es un autor temprano situado en un contexto de persecuciones y peligros constantes para la Iglesia, sienta las bases de una tradición interpretativa en la cual esta logrará expandirse con éxito. Posteriormente un exégeta donatista llamado Ticonio de fines del S.IV sentará la idea de que la predicación debe ser acompañada de una reforma personal en base a la vida apostólica que purifique el cuerpo de los electos, concepto que tendrá sus

⁷¹ Miriam Czock, *op. cit.*, pp. 106-107.

bases en la fuerte desconfianza que dicho autor sentía por los obispos. Para los primeros exégetas latinos la ruptura de los siguientes tres sellos representa un periodo temporal (que ya se encuentra en marcha) de calamidades y persecuciones que deben sufrir antes de los últimos días. Sin embargo se agregan matices: Para Jerónimo, exégeta de fines del S. IV y principios del V las calamidades solo serán sufridas por los réprobos, quedando los “hombres espirituales” libres de cualquier tipo de daño por parte de los siguientes tres jinetes del Apocalipsis.

Posteriormente en el S. VIII el cristianismo es la fuerza cultural predominante en el oeste latino, habiendo quedado atrás el periodo de persecuciones y peligros. Los exégetas como Ambrosio, Beda y Haimón se alejan completamente de la lectura de Victorino, donde el lenguaje simbólico del Apocalipsis es interpretado como predicciones históricas de hechos (guerras, plagas, etc.). Para ellos las explicaciones bíblicas son de corte alegórico, fuertemente tendiendo a las luchas espirituales que enfrentan los humanos. De esta forma se traza un recorrido empezado por los primeros tres exégetas tempranos mencionados (Victorino, Ticonio y Jerónimo) en el que la interpretación bíblica pasa de ser una lectura literal de hechos históricos futuros a una serie de metáforas para retratar eventos que ya están sucediendo ligados a las tensiones y conflictos espirituales de la comunidad cristiana, donde por ejemplo para Primasio la ruptura de cada sello representa la revelación de un sacramento.⁷²

⁷² D. W. Lumsden, “Establishing a Tradition”, *And then the end will come, Early Latin Christian Interpretations of the Opening of the Seven Seals*, Garland Publishing, New York and London, 2001.

Haimón, un monje de Auxerre

Mediante el recorrido hecho hasta aquí podemos situar en tiempo y espacio al objeto de estudio del presente trabajo. Haimón fue un monje carolingio cuyo periodo más intenso de actividad intelectual (y mediante ella inferimos que también política dentro de los parámetros y la idea que un monje del S.IX tenía sobre ella) se desarrolló aproximadamente entre los años 840 y 860, como monje del monasterio de Saint Germain de Auxerre. Hechos por los cuales lo entendemos como miembro de la elite, específicamente de la elite eclesiástica borgoñona. Debido a la importancia de Auxerre para dicha región también entendemos que participaba de ella a nivel regional y a nivel imperial a través de los fuertes lazos entre la abadía de Saint Germain y Carlos el Calvo en ese periodo, tanto de forma material como espiritual e intelectual dado que los maestros de esta Escuela eran parte del círculo erudito consultado por el rey y su corte tanto en cuestiones teológicas como de actualidad.⁷³ Haimón vivió durante la última etapa de unidad imperial y la primera de su posterior fragmentación, fue testigo de las luchas intestinas y fratricidas, siendo especialmente cercana a ellas dado que el sitio de la batalla de Fontenoy se encuentra muy cercano a dicha abadía. También fue testigo de los esfuerzos de conservación carolingios, viviendo la fragmentación del poder laico, las cada vez más constantes incursiones paganas y el mantenimiento de la unidad de la Iglesia Imperial. En este contexto escribió sus obras, coincidiendo sus años de mayor producción con el nacimiento de un nuevo orden político europeo en el que priman los grandes principados, donde la legitimidad sobre las tierras empieza a volverse privada y la figura del rey comienza a perder peso paulatinamente.⁷⁴ También representa un nuevo *momentum* en la práctica exegética, cuestión indisociable del contexto sociopolítico que vivió.

Haimón perteneció a la tercera generación de exégetas carolingios y por tanto conforma parte del grupo más original y “alejado” de la interpretación literal de los padres de la Iglesia y la Biblia, generando explicaciones originales dentro de los límites que podía

⁷³Dominique Iogna-Prat, Colette Jeudy, Guy Lobrichon (eds.), *L'Ecole Carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi (830-908)*, Beauchesne, París, 1991, pp. 6-7.

⁷⁴Alfonso Hernández, “Exégesis y utilización de la figura de Melquisedec en los comentarios bíblicos de Haimón de Auxerre”, *Revista Signum* vol. 11 N.1, 2010, pp. 293-294.

tener un monje del S. IX. Se caracteriza por introducir un elemento marcial en su lectura de los contenidos bíblicos y patrísticos, adentrándose en temas como la salvación de las almas, la presencia de Cristo en la eucaristía y los roles de los poderes laico y eclesiástico.⁷⁵ La tradición creada a partir de sus manuscritos puede rastrearse durante toda la edad media occidental, siendo retomados por grandes figuras como Tomás de Aquino y Juan Hus, llegando incluso hasta los debates en torno a la contrarreforma.

Irónicamente, los estudios historiográficos sobre su persona no son muchos y se desarrollaron de forma intermitente, conociéndose poco sobre su vida. Algunos datos básicos para poder ubicarlo en tiempo y espacio (fechas de muerte y nacimiento, ubicaciones y cargos desempeñados a lo largo de su vida) son inexactos, siendo temas de debate historiográfico. Según Contreni su nacimiento podría ubicarse a comienzos del S. IX. Su infancia es desconocida, pero se piensa que probablemente haya sido oblat. Según Heil la evidencia de que fue originario de la península Ibérica y que en su etapa formativa haya sido alumno de Teodulfo de Orleans (uno de los mayores editores y exégetas bíblicos carolingios) dadas las afinidades entre ambos autores es considerable. Según H. Barré podemos situar la fecha de fallecimiento entre los años 865-66, pero Contreni posteriormente supone que quizás llegó a desempeñarse como Abad del monasterio de Sasceium, cercano a Saint Germain d'Auxerre entre los años 865 a 875, prolongando su vida un poco más. A ello agrega que posiblemente haya alcanzado el puesto de maestro en torno al año 830. A estos grandes oscuros sobre la vida de Haimón se debe agregar que durante siglos sus obras fueron atribuidas a Remigio de Auxerre y Haimón de Halberstadt. Hechos por los cuales quedó relegado durante un gran lapso de tiempo de cualquier estudio histórico.⁷⁶

⁷⁵Douglas W. Lumsden, "The Monk Militant", en *And then the end will come, early latin Christian interpretations of the opening of the seven seals*, Garland publishing inc., 2001, p. 87.

Alfonso Hernández, "Predestinación, salvación y penitencia en la exégesis bíblica carolingia. El caso de Haimón de Auxerre y su comentario a Oseas (c.850)", en *Studi Medievali*, 2014.

⁷⁶Alfonso Hernandez, "Exégesis y utilización de la figura de Melquisedec en los comentarios bíblicos de Haimón de Auxerre", pp. 292-293.

Cristianismo y Guerra Justa

Como dijimos anteriormente, coincidimos con Lumsden en que el tono marcial es una constante en los escritos de Haimón, especialmente en su comentario sobre el Apocalipsis donde alude reiteradas veces a los conceptos de guerra, ejército y la preparación previa a un enfrentamiento bélico para luego utilizarlos en comparaciones y metáforas en los que son relacionados con el cristianismo. Puede objetarse, sin embargo, que estos son temas inherentes al Apocalipsis y que por tanto no tiene nada de especial o raro que sean tratados allí, pero estos tópicos no son en absoluto asuntos ajenos ni extraños al cristianismo tardoantiguo y medieval. Es un tema que aparece con más o menos frecuencia tanto en sus predecesores como en sus contemporáneos de forma problemática, motivo por el cual consideramos necesario reconstruir el contexto intelectual en torno a la idea de guerra dentro de la Iglesia para situar con más precisión la tradición a la cual adhiere nuestro monje.

La ambigüedad e incomodidad que presenta el cristianismo al brindar una interpretación sobre la guerra es una situación propia de una comunidad confesional que se vio en la necesidad de cambiar rotundamente su visión de ella en base a la evolución histórica que sufrió, especialmente al formalizarse como religión oficial del Imperio Romano. Esto sitúa a dicha religión en una posición incómoda, obligándolos a generar discursos legitimadores que no terminan de cristalizar en dogmas y que son permeables a los cambios sociopolíticos y las necesidades de cada contexto en particular.

Sin embargo, es una incomodidad inquieta y dinámica, que no busca esconderse sino encontrar legitimaciones dentro de la teología cristiana. Ante este problema la Iglesia demostrará nuevamente su increíble habilidad para asimilar conceptos y símbolos, agregándole al concepto de guerra un adjetivo que permitirá su utilización legítima por parte de la comunidad cristiana creando un tecnicismo: *Bellum Iustum*. El problema en torno a la guerra lo podemos rastrear hasta los mismos padres de la Iglesia, siendo San Agustín el primero en referirse al concepto de Guerra Justa aunque de forma fragmentada en tres documentos: *Contra maniqueos*, *Contra Faustum* y *De civitate Dei*. El historiador británico Robert Markus realizó un análisis sobre ellos y encontró que, enmarcado dentro

de una visión claramente grecorromana, Agustín afirma en *Contra maniqueos* que si un soldado mata a un enemigo no está cometiendo pecado, pues solo estaba cumpliendo una ley inherente al orden cósmico.⁷⁷ En *Contra Faustum*, utilizando como soporte histórico a Moisés Agustín sostiene que la guerra emprendida bajo órdenes de Dios libera al ejecutante de cualquier tipo de carga de conciencia, convirtiéndolo en inocente. También se refiere a ella como medio necesario para asegurar un mínimo de orden terrenal. En el tercero la guerra (incluso la justificada) aparece como uno de los males inevitables y necesarios con los que hay que convivir en un mundo irremediabilmente corrompido.⁷⁸ Para San Agustín la guerra adquiere una carga moral si se emprende bajo la necesidad de reestablecer la justicia y la paz, terminando con la disrupción mediante la violencia. Por tanto, esta no quedaría limitada a una fase defensiva sino que podía adquirir carácter ofensivo especialmente bajo la necesidad de castigar la injusticia cometida, el pecado, la falta o delito.⁷⁹ Con el paso del tiempo San Agustín va adquiriendo una visión cada vez más negativa de la guerra, pero a su vez la entiende como algo necesario con lo que hay que convivir. Dentro de la visión agustiniana la misma suerte corre la estructura gubernativa laica ya que es la encargada de mantener la paz social y el orden, movilizandole la fuerza de la violencia en caso de ser necesario. Por tanto, el que emprende la guerra en su nombre y en estos términos es un servidor de la justicia.

En un artículo reciente en el que se trabaja la concepción de guerra justa según Rábano Mauro, se retoma el análisis desarrollado por R. Markus, exponiéndose las ideas centrales sobre esta cuestión expresadas por Isidoro de Sevilla en *Etimologías*.⁸⁰ Este sostiene que hay cuatro tipos de guerra: Justa, injusta, civil y *plusquam* civil. La guerra justa estaba sujeta a una declaración y tenía como objetivo recuperar algo que se había perdido o la expulsión del enemigo, evidenciando también su influencia grecorromana.⁸¹

⁷⁷ Markus, R. A., "Saint Augustine's Views on the 'Just War'", en *The Church and War*, Sheils, W. J. (ed.), Blackwell, 1983, pp. 1-14.

⁷⁸ Alfonso Hernández, "Guerra y guerra justa en los escritos de Rábano Mauro", en *Meridies, Estudios de historia y patrimonio de la Edad Media* nº 11, 2020. Pp. 2-3.

⁷⁹ Flori J., *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Granada, Trotta, 2003. Pp. 262-263.

⁸⁰ Alfonso Hernández, "Guerra y guerra justa en los escritos de Rábano Mauro", en *Meridies, Estudios de historia y patrimonio de la Edad Media* nº 11, 2020. P. 3.

⁸¹ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, ed. Wallace Lindsay, Oxford, 1911, libro XVIII, cap. I. 2-4.

Hasta aquí nos encontramos con una base conceptual amplia, que puede adaptarse a diferentes situaciones dependiendo de quién lo incorpore a su discurso. Debemos enfocarnos entonces en la construcción de identidades, proceso fundamental para comprender el campo de las mentalidades en este periodo y retomar lo dicho en los apartados anteriores con respecto a la conformación de una cultura política en común bajo régimen merovingio y luego carolingio, así como en la conformación de la Iglesia imperial y los cambios socioculturales que fue generando. Dentro de este contexto en particular, debemos tener mucho cuidado de no caer en el error de interpretar la guerra como un enfrentamiento geopolítico entre entidades sociales “maduras” y consolidadas donde los intereses primarios son los materiales.⁸² Nos encontramos en un contexto donde antes que lo material prima el interés por construir una identidad social lo suficientemente sólida como para permitir la confluencia de intereses y mediante ello, lograr las bases necesarias para ensanchar la esfera de poder. Es decir, no es que no hayan intereses materiales y económicos sino que debemos tener precaución con el orden de prioridades, ya que estas suelen estar determinadas en gran medida por las necesidades de cada estructura en particular y como podemos ver tanto en los primeros carolingios como en el reinado de Carlos el Calvo se prioriza lograr las suficientes fuerzas centrípetas mediante la confluencia de intereses que permitan lograr una masa crítica de recursos “estables” para, a partir de ellos, avanzar sobre los objetivos económicos y materiales.

Si volvemos a enfocarnos en el artículo mencionado anteriormente, encontramos una serie de elementos que permiten repensar la relación entre el imaginario social y el concepto de Guerra Justa en este periodo. El objeto de estudio en este caso son los escritos de Rábano Mauro, exégeta bíblico carolingio contemporáneo de Haimón con amplia llegada a la corte real e influencia en las esferas eclesiásticas.⁸³

Para Rábano Mauro la guerra se desarrollaba en diferentes planos.⁸⁴ El primero comprendía el aspecto espiritual, cuya lucha se libra contra los pecados y vicios. El

⁸² Flori J., *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Granada, Trotta, 2003

⁸³ Alfonso Hernández, “Guerra y guerra justa en los escritos de Rábano Mauro”, en *Meridies, Estudios de historia y patrimonio de la Edad Media* n° 11, 2020. P.8.

⁸⁴ Rabano Mauro, *De procincturomanaemilitiae*, ed. Dümmler, E., *ZeitschriftfürdeutschesAltertum* 15 (1872), pp. 443-451.

segundo plano es el intelectual, siendo sus enemigos las disidencias y herejías. En ellos encontramos la necesidad imperativa de mantener una cierta unidad de la Iglesia mediante la tendencia a crear una identidad homogénea, primando la importancia de generar un orden hacia el interior del universo cristiano por sobre la guerra contra pueblos que practicaban otra confesión. Finalmente está el plano terrenal, donde la guerra se libra contra los enemigos terrenales de la Iglesia. Dentro de este, el autor utilizará textualmente la definición de Guerra Justa concebida por Isidoro, que le servirá de argumento para legitimar la guerra contra los invasores normandos y las acciones militares ejecutadas por el pueblo de Israel en el antiguo testamento.⁸⁵ Es decir, tenemos un ejemplo de guerra defensiva y otro de guerra ofensiva, ambos legitimados por la necesidad de recuperar o defender algo que es considerado propio.

Como contra partida Hernández da cuenta de la polémica abierta por la batalla de Fontenoy, discusión que llevará a Rábano Mauro a una enemistad creciente con la corte real: Para el primero las muertes acontecidas en dicha batalla fueron un delito y por tanto se debe realizar una penitencia. Los vencedores, en cambio, sostendrán que fue obra del juicio divino. Aparece la clasificación sobre las guerras hecha por Isidoro donde un conflicto nacido del pecado no tenía legitimidad y se encarnaba en el peor de los conflictos: el civil.⁸⁶ A su vez, la discusión en torno a la legitimidad o no de los actos parece basarse en argumentos teológicos tanto para Rábano Mauro como para los hermanos vencedores.

Una explicación similar puede encontrarse en el resultado de dos campañas militares anteriores durante el reinado de Luis el Piadoso en el 827, cuando luego de dos derrotas defensivas, tanto en la Marca Española como en Panonia, el emperador hace caer en desgracia a los encargados de las mismas quitándoles sus cargos de altos oficiales así como sus tierras.⁸⁷ Quizás sea válido pensar como argumento que dos oficiales elegidos por el emperador, que cuenta con la gracia divina, no pueden perder y menos aún en campañas defensivas. De suceder, quiere decir que esos oficiales no hicieron el suficiente mérito para

⁸⁵ Alfonso Hernández, “Guerra y guerra justa ...”, pp. 6-7.

⁸⁶ Ibidem. P. 12.

⁸⁷ Mayke De Jong, *The Penitential State*, Cambridge University Press, 2009, pp. 38-39

acceder a la gracia divina. Por tanto, si se los mantiene dentro de la corte y con sus privilegios el mismo emperador podía caer en desgracia.⁸⁸

En relación con lo anterior, en otro comentario exegético Rábano Mauro cita textualmente a San Agustín para legitimar sus argumentos con respecto al homicidio en batalla, sosteniendo que este no es considerado delito si acontece en el marco de las leyes de una sociedad o en guerras ordenadas por Dios.⁸⁹ Sin embargo, es una necesidad espiritual realizar penitencia independientemente de ello. Refuerza esta idea al considerar que el bando más poderoso es el que tiene la justicia de su lado pues cuenta con el apoyo del juicio divino, pero aun así los combatientes deben pasar por una purificación antes de proceder al enfrentamiento.⁹⁰ Esto es necesario ya que para Rábano Mauro las guerras son justas y no santas, por ende, estos momentos espirituales se vuelven fundamentales para mantener la gracia divina y la armonía con los valores cristianos.⁹¹ Teniendo esto en cuenta, la discusión con respecto a la batalla de Fontenoy gira en torno a si la lucha fue justa y de serlo, si se actuó en esos términos.

Resulta particularmente interesante resaltar que para Rábano Mauro los reyes paganos pueden pelear guerras por orden divina.⁹² Es decir, dentro del plano terrenal la guerra no necesariamente debe decantarse con una victoria del bando cristiano ya que por decisión de Dios y a causa de los pecados de la comunidad confesional el portador de justicia puede ser un no cristiano. Es voluntad divina que en estos casos una comunidad cristiana pierda y se regenere a través del castigo y la posterior penitencia a fin de ganar la guerra espiritual desarrollada en su interior. Saliendo un poco de los territorios francos, en la *Crónica de Alfonso III* esto se cristalizó en la invasión islámica, frente a la cual el rey Ruderico se encontraba en inferioridad de condiciones a pesar de reunir a su ejército y estar en una postura defensiva, pues no contaba con la justicia de su lado debido a los múltiples

⁸⁸ Ibidem. P. 151

⁸⁹ Rábano Mauro, *Commentaria in libros Machabaeorum*, PL 109, col. 1255^a.

⁹⁰ Alfonso Hernández, "Guerra y guerra justa...", pp. 6-9.

⁹¹ Ibidem. P. 13.

⁹² Rábano Mauro, *Martyrologium*, PL 110, col. 1171^a.

pecados cometidos por las elites visigodas entre los cuales encontramos constantes guerras civiles, hechos que según el cronista lo llevó a la derrota.⁹³

Hay entonces una jerarquía entre los planos que utiliza el autor para catalogar los tipos de guerra donde la prioridad esta puesta en el que mira hacia el interior del colectivo de fe, tendiendo a moldear una identidad. Entendemos entonces que la guerra del plano terrenal es de tipo auxiliar, puede utilizarse de diferentes maneras bajo distintas circunstancias. Un ejemplo de ello es el caso de Ruderico explicado anteriormente ya que muestra explícitamente el rol auxiliar que ocupa dicho tipo de guerra, ya que la finalidad última es la regeneración espiritual e intelectual de esa comunidad. Inferimos que el mismo pensamiento negativo ronda en torno a la batalla de Fontenoy, con el agravante que no es un enemigo externo sino que es una lucha fratricida y civil al interior de la comunidad cristiana que se decía elegida por Dios.

Como podemos observar, en el periodo carolingio el concepto de *Bellum Iustum* se afina, adaptándose a la circunstancias y necesidades del pensamiento de la Iglesia Imperial, adquiriendo rasgos claramente monásticos que se vuelven imprescindibles para mantener el conflicto armado bajo control y dentro del rango de guerra justa, como la necesidad constante de realizar penitencia y “purificar” a los combatientes. A su vez, este pequeño y breve repaso sobre el desarrollo de un concepto en particular nos permite observar la dinámica de circulación de ideas en un mundo cristianizado que si bien ya presenta una fijación de su ortodoxia dogmática (concilios de Nicea y Calcedonia), aún se encuentra lejos de regularla. De este modo, el estudio sobre la circulación y recepción de textos se vuelve importante puesto que aporta a desarrollar una mejor noción sobre los conceptos y las tradiciones específicas dentro de la que escriben los autores del periodo.

⁹³ Ubieto Arteta, A, *Crónica de Alfonso III*, Anubar, Valencia, 1993. P.4.

Haimón y la guerra

En su comentario sobre el Apocalipsis, capítulo bíblico que trata sobre la batalla final de la cristiandad contra las fuerzas diabólicas, naturalmente Haimón habla sobre ejércitos y guerra en general. Pero si prestamos atención a su escrito lo primero que resalta es que no parte de una visión preconcebida sobre dichos conceptos, sino que formula sus concepciones a partir de las que interpreta quienes son los diferentes involucrados en ella y cuales supone que deben ser sus roles. En este despliegue intelectual se observa una similitud con el pensamiento de Rábano Mauro y la concepción de los tres planos en los que se desarrolla la guerra, dejando entrever una posible base intelectual en común o una misma esfera de circulación de ideas, hecho que nos genera las siguientes preguntas: ¿Haimón leyó los escritos de Rábano Mauro? ¿Tenían algún tipo de intercambio o relación? No disponemos de los medios para responder esas preguntas pero si notamos una concepción sobre la guerra que a pesar de tener una serie de particularidades es similar, dando cuenta que posiblemente ambos autores compartieron la misma tradición intelectual basada en los escritos de San Agustín e Isidoro de Sevilla. A fin de dar cuenta sobre ello avancemos sobre el análisis de los primeros fragmentos:

“De la misma forma en que cualquier emperador provee de todo género de armas a sus soldados cuando los envía contra los enemigos, de la misma forma Dios omnipotente instruye con los diez mandamientos a sus elegidos en este mundo que son enviados a la guerra contra los demonios, quienes equipados con estos pueden resistir a los otros.”⁹⁴

En este fragmento el autor hace referencia al Apocalipsis 2:10, donde Dios advierte que si bien los santos serán encarcelados y sufrirán tribulaciones por parte del Diablo no deben temer en absoluto, sino permanecer fieles hasta la muerte pues él les dará la corona de la vida. A su vez, si leemos la totalidad del párrafo en donde se ubica el fragmento que

⁹⁴ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 970D “Sicuti enim (verbi gratia) mittens quilibet imperator milites contra hostes, omni genere armorum munit, sic Deus omnipotens mittens electos suos ad bellum in hunc mundum, contra daemones vel perversos homines Decalogi mandatis eos instruit, quibus muniti eis resistere possint.”

citamos podemos observar que también refiere a Santiago 1:12, donde nuevamente se hace alusión a lo dichoso que será aquel que soporte las tentaciones y resista la prueba pues será recompensado con la misma corona.⁹⁵ De esta forma podemos contextualizar mejor el comentario y comprender de forma más certera el mensaje de fortaleza espiritual que busca transmitir Haimón. Sin embargo, nuestro exégeta carolingio no se limita al concepto de una resistencia pasiva, dado que habla de individuos que son enviados a enfrentar demonios.

Si analizamos con mayor detenimiento el fragmento podemos observar que las referencias no se limitan al texto bíblico, sino que también puede apreciarse la influencia tanto de Eusebio como de San Agustín (y de Platón a través de ambos) dado que el marco conceptual se enfoca en entender lo terrenal como un reflejo de lo celestial. A partir de esta idea inicial ubica a los protagonistas de la frase en el rol que les corresponde en base a su respectiva comparación. Resulta de ello que tanto Dios como los emperadores están situados en un rol de liderazgo, pero lo que nos parece más importante aún, dentro del lugar que ocupan les corresponde por la propia naturaleza de sus funciones ser los proveedores de medios para hacer frente a los enemigos de la cristiandad dado que, si bien no lo especifica en el fragmento, recordemos que para la Iglesia el objetivo principal de los emperadores es defender al cristianismo y crear las condiciones para su difusión. Es decir que independientemente de que esto se cumpla en la práctica, hay implícitamente una función militar considerada justa en ambos lugares, siendo los encargados de protegerla (tanto Dios como los emperadores) frente al ataque de sus enemigos.

Ahora bien, los sujetos que reciben el equipamiento son en ambos casos seres terrenales, humanos. En el caso de los emperadores dice explícitamente que son los *milites* (soldados), pero en el caso de Dios es menos claro, ya que habla de *electos suos* (sus elegidos/electos), utilizando una definición relativamente abstracta. Sin embargo, al hablar de sujetos instruidos en los diez mandamientos podemos interpretar que hace referencia a los santos en general, pero también afirma que son personas elegidas e instruidas en ellos exclusivamente para combatir a los demonios, razón por la cual entendemos que hace

⁹⁵ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 970D “Dicatur itaque: Ecce, id est in praesenti tempore, missurus est diabolus per membra sua, sicut fuit Nero, Domitianus et caeteri: ex vobis in carcerem, id est in diversas afflictiones: ut tentemini, ut post tentationem victores effecti coronemini, iuxta illud: Beatus vir qui suffert tentationem (Iac. I) : et habebitis tribulationem diebus decem. Per decem dies quibus Ecclesia tribulatur, omne praesens tempus intelligitur, in quo Decalogi mandata sunt necessaria.”

referencia al personal exclusivamente eclesiástico, específicamente a los monjes. Pasando a los enemigos de estos, en el caso de los soldados del emperador son otros seres humanos a los que se los combate mediante la violencia física, razón por la cual son equipados con armas convencionales. Por otro lado, los enemigos de los santos son los demonios, es decir, desarrollan una guerra en el mundo terrenal contra enemigos de lo que en términos de Rábano Mauro pertenecen al plano espiritual y también al intelectual. Si bien estos combaten usualmente a través de sus agentes humanos, Haimón nos plantea que los *electos* atacan principalmente la raíz del problema, que son las fuerzas espirituales diabólicas y los pecados que corrompen a los humanos. Los monjes entonces son los encargados de velar por los valores y la moral cristiana, cuidar los lugares santos y el culto así como la expansión de ambos, razón por la cual no necesitan de armas que inflijan daño físico sino espiritual y moral.

Encontramos en este primer fragmento que el autor reconoce la existencia de un tipo de guerra que puede ser considerada justa, a la vez que identifica los medios con los que debe ser llevada a cabo. Mediante esta acción descriptiva interpretamos que realiza una clasificación de una parte de la comunidad cristiana, pero por sobre todo una separación de esferas, a partir de la cual describe funciones, medios y responsabilidades. Por otro lado, el fragmento presenta un carácter explícitamente holístico, es decir, no lo plantea como diferentes conflictos separados sino como partes del mismo, razón por la cual creemos que en el escrito de Haimón en vez de hablar sobre guerras debemos usar el singular, dado que todos los medios, esfuerzos y sujetos quedan enfocados al mismo enfrentamiento. Probablemente para nuestro autor hay una sola guerra que importa y merece enfocar todas las energías, siendo esta la que se libra contra los enemigos de la cristiandad, especialmente contra las fuerzas demoníacas. Esta guerra, a su vez, presenta una serie de enfrentamientos en diferentes planos y estos a su vez se superponen, puesto que los monjes se enfrentan a fuerzas cuyo origen no proviene del plano terreno. En relación a ello, nos da a entender explícitamente que en su concepción los diez mandamientos no solo son un arma, sino que son una completamente lícita y justa, componiendo el mejor de los equipamientos para enfrentar a los demonios, resaltando entonces que el grueso de las energías debe enfocarse en el plano espiritual. Por último, llama la atención la metáfora militar utilizada puesto que mediante ella el autor denota un tono claramente marcial, planteando una sociedad cristiana

armada con un ejército profesional y permanente debidamente equipado para enfrentar a sus enemigos espirituales, es decir, un cuerpo de monjes instruidos debidamente en los mandamientos mediante una férrea disciplina, medios entregados directa y naturalmente por Dios.

Siguiendo con el desarrollo de su concepción sobre la guerra, en el siguiente fragmento que analizaremos hace referencia específicamente al enemigo de la cristiandad, con que métodos combate y quienes son su principal adversario:

“(él) Hace la guerra contra los santos, puesto que combate contra ellos no solo con cargos sino también con tormentos, a los cuales no será capaz de inclinar su fé, vencerá, esto es, causará la perdición de ellos, pues no puede engañar sus almas.”⁹⁶

El Diablo, sujeto implícito de la oración, hace la guerra contra los santos, es decir, contra la comunidad cristiana toda y se puede suponer que principalmente contra los monjes puesto que agrupados en torno a los monasterios y abadías para Haimón son los encargados de defender a los mortales contra las fuerzas diabólicas. Sin embargo, posteriormente cuando especifica los métodos con los que la lleva a cabo la frase se complica dado que utiliza las palabras “cargos y tormentos”. En cuanto a los últimos es evidente que en términos cristianos hace referencia al daño físico causado mediante las armas o la tortura, así como al daño moral que se puede infligir. Pero la palabra *muneribus* resulta más difícil de descifrar puesto que hace referencia al desempeño de funciones, es decir, individuos que tienen un cargo. De ser este el sentido de la palabra resulta interesante la afirmación que viene después, donde sostiene que estos lograrán vencer en un sentido terrenal pero no en el plano espiritual, dado que no podrá engañar sus almas ni doblegar su fé. Surgen entonces preguntas sobre quiénes son estos individuos que desempeñan cargos u oficios que hacen la guerra contra los santos y porqué Haimón los entiende no solo como enemigos sino también aliados o subalternos del Diablo.

El siguiente fragmento ahonda en los métodos utilizados por el Diablo en este conflicto y mediante ello hecha un poco de luz sobre las preguntas del párrafo anterior:

⁹⁶ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1096D “Facies bellum adversus sanctos, quia pugnabit adversus eos, et muneribus et tormentis, et quos non poterit inclinare ad suam fidem, vincet, id est occidet eos, non tamen animas illorum decipiet”

*“Pero, hizo la guerra contra los testigos de Dios no solo corporal sino también espiritualmente, mostrará cada una de las cosas que fueron ejecutadas en los mártires que [nos] precedieron, es decir, ramas, bastones, soldadas, ardientes hojas de hierro, pezuñas de hierro, bestias, fuegos y cárceles, Los cuales son géneros similares si son tormentos.”*⁹⁷

Encontramos una referencia más explícita sobre la guerra y sus diferentes planos, similar al esquema planteado por Rábano Mauro puesto que separa el plano corporal (terrenal) del espiritual, pero nuevamente lo hace como dos partes de la misma guerra, dos “flancos” por donde se puede atacar. Posteriormente explicita distintos tipos de tormentos utilizados por las fuerzas diabólicas contra los cristianos dentro de los que se encuentran las cárceles, elementos que nos parecen importantes de resaltar puesto que mantener ese tipo especial de estructura y las funciones que se desempeñan a su interior implica un gasto muy oneroso (infraestructura, personal permanente, alimentación de los encarcelados, etc.).⁹⁸ Razón por la cual los recursos para sostener un espacio de esas características solo suelen estar disponibles para estructuras sociopolíticas relativamente complejas, quedando la disposición de ellas a cargo de sus autoridades. En el contexto de Haimón los únicos capaces de sostener esa estructura son los magnates tanto laicos como eclesiásticos, especialmente los que forman parte de la corte. Entendemos entonces que Haimón está haciendo alusión a la “potencia secular”, aquella entidad que nombra más de trece veces en su comentario compuesta por autoridades laicas que en el contexto de los mártires se encarna en el imperio romano, entidad que persiguió, torturó, encarceló y asesinó a los primeros cristianos. Este hecho no tendría gran importancia si no fuera porque utiliza la palabra *exhibebit*, es decir, tiempo futuro, dando a entender que la potencia secular es o volverá a ser aliada del Diablo, lo cual arroja un poco de luz sobre el fragmento anterior cuando sostiene que *“combate contra ellos no solo con cargos sino también con tormentos”*. Aquí podemos observar como la función profética entra en funcionamiento

⁹⁷ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1073B “Faciēt autem contra Dei testes bellum, et corporale et spirituale, exhibebit cuncta quae in praecedentibus martyribus sunt adimpleta, id est virgas, fustes, plumbatas, candentes ferri laminas, ungulas ferreas, bestias, ignes, et carceres, et si qua sunt similia tormentorum genera.”

⁹⁸ Mayke de Jong, “Monastic prisoners or opting out? Political, coercion, and honour in the frankish kingdoms”, en *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Frans Theuws, Mayke B. de Jong, Carine Van Rhijn, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 291-328.

relacionando pasado, presente y futuro dentro del tiempo teleológico haciendo que el primero funcione como relevación del tercero, extendiéndose el presente hacia ambos.⁹⁹

Posteriormente Haimón afirma que:

“En efecto, ahora hace una guerra oculta, puesto que está atado”.¹⁰⁰

Este corto fragmento nos parece vital dado que no solo brinda nuevos elementos para caracterizar su concepción sobre la guerra, sino que también explica en gran medida el tono marcial de sus escritos. En primer lugar, nos marca la pauta de que no está teorizando de forma abstracta sobre la guerra y una batalla futura, sino que lo hace a partir de la convicción de que ya se está librando una. Creemos que para nuestro monje la batalla del fin de los tiempos y el Apocalipsis es el último acto de una guerra que ya está sucediendo, cuyo principal campo de disputa es el espiritual. Lo que busca entonces es explicarlo puesto que a través de ello puede develar que tipo de guerra se encuentra desarrollando el Diablo, quiénes son sus subalternos y qué intereses persiguen. En este armado resalta el carácter de “oculto”, el Diablo no se muestra puesto que está débil o al menos no con la totalidad de sus fuerzas, se encuentra atado y por tanto es incapaz de reunir y utilizar todas sus capacidades. Por ello libra una guerra “a escondidas” mediante el velo, la mentira y el engaño, asechando desde esos lugares. Dada esta situación, cabría suponer que dicho tipo de guerra es llevada a cabo por sus agentes terrenales, y si como explicamos anteriormente Haimón entiende que al menos algunos de estos son miembros de la *saeculari potentia* claramente se está saliendo por fuera de la tradición agustiniana en la cual el poder secular es un mal necesario para brindar “orden” sobre el mundo. Si esto es correcto el maestro de Auxerre está planteando algo consistentemente más radical, un desencanto casi total sobre dicho sector pues lo ubica como aliado y agente del Diablo, un *membrum* del mismo.

Por otro lado, la frase de Haimón también resulta reveladora si la enfocamos desde la teología o incluso desde la demonología, dado que una concepción del Diablo en el mundo occidental de la Alta Edad Media era la de un ser completamente enajenado de

⁹⁹ Scheppard C., “Prophetic History: Tales of Righteousness and Calls to Action in the *Eclogae Tractatorum in Psaalterium*”, en *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (eds.) Chazelle C. y Van Name B.E, Medieval Church Studies, Brepols Publishers n.v, 2003, p. 73.

¹⁰⁰ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1134C “Facit enim nunc bellum, sed occultum, quia ligatus est.”

cualquier iniciativa, libertad o independencia, un “funcionario” que solo actuaba dentro del marco que Dios le permitía.¹⁰¹ Sin embargo, Haimón le otorga y lo caracteriza como un ser que dispone de cierta independencia puesto que a pesar de encontrarse atado utiliza sus fuerzas de forma oculta. Entonces, aunque dicha guerra oculta sea permitida por Dios lo perfila como un ser capaz de generar un temor considerablemente mayor al de un funcionario. Una pregunta que surge a raíz de este análisis es si esta visión era compartida por otros monjes y que lugar ocupaba dentro del imaginario social en el interior de los claustros. Al respecto, el texto de Mayke De Jong aclara un poco la situación cuando la autora a través del análisis del Sínodo de Troyes en el año 867 encuentra que Carlos el Calvo admite una “inspiración diabólica” sobre todo el pueblo franco detrás de los hechos acontecidos en los años 830-33, reconociendo explícitamente a las fuerzas del mal como parte del conflicto y a través de ello la pérdida del control humano sobre la situación (a lo que De Jong le agrega un fallo de la asistencia divina). Para la autora tanto la idea de que el Diablo y sus miembros estaban al asecho en búsqueda de víctimas, así como que a veces hasta el mismo liderazgo cristiano se hallaba impotente si no buscaba ayuda entre los santos eran ideas que rondaban en las mentalidades de época.¹⁰²

En otro fragmento Haimón reafirma la identificación entre santos y monjes cuando sostiene que:

*“Es decir, santos quienes están dentro de la iglesia o en el cielo, (quienes) hacen la guerra contra la serpiente, esto es, en alianza de los elegidos.”*¹⁰³

Nuevamente nos encontramos con la concepción de una guerra que ya se está librando en múltiples planos pues alude a la existencia terrenal y celestial, encontrándose los santos presentes en ambos espacios de forma activa. A su vez, dicha presencia y actividad resulta fundamental debido a que son ellos los que en alianza de los elegidos, es

¹⁰¹ D. Brakke, “Demons and the Making of the Monk”, *Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, 2006.

J. B. Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cambridge University Press (publicación online), 2011. Mosaico ubicado en Ravena, San Apolinario. En el mismo puede observarse dicha descripción en una de las representaciones más antiguas del Diablo conocida en el mundo cristiano, donde es representado como una entidad muy similar a un ángel (inclusive en el gesto) representado por el color azul, estando a la izquierda de Dios.

¹⁰² Mayke de Jong, *The Penitential State*, Cambridge University Press, 2009. Pp. 260-61

¹⁰³ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1088A “Id est, sancti qui in Ecclesia sunt et in coelo, bellum contra draconem faciunt, hoc est, in societate electorum.”

decir, en el interior de la Iglesia, conforman la “punta de lanza” del cristianismo terrenal frente a las fuerzas del Diablo. Parece haber en la concepción de Haimón una similitud cada vez mayor entre los santos y una estructura militar, dado que tanto la caracterización de los individuos, los medios de los que disponen, su organización y los fines que persiguen responden a la necesidad de librar un conflicto bélico.

A continuación, realiza una afirmación seguida de una cita bíblica que complementa el fragmento anterior, describiendo el conflicto entre los santos y el Diablo, nombrando a los aliados de este:

*“Como el diablo tiene un gran conflicto con estos, de acuerdo a lo que dice el apóstol (San Pablo) I: Todos quienes quieran vivir justamente en Cristo, serán víctimas de una persecución. Y sin duda los réprobos siguen haciendo las malas cosas, el diablo se lanza a la guerra pero no contra ellos. Lo cual de ningún modo es capaz de suceder, como si no fueran dos partes enfrentadas.”*¹⁰⁴

En un fragmento anterior sostuvimos que para Haimón si bien el Diablo se encuentra atado, conserva algo de iniciativa puesto que aún en ese estado puede llevar a cabo una guerra oculta, especialmente a través de sus agentes. Frente a esta situación los santos en la tierra reunidos en la alianza de los elegidos al interior de la Iglesia le causan “un gran conflicto”, es decir que para el autor los monjes cumplen un rol muy específico, ser los agentes de Dios en la tierra y combatir cualquier fuerza de origen diabólico. Al ser los elegidos de Dios y estar equipados por éste, tienen una cierta capacidad para enfrentar dichas amenazas. Inmediatamente después da a entender que por esa razón los santos sufren el mayor peso de las acciones llevadas a cabo por el Diablo y sus aliados, siendo víctimas de una persecución en la que, si reincorporamos un fragmento anterior, por más que puedan generar su perdición corporal no podrán engañar sus almas ni doblegar su fé. En dicha persecución los réprobos parecen jugar un papel importante dado que el Diablo los deja hacer sus “malas cosas” sin largarse a la guerra contra ellos sino más bien con ellos. Sus acciones le son útiles, hecho que los vuelve sus agentes.

¹⁰⁴ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1092A “Cum his quippe diabolus maximum habet conflictum, iuxta illud Apostoli: Omnes qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patiuntur (II Tim. III). Sustinent quidem et reprobi mala, sed non adversus eos diabolus intorquet bellum, quod nequaquam fieri potest, nisi inter duas partes contrarias.”

Cabría preguntarse entonces quienes son esos réprobos para Haimón y cuáles son los medios de los que disponen para realizar la persecución. Si recordamos lo postulado por M. Czock respecto a la dinámica entre pasado, presente y futuro dentro del cristianismo donde el pasado funciona como revelación del futuro podemos suponer que nuestro monje del S. IX está realizando exactamente esa operación, donde las persecuciones desarrolladas por el Imperio Romano contra los cristianos funcionan como revelación de lo que sucede en su contexto, con la diferencia que en este último se desarrolla de “manera oculta”.¹⁰⁵ De esta forma el poder secular no solo estaría actuando de alguna manera como agentes del Diablo, sino que Haimón los está catalogando dentro del grupo de los réprobos.

Hasta aquí Haimón parece desarrollar un enfoque marcial sobre las actividades y los objetivos de los santos que puede compararse con la concepción de “esfuerzo de guerra”. A su vez, esto aparentemente surge de una sensación de asedio “asimétrico”, puesto que el enemigo actúa oculto, complicando su identificación. Si tenemos en cuenta el contexto sociopolítico en el que vive nuestro autor estas actividades “ocultas” son de significancia, penetrando en el interior de la estructura imperial y causando una plaga de guerras civiles y fratricidas, especialmente si lo ponemos en relación con algunas de las valoraciones completamente negativas que realizan algunos monjes contemporáneos a él sobre ello, como Rábano Mauro respecto a la batalla de Fontenoy y la desgracia que significó para el cristianismo.

Ante esta situación vivida de forma cercana por Haimón dada la afinidad de la abadía de Auxerre con la corte carolingia y su cercanía geográfica a los principales campos de batalla resulta comprensible que un monje del S.IX desconfiado de la vida por fuera de los claustros incremente y alimente una sensación de asedio causada por los constantes conflictos que imperan a su alrededor, nacidos por intereses viles y pecaminosos en el interior de la potencia secular imperial. Para un monje que pone tanto esfuerzo en catalogar y clasificar a la sociedad cristiana en base a una serie de funciones, ver que la autoridad encargada de proteger a la Iglesia y brindar orden y justicia sobre la tierra se desarma en conflictos militares internos completamente inválidos que solo benefician a las fuerzas

¹⁰⁵ Miriam Czock, “Creating futures through the lens of revelation in the rhetoric of Carolingian reform ca. 750 to ca. 900”, en Matthew Gabriele y James T. Palmer (eds.), *Apocalypse and reform from late antiquity to the middle ages*, Routledge, 2018.

diabólicas en la única guerra que importa (el combate contra estas), obstaculizando y dificultando las defensas espirituales cristianas, le pudo haber causado un desencanto total hacia ese poder. De allí que tenga una prueba “en tiempo real”, vivida por el mismo para considerarlo corrupto, llevándolo a resaltar la importancia del monacato para reencauzar y liderar al pueblo de Dios frente a la ausencia de una autoridad laica fuerte. Puesto que son los monjes quienes se encargan de combatir a las fuerzas demoniacas y los pecados, de alguna manera la función de “sanear” a las autoridades laicas consolidándolas en los valores y los mandamientos cristianos es una atribución de ellos. Esto claramente implicaría un avance concreto sobre el poder terrenal, funcionando como argumento para deslegitimar al poder secular y justificar su intromisión en dichos asuntos.

Como conclusión de este apartado sostenemos que lejos de concepciones milenaristas o apocalípticas, Haimón interpreta que en su tiempo ya está sucediendo una guerra que podríamos caracterizar como justa, pero esta es ante todo espiritual pues se libra contra fuerzas demoniacas. Ahora bien, este enfrentamiento se libra también en la tierra y en ella están involucrados seres terrenales, tanto los réprobos como los electos. Se entiende entonces que la fase terrenal es ineludible en este conflicto pero siempre de forma auxiliar al enfrentamiento principal, que es de naturaleza espiritual.

Ejército cristiano y Apocalipsis

Si bien anteriormente dimos cuenta de las dos partes enfrentadas en esta guerra, se vuelve necesario ahondar un poco más en ello puesto que las organizaciones militares son estructuras que suelen representar o reflejar una composición social en particular. Al analizar el escrito de Haimón, prestarle atención a este aspecto adquiere un significado especial dado su constante tono marcial, la concepción específica de guerra que maneja y por cómo la relaciona con la sociedad cristiana. Como dijimos anteriormente, sostenemos que para el autor no hay distintos conflictos armados separados sino que hay diferentes “teatros de operaciones”, diferentes planos que forman parte del mismo enfrentamiento. Este, a su vez ya estaba presente en la tierra, entonces al plantearlo como un conflicto que ya está en desarrollo los ejércitos adquieren una mayor importancia puesto que la necesidad de defender a la cristiandad y rechazar el avance de las fuerzas diabólicas de alguna manera termina estructurando a la sociedad. Creemos que justamente este último punto resulta de gran importancia para brindar luz sobre su visión de la sociedad cristiana en general y el poder carolingio en particular, puesto que la clasificación en torno a la batalla del Apocalipsis nos cuenta “el final de la película”, a modo de revelación nos indica quienes están de un lado y quienes del otro, clarificándonos la interpretación que tiene Hamón sobre los habitantes del plano terrenal.

Al respecto contamos con dos fragmentos de su comentario sobre el último libro de Juan en los que observamos una serie de elementos valiosos. En el primero de ellos afirma que:

*“Por otra parte, las multitudes de los santos son nombradas rectamente ejércitos, puesto que en tanto más luchan en esta época siempre en combate tomando posiciones contra los enemigos, naturalmente espíritus malignos u hombres perversos, ya sea pues contra los vicios de la carne.”*¹⁰⁶

¹⁰⁶ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1175A “Recte autem exercitus nuncupantur multitudines sanctorum, quia in hoc saeculo dimicant, et semper in certamine consistunt contra hostes, videlicet malignos spiritus, vel perversos homines, sive etiam contra vitia carnis.”

Espíritus malignos, hombres perversos y vicios de la carne vuelven a marcarnos un conflicto que se libra en diferentes planos con distintos enemigos y medios, acercando su concepción de la guerra a la de Rábano Mauro, delimitando a quienes y qué es lícito combatir. La presencia del participio *recte* (rectamente) para caracterizar el nombramiento de las multitudes de santos en ejércitos es particularmente interesante en tanto continúa la idea de lo que es lícito y lo que no: A modo de título Dios los declara justos, puesto que van a combatir contra los enemigos del cristianismo equipados con los diez mandamientos. De esta forma Haimón está planteando que las palabras y las acciones de los monjes en tanto sean aplicadas para la protección del cristianismo cuentan con la legitimidad brindada por Dios, colocándolos en igualdad de condiciones (sino en superioridad) con los reyes y el emperador. Dado que este rol deben cumplirlo de forma permanente, se abre el interrogante de cómo y con qué medios concretos harán eso.

Una posible respuesta la encontramos en *The Penitential State* de Mayke De Jong, cuando la autora afirma que nos encontramos en una sociedad con un fuerte sentido de jerarquía donde se manejan por límites claros, siendo el pecado y la maldad entendidos como una contaminación que es comparada con enfermedades malignas de rápida expansión. De ramificarse, dicha infección puede llegar a corromper la totalidad del orden social y cósmico. Según la autora, las consecuencias de esto resultan especialmente catastróficas para el orden carolingio ya que sus autoridades pueden perder seguridad en torno a su lugar en la jerarquía y por ende la habilidad para guardar sus límites.¹⁰⁷

Este imaginario resalta explícitamente en el reinado de Luis el Piadoso, donde las derrotas militares del 827 funcionaron como una señal del posterior desorden en torno a las pujas por el poder entre sus hijos que los llevará a cuestionar y enfrentar la autoridad de su padre reiteradas veces. En el S. IX según De Jong, se manifiesta con fuerza en los escritos eclesiásticos la idea de catástrofes causadas por los pecados colectivos, especialmente de los gobernantes. Estos pecados por naturaleza son públicos y comprenden serias ofensas capaces de provocar una represalia divina. A fin de evitar esta última era necesario realizar una satisfacción pública formalizada en una penitencia pública. Los “chivos expiatorios”

¹⁰⁷ Mayke de Jong, *The Penitential State*, Cambridge University Press, 2009. P. 202

seleccionados para dicho sacrificio tenían que ser individuos con autoridad y responsabilidad equivalente a la catástrofe.¹⁰⁸

Un claro ejemplo donde podemos observar el funcionamiento de esta lógica lo encontramos en torno a los eventos de el “Campo de las Mentiras”, en el año 833 cuando Lotario junto a Luis el Germánico casi se enfrentan a Luis el Piadoso y Carlos el Calvo. Este casi enfrentamiento armado que amenazó con ser un Fontenoy temprano, se supone que se frenó por la intervención directa del Papa, el deseo de evitar la confrontación del emperador y la deserción masiva de las tropas de este último hacia el lado de Lotario.

Indistintamente de las razones de cada bando y del hecho de que se haya evitado un enfrentamiento civil, este evento nos marca una profunda crisis en el interior del orden imperial dado que la jerarquía se destruyó en todos sus niveles y se traspasaron completamente los límites en el interior de ella. Desde el emperador hasta el último de los soldados (tanto los desertores como los rebeldes de Lotario). También marca una ofensa completamente religiosa, puesto que el enfrentamiento fratricida queda opacado por uno mayor: El de los hijos contra el padre y la madre. Creemos entonces que esta situación es el ejemplo perfecto de porqué para Isidoro de Sevilla la guerra civil equivale al peor de los enfrentamientos, representa la ruptura total del orden cósmico y una ofensa total hacia Dios y el cristianismo. Frente a esta compleja situación (como bien se lo representa en los relatos en torno a este enfrentamiento con la intervención del Papa en persona) el rol de la Iglesia consiste en intervenir y “sanear”, reordenar y purificar los espacios y el tejido social. Los obispos, argumentando que lo establecido en la tierra también repercute en el cielo y que por tanto lo que desataran en el primero también se desataría en el segundo¹⁰⁹, plantean que era necesario suplicar la misericordia de Dios para restablecer la *pax*, y que no había nadie mejor para llevar a cabo el arreglo que ellos pues eran los “vicarios de los apóstoles y las principales luces del mundo”. Con el poder que dicho status les otorga dictaminan entonces que la catástrofe debía ser salvada con una penitencia real.¹¹⁰ Los títulos que estos se atribuyen no son en absoluto menores, dictaminan en qué lugar se sitúan y que atribuciones consideran propias: Se entienden como “vicarios de Cristo y poseedores de las llaves del

¹⁰⁸ Ibidem. Pp. 151-152

¹⁰⁹ Mt 16,19

¹¹⁰ Mayke de Jong, *The Penitential State*, Cambridge University Press, 2009, Pp. 178-179

reino de los cielos”, brindándoles el derecho (así como el deber) de excomulgar e imponer penitencias a fin de lograr la reconciliación luego de la debida satisfacción, poder entregado por Cristo a sus discípulos.¹¹¹

De esta forma queda explícitamente argumentada la superioridad del poder eclesiástico por sobre el laico puesto que son los encargados de supervisar y castigarlo en caso de que se salga del camino. Luego de la penitencia pública del emperador, De Jong afirma que Luis el Piadoso con el fuerte apoyo de la Iglesia recupera su poder, llegando a su muerte como un gobernante fuerte.¹¹²

Sin embargo, a pesar de ello no se recompuso completamente el orden terrenal puesto que inmediatamente después de su fallecimiento los conflictos vuelven a estallar, cristalizándose en la batalla de Fontenoy donde ocurre aquello que fue evitado en el “Campo de las Mentiras”. Aquí tenemos una serie de hechos que nos ayudan a contextualizar y comprender el comentario de Haimón: El poder secular se encuentra en una situación de crisis profunda, en la que inclusive enfrentando penitencias extremas no logra reencauzarse en el camino de Dios. Los obispos, a su vez, muestran su negligencia en guiar a los gobernantes dado que a pesar de haberles impuesto medidas drásticas estos vuelven a “descarrilarse”. A su vez, se sienta un fuerte precedente en el que la autoridad eclesiástica se sitúa completamente por sobre la laica, humillándola para a partir de ello volver a darle su apoyo. Observamos entonces un desencanto total hacia el poder laico, una pérdida de fé hacia los obispos y un refuerzo hacia la autoridad monacal como guía de la comunidad cristiana en un contexto donde efectivamente tienen una fuerte influencia y poder sobre el mundo terrenal y sus autoridades.

Creemos que lo desarrollado anteriormente puede ir en tono con el siguiente fragmento en el que hace directamente un llamado a las armas:

“Se dicen ejércitos aquellos que en los cielos son seguidores de cristo, ellos son los ejércitos de los cielos, así los hombres que están en los campamentos son llamados a ir al

¹¹¹ Ibidem. P. 236

¹¹² Ibidem. Pp. 52-57

*combate, puesto que justamente los campamentos militares son preparados precisamente para la guerra.”*¹¹³

En este punto si bien hace referencia a un ejército celestial, lo que resalta es la metáfora militar que utiliza a continuación para referirse tanto a la preparación de los santos como a su reunión en puntos específicos. En su escrito Haimón hace constantemente referencia a la formación de los santos (monjes) y los lugares en donde esto se lleva a cabo, es decir, monasterios y abadías. Cabría preguntarse entonces si está caracterizando a estos últimos como campamentos militares donde se prepara al personal monástico para librar la guerra eminentemente espiritual que se encuentra desarrollándose de forma constante. De ser así, podría entenderse que si los campamentos militares son preparados precisamente para la guerra, los monjes en sus abadías son preparados precisamente para ejercer un rol de control activo sobre el correcto cuidado de los mandamientos por parte de los cristianos.

¹¹³ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1175A “Sic ergo dicuntur exercitus qui sunt in coelos sequi Christum, cum ipsi exercitus sint coelum, sicut dicuntur in castris inire homines certamen, cum ipsa castra sint ipsi qui praeparantur ad bellum.”

La revelación de Haimón

“Y vi a la bestia y a los reyes de la tierra y sus ejércitos congregados para pelear la batalla, aquel (el anticristo) permanecía quieto en su caballo, con su ejército. La bestia, tal como se dice arriba, significa a veces el diablo, príncipe de los malos, otras veces, en verdad, el anticristo, y otras veces todo el cuerpo del diablo. En este lugar (refiriéndose al libro) la bestia se comprende como diablo con su hombre adoptado (el anticristo). En verdad los reyes son designados y puestos al frente de sus ejércitos con sus malvados súbitos. Estos hacen la guerra luchando portentosamente contra Cristo y sus fieles, blasfemos y desgraciados, con milagros. Y Aunque desde la misma venida del Señor el Diablo con sus miembros hubo llevado a cabo una guerra de combate contra la Iglesia, sin embargo (él) luchará más enérgicamente en el fin de los tiempos cuando esté liberado por juicio divino junto con sus fuerzas. Con especial violencia brillará al perturbar el campamento de los santos con signos y milagros. Entonces, al igual que los reyes y sus ejércitos la bestia va a luchar con Cristo y su ejército, puesto que con un solo voto y una sola voluntad los réprobos serán afirmados como enemigos de la iglesia cuando el antiguo enemigo se levante a través de los hombres condenados conjuntamente en potencia secular: En aquel momento, en efecto, los réprobos con su jefe y con unánime crueldad serán alzados contra la Iglesia, Ningún miembro de los inicuos por propia voluntad discrepara de su jefe en esta persecución.”¹¹⁴

¹¹⁴ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1179B, 1179C y 1179D “Et vidi bestiam et reges terrae et exercitus eorum congregatos ad faciendum praelium cum illo qui sedebat in equo, et cum exercitu eius. Bestia, ut supra dictum est, aliquando diabolum malorum principem, aliquando vero Antichristum, aliquando totum corpus diaboli significat. In hoc loco bestia, diabolum cum suo homine assumpto intelligitur. (1179C) Reges vero et exercitus eorum, praepositi cum subiectos eorum malis designantur, hi faciunt bellum contra Christum et eius fideles, blasphemii et opprobriis, tribulationibus et miraculis pugnantes. Et quamvis ab ipso Domini adventu, diabolum cum suis membris bellum certaminis contra Ecclesiam inierit, validius tamen in fine saeculi pugnabit, quando divino iudicio solutus propriis viribus efferabitur, quando signis et miraculis castra sanctorum perturbare nisus fuerit. (1179D) Tunc pariter bestia, reges et exercitus eorum pugnabit cum Christo, et eius exercitu, quia uno voto unaque voluntate reprobi, adversus Ecclesiam firmabuntur, cum per damnatum hominem, antiquus hostis in saeculari potentia se eriget: tunc enim unanimi crudelitate reprobi cum suo capite, contra Ecclesiam erigentur, nullumque membrum iniquorum a sui capitis voluntate, in hac persecutione discrepabit.”

Las explicaciones y aclaraciones que Haimón realiza en los fragmentos analizados anteriormente orbitan en torno a este extenso párrafo, donde juega con los tiempos haciendo que entren en dinámica pasado, presente y futuro en una descripción que trasciende los eventos propios de la batalla del fin de los tiempos. Esta forma parte de un proceso que para el autor comenzó con la venida de Cristo, primera acción de la guerra sobre la que habla Haimón en la que los cristianos luchan contra las fuerzas del mal y que cristaliza en el encuentro final del Apocalipsis.¹¹⁵ El pasado nutre la revelación del futuro y el futuro explica la situación del presente.

Tenemos entonces el marco temporal en el que para nuestro autor se desarrolla el enfrentamiento: Comienza con la llegada de Cristo cuando el Diablo realiza una “guerra de combate” contra el mismo núcleo de la Iglesia cristiana, y finalizará en el fin de los tiempos, cuando por juicio divino sea liberado y se enfrente a Dios y su ejército con especial y cruenta violencia. En este punto creemos que la liberación divina puede entenderse como una metáfora de la propia revelación, puesto que esto permitiría un enfrentamiento directo entre ambas fuerzas y la finalización de la “guerra oculta”, el fin del velo, el engaño y la confusión que genera tribulaciones en la fé de los cristianos.

Ahora bien, la batalla se librar  entre santos y condenados, siendo estos últimos los réprobos que conforman parte del cuerpo del Diablo. Es decir que la revelación no solo implica el fin de la guerra oculta sino también el fin de la incertidumbre con respecto a quienes serán salvados y quienes no, en la tierra santos y condenados no estarán más mezclados sino que pasarán a formar parte de uno u otro ejército. A su vez, a nosotros se nos revela una posible explicación sobre la significancia del uso constante de metáforas militares y el tono marcial: En la concepción de Haimón el enfrentamiento armado al igual que el espiritual necesita de forma imperiosa total subordinación y f , sin ellas se abre lugar a dudas que pueden mellar la moral, el espíritu combativo y la voluntad de victoria mediante las incertidumbres, que de expandirse lo suficiente pueden generar una pérdida de fé tanto en el liderazgo como en la causa. La diciplina entonces pasa a ser la herramienta que a modo de barrera impide este desmoronamiento, reforzando la subordinación y

¹¹⁵ Respecto a ello, es clara la referencia al decir que “Et quamvis ab ipso Domini adventu, diabolus cum suis membris bellum certaminis contra Ecclesiam inierit”, es decir, “Y Aunque desde la misma venida del Señor el Diablo con sus miembros hubo llevado a cabo una guerra de combate contra la Iglesia ”

asegurando la certidumbre de la fé, herramienta que los monjes conocen bien y probablemente Haimón valoraba en extremo dado que se entiende librando una guerra en la que él como monje cumple el rol de defender al cristianismo frente a las fuerzas diabólicas y prepararlo para la batalla final donde si bien el Diablo y sus fuerzas atacarán con especial crueldad a través de una persecución, obnubilando mediante el brillo de sus signos y milagros y perturbando el mismo campamento de los santos no lograrán derrotarlos dado que su fé se mantiene inamovible.¹¹⁶ Esto, reiteramos, no debe relacionarse con pensamientos apocalípticos o milenaristas, sino que debe enfocarse desde una lectura eminentemente espiritual puesto que la guerra ya se encuentra sucediendo independientemente de cuando sea el Apocalipsis.

Al respecto del valor de la disciplina y la importancia de aferrarse a la jerarquía, Diebold sostiene que el monje de Auxerre invocaba el topos del *sapiens architectus* desde un enfoque completamente pragmático, definiéndolo como “El jefe de la construcción de un edificio”, siendo el arquitecto sabio aquel que “imita la voluntad y la autoridad de aquel por quien le enseñaron”.¹¹⁷ La sabiduría, entonces, se encarna en la capacidad de tomar una posición humilde y guiarse por el “modelo” por más que se ocupe cargos de autoridad y jerarquía.¹¹⁸ Para Diebold la imitación y el evitar férreamente salirse por fuera de los límites inherentes a cada rol son características que Haimón entiende como fundamentales del buen líder cristiano.¹¹⁹

Aquí nos queremos detener para resaltar que el monje de Auxerre nuevamente hace alusión a que una parte importante de esta guerra y específicamente del enfrentamiento final se llevará a cabo mediante una persecución. Esta, en clara referencia a las persecuciones que el imperio romano llevó a cabo contra los primeros cristianos, parece

¹¹⁶ Disciplina y coerción eclesiástica en R.A Markus, “The Latin fathers” en *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. J.H Burns, Cambridge University Press, 2008, pp. 113-118.

¹¹⁷ ‘Architectus dicitur princeps in structura domus; sapiens architectus est, qui ejus a quo instructus est, voluntatem et auctoritatem imitatur’: Haimo of Auxerre, *In divi Pauli epistolas expositio*, PL 117, cols 360-938 (col. 524).

¹¹⁸ Diebold W.J, “The New Testament and the Visual Arts in the Carolingian Era, with special reference to the *sapiens architectus* (I Cor. 3. 10)”, en *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (eds.) Chazelle C. y Van Name B.E, Medieval Church Studies, Brepols Publishers n.v, 2003. Pp. 147-48.

¹¹⁹ Diebold sostiene ello a través del siguiente pasaje: ‘sicut fecit Paulus Christ doctrinam imitando, non alia praedicans quam quae ab ipso percipiebat, et in mente videbat; vel sapiens architectus est qui super arenam fundamentum non ponit suum, ne sit infirmum, ne super vacuum terram’: Haimo, *In divi Pauli epistolas expositio*, PL 117, col. 524.

significar una especie de trauma puesto que siempre es mencionada como una de las peores situaciones que puede sufrir un cristiano. Al respecto, Chadwick sostiene que efectivamente la experiencia de las persecuciones romanas produjo una “esquizofrenia” en las actitudes (y por tanto agregamos que en la mentalidad) de los primeros cristianos con respecto a cualquier tipo de autoridad gubernamental, generando un fuerte sentimiento de ambivalencia hacia ella. Para el autor esto produjo un fuerte sentido de “dualismo radical” entre la “gente de Dios” y el poder secular que resulta comprensible si tenemos en cuenta que los primeros cristianos entendían a la Iglesia como una comunidad llamada a servir tanto a Dios como a su gente, tomando de modelo y ejemplo a seguir a Jesús, ser mediante el cual Dios revela su plan que no es otro que el de tener fé en él y obedecerlo. Esta exigencia de total entrega y obediencia claramente choca con la obediencia a cualquier forma de poder secular, poder que a su vez es relacionado con intereses y fines viles totalmente inmanentes y superficiales como la riqueza, el poder, el placer, la dominación y la lujuria.¹²⁰

La persecución para Haimón representa la presencia constante de la muerte, diferentes tipos de torturas y tormentos, así como la inestabilidad de la fé y probablemente el evento primigenio de su desconfianza hacia el poder secular puesto que fue este el que persiguió a Jesús y sus seguidores, es decir, desde la concepción del cristianismo como fé, para luego hacerlo reiteradas veces contra la comunidad de fieles que no eran otros más que sus propios ciudadanos.¹²¹ El autor medieval entonces está describiendo al poder secular como un miembro del cuerpo del Diablo que combate a la Iglesia desde la venida de Cristo. Ahora bien, son los autores cristianos desde San Agustín hasta la generación de Haimón los que reconocen la necesidad de la cooperación entre poder secular e Iglesia, y son ellos, como vimos anteriormente, los que entienden a la guerra civil como el peor de los conflictos. ¿Es posible que haya una relación directa entre guerra civil y persecución? ¿Haimón entiende que el Apocalipsis puede ser iniciado por una nueva guerra civil donde los santos van a ser perseguidos a una escala que superará a las persecuciones romanas? Por más que haya un trabajo sinérgico en la construcción de un modelo social donde tanto

¹²⁰ Chadwick H, “Christian Doctrine”, en *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450* (ed. Burns J.H.), Cambridge University Press, 2008, pp. 11-15.

¹²¹ Recordemos que Haimón afirma: “Et quamvis ab ipso Domini adventu, diabolus cum suis membris bellum certaminis contra Ecclesiam inierit” en Haymo Halberstatensis, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117 col. 1179C

eclesiásticos como laicos comparten el sector dominante, ¿Es posible que entienda a modo de revelación como inevitable la separación y el conflicto abierto entre ambos? Por más que no diga exactamente cuándo va a pasar, en base a lo visto hasta aquí creemos que es muy probable puesto que los identifica directamente como miembros del cuerpo de la bestia, afirmando que el Diablo va a levantarse a partir de ellos y colocará a sus principales autoridades al mando de sus ejércitos.

Desarrollando la idea anterior, estas preguntas nos parecen especialmente importantes si prestamos atención a quienes componen el cuerpo del Diablo: Los reyes y sus malvados súbditos. Llama la atención que en el escrito de nuestro monje estos son designados al frente de sus ejércitos, pero por el Diablo o el anticristo, hijo adoptivo del primero. De esta forma le da un giro total a una de las características y legitimidades principales de los reyes que comienza a hacerse tradición con los carolingios: La bendición de la Iglesia y el designio divino de la persona en el título. Los resignifica completamente pasando a ser los jefes designados de los ejércitos de la Bestia dada su portentosa lucha contra cristo y sus fieles. La caracterización completamente negativa sobre el poder secular se completa cuando afirma que el antiguo enemigo se levantará junto a los condenados conjuntamente en potencia secular, los reyes y sus súbditos así como cualquier autoridad que forme parte del entramado de poder de estos no solo forman parte del cuerpo del Diablo sino que pasan a conformar la estructura misma de su ejército, que en oposición total a la Iglesia la perseguirá sin misericordia bajo un solo voto, una sola voluntad y con unánime crueldad. Como se puede observar, Haimón hace especial énfasis en remarcar la unión entre la bestia y la autoridad secular no en términos de alianza donde dos o más sujetos comparten intereses sino en términos de cuerpo y voluntad, entendiéndolos de alguna forma como la antítesis de la santísima trinidad, formando parte de la misma entidad.

En este fragmento también nos encontramos nuevamente con una referencia a los *castra sanctorum*, el campamento de los santos que será víctima de un cruento ataque bajo el cual resultará perturbado, es decir, recibirá un daño de consideración. Dado el contexto en que habla sobre él (la etapa final de la guerra) y el lugar en donde ubica la mención creemos que lo utiliza como sinónimo de Iglesia, específicamente de los monasterios y

abadías, hogar de los monjes. De esta forma resalta el rol activo y protagónico de ellos así como su rol de liderazgo en el interior del cristianismo dado que no solo son los más preparados para enfrentar a las fuerzas de la Bestia, sino que, como vimos en un fragmento anterior, conforman el ejército de santos designado por Dios “rectamente”.

El hecho de que el cuerpo del Diablo brillará al atacar lo que el autor define como *castra sanctorum*, utilizando para ello signos y milagros puede ser una referencia al engaño y la falsa profetización del Anticristo que emulará milagros y divinidad a través de señales o magia. El brillo entonces se comprende como la tribulación de la fé mediante engaños que a modo de encandilamiento no permiten ver lo que realmente hay detrás.

En base a lo anterior surgen una serie de preguntas con respecto a la figura del Anticristo ya que representa por excelencia al velo, el engaño y la falsa profetización, utilizando como arma predilecta el falso milagro. Sabemos que para la teología el Diablo al igual que los demonios no pueden engendrar vida, solo pueden modificarla o malearla influyendo de distintas formas sobre la materia, razones por las cuales el Anticristo es una persona adoptada por la Bestia. Ahora bien, ¿Para Haimón hay una relación directa entre el surgimiento de este y el poder secular? ¿Puede inclusive que los utilice como conceptos intercambiables o que al menos estén directamente implicados el uno con el otro? Si bien no contamos con la masa crítica de fuentes para confirmarlo o negarlo creemos que resulta muy probable dado el enorme y explícito desencanto que nos plantea hacia dicho tipo de poder y autoridad. Ya no lo entiende en términos agustinianos como un mal necesario sino que directamente lo sitúa como parte y estructura del cuerpo de la Bestia, lo presenta como un enemigo directo y de alta relevancia dado que a través de él se realizará la persecución. No sería incoherente pensar entonces que el Anticristo podría o bien ser la persona a cargo de dicha estructura o bien ser la estructura misma. De un modo u otro queda claro que para Haimón la potencia secular es algo malo, contrario a Dios ya que forma parte del cuerpo del Diablo y probablemente sea el medio a través del cual este lleva a cabo su guerra oculta. Se vuelve necesario entonces interrogar sobre esta aversión hacia dicho poder y dilucidar de forma más precisa porque un monje que se obsesiona en clasificar y ordenar todo, ubica a la potencia secular del lado opuesto al cristianismo.

Saecularis Potentia

Con el fin de esclarecer la relación entre el monje de Auxerre y la potencia secular, en este apartado profundizaremos el análisis de los distintos fragmentos en los que habla sobre la *saecularis potentia*. Como dijimos anteriormente, en el escrito donde comenta el Apocalipsis la nombra explícitamente alrededor de trece veces, razón por la cual consideramos necesario detenernos en los fragmentos que aún no desarrollamos y realizar un trabajo más pormenorizado que nos ayude a dilucidar que tiene en mente Haimón cuando se refiere a la *saecularis potentia* y, a través de esa información, cómo la entiende y percibe.

En el primer fragmento que veremos, afirma que:

“Por el río Éufrates, en el cual están atados los ángeles, se entiende al poder secular. Puesto que el Diablo habita en los príncipes de este siglo principalmente y en ellos reina. Como el río Éufrates es de Babilonia, este se divide en muchos ríos entrando a ella. Los medos y los persas separaron este río en muchos canales, y a través de esa cavidad ellos ingresan a Babilonia, porque el río frecuentemente es de difícil tránsito.¹²² En este lugar, como ciertamente decimos, significa la potencia secular a la cual el Diablo se encuentra unido, es predicho en su novísima persecución, por lo que en efecto se permite a los impíos hacer daño en cuanto quieran, hasta que la novísima persecución llegue.”¹²³

¹²² En este punto el sentido que le damos a *in malam partem ponitur* es el de un río que al estar dispuesto de esa forma es una debilidad para Babilonia.

¹²³ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1057B “Per flumen Euphratem, in quo angeli alligati sunt, potentia saecularis intelligitur, quia in principibus huius saeculi maxime diabolus habitat, et in eis regnat. Euphrates quippe fluvius est Babyloniae, qui in multa flumina divisus, ingreditur Babyloniam. Medi et Persi diviserunt hunc fluvium in multos rivos, et per eius alveum ingressi sunt Babyloniam. Quod flumen saepe in malam partem ponitur. In hoc loco vero, ut diximus, significat potentiam saecularem, in qu[i]a diabolus alligatus praedicitur novissima persecutione, quia et impiis quantum vult nocere permittitur, usquequo novissima persecutio adveniat.”

Como podemos ver, este párrafo no solo va en sintonía con las ideas que el autor plantea en los fragmentos vistos anteriormente, reforzando y guardando armonía con el análisis que venimos realizando en los otros apartados, sino que también plantea una idea típicamente agustiniana: El poder secular entendido como una entidad capaz de imponerle un freno al Diablo. Pero ese freno resulta parcial dada la ambivalencia de dicha potencia ya que el Diablo también actúa a través de ella. Entonces, si bien la *saecularis potentia* demuestra capacidad para ayudar a mantener “bajo control” al Diablo resulta insuficiente para hacer de “tope” a las fuerzas malignas, es decir, al resto de los miembros de la Bestia, puesto que ella (*saecularis potentia*) es parte del problema dado que dichas fuerzas actúan a través de su existencia. Esta concepción de “doble filo” nos parece la idea más interesante de este párrafo en particular debido a que arroja luz y ordena los pensamientos del autor respecto a la entramada relación entre Iglesia e Imperio carolingio.

El poder secular es capaz de mantener a la Bestia atada mediante la violencia, pero cuando ésta se desate va a utilizar el poder de dicha potencia para perseguir a la Iglesia debido a la fuerte influencia que tiene sobre la estructura secular. En relación a ello no podemos dejar pasar de largo que el fragmento comienza hablando de un lugar donde “los ángeles están atados”¹²⁴ y que mediante esta capacidad para inhabilitar a dichas criaturas se define al poder secular. Es decir, el autor está afirmando explícitamente que de ninguna manera este puede ser entendido dentro de la alianza de los elegidos como un colectivo, como una estructura, sino más bien como un aliado externo que, en concordancia con su naturaleza terrenal, coyuntural, temporal y corrompible es permeable a los pecados y vicios de la carne y por tanto en algún punto del desarrollo teleológico de la historia dicha alianza está destinada a romperse pues resulta incompatible con el poder celestial y eterno. Esto es así dado que para el autor “el Diablo habita en los príncipes de este siglo principalmente y en ellos reina”, es decir, la “semilla” de la disrupción está plantada y solo resulta cuestión de tiempo para que crezca y rompa la cooperación entre la Iglesia y éste.

Abstrayendo aún más estas ideas parece que para Haimón el poder secular se define totalmente como contrapuesto al poder celestial, dado que lo “ata” independientemente de su carácter maligno o benigno, situándose de alguna manera entre medio de ambos dada su

¹²⁴ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1057B “Per flumen Euphratem, in quo angeli alligati sunt”

naturaleza terrenal que lo lleva a ser voluble y cambiante, aliándose con unos y otros dependiendo de sus intereses impíos.

Ahora bien, por otro lado, también resulta interesante la actividad tajantemente profética del monje de Auxerre. Si nos remontamos al Antiguo Testamento tenemos una situación particularmente interesante en lo que a esferas de poder e influencias respecta, donde reyes y sacerdotes representan a las elites legítimas hasta que un tercer y disruptivo grupo compuesto por los profetas penetra dentro del sistema sociopolítico, disputándole espacios a unos y otros. Dentro de este tercer grupo la última, más famosa e importante personalidad es claramente Jesús, el cual como sabemos no solo no era sacerdote sino que estos en convivencia con el poder secular lo persiguieron, encarcelaron y martirizaron.

Si volvemos al S.IX tenemos una situación similar donde los monjes no pertenecen oficialmente a la jerarquía eclesiástica occidental pero si están atravesando desde el S. VIII un proceso de sacerdotización del cual hablamos anteriormente. Como vimos, los monjes no solo buscaban diferenciarse de cualquier entidad laica sino también de los obispos y sus subalternos, siendo estos últimos usualmente considerados dentro del poder secular, generando una serie de tensiones y disputas en el interior de la Iglesia. Cabría preguntarse entonces si mediante su actividad intelectual Haimón no se estaría considerando un profeta, jugando nuevamente con los tiempos históricos y mediante ello legitimar un proyecto de absorción de la Iglesia por parte del monacato pues, recordemos, este último se consideraba el mejor candidato para encauzar a la sociedad cristiana, especialmente gracias a la legitimidad que le brindaba su lugar privilegiado en el proceso de reformas llevadas adelante por las autoridades carolingias.

Volviendo a la concepción de la potencia secular por Haimón, en el siguiente fragmento hace una descripción interesante sobre ella, su lógica y funcionamiento:

“Si eres hijo de Dios, desciende ahora de la cruz y crearemos en ti (Mateo XXVII). Pero como la sangre del señor produjo la venganza, salieron dos osos, Tito y Vespasiano, príncipes de los gentiles que luego del cuadragésimo segundo año de la Pasión de nuestro señor mataron al pueblo judío con una multitud de ejércitos. Aquí el poder terreno se expresa en el oso. Lo cierto es que tales están dentro del cuerpo del Anticristo, estos con sus pies de potencia secular pisotean a los pobres, débiles, huérfanos y a los restantes

siervos de Dios. El león también (como dijimos) aunque sea una bestia muy fuerte, no se atemoriza ante el encuentro de nadie, sin embargo, tiende emboscadas con las que arrebatada presa para sí. Por esto, también se dice que todas las bestias se atemorizan con el rugido del león. Y por esto no inmerecidamente se entiende al Anticristo por el león: Por esta razón engaña a algunos con terrores, y a otros con fraude.”¹²⁵

Lo primero que resulta de interés en este párrafo es que ejemplifica la idea expresada en el fragmento anterior, ¹²⁶ la potencia secular hace uso de la violencia para “mantener a raya” al Diablo, tal como vemos en el ejemplo de Tito y Vespasiano frente al pueblo judío. Resalta, a su vez, el poderío con el que cuenta para acometer la tarea, puesto que tiene a su disposición “una multitud de ejércitos” cuyos generales son retratados como osos, animales de considerable fuerza, resistencia y tamaño. Sin embargo, también podemos observar el esfuerzo puesto en separarlo de la Iglesia puesto que no es esta quien toma acción sino el brazo secular. Si bien está aludiendo a una clara separación de funciones, también parece que de alguna manera la Iglesia queda desamparada pues no es un ejército de santos los que toman cartas en el asunto, ni siquiera los caracteriza como ejércitos cristianos, sino que los engloba totalmente dentro de esta potencia aparte y externa (nuevamente, entendida en términos colectivos o de estructura) a la alianza de los elegidos, denominándola “poder terreno”.

Esto adquiere sentido en las siguientes oraciones donde afirma explícitamente que esto es así dado que dicho poder terreno se engloba dentro del cuerpo del Anticristo, funcionando como los pies del mismo, es decir, la fuerza abrumadora con la que pisotea a los siervos de Dios.

¹²⁵ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1094A “Si Filius Dei est, descendat nunc de cruce et credimus ei (Matth. XXVII) . Sed ipsius Domini sanguine vindictam expetente, exierunt duo ursi, Titus et Vespasianus, principes gentium, cum multitudine exercituum, post quadragesimum secundum annum Dominicae passionis, ipsamque Iudaicam gentem peremerunt. Sicut ergo ibi per ursum potestas terrena exprimitur, ita et hic. Tales quippe sunt in corpore Antichristi, qui pedibus saecularis potentiae conculcant pauperes, debiles, orphanos, et caeteros Dei servos. Leo quoque (ut diximus) quamvis sit fortissimus bestiarum, et ad nullius paveat occursum, tamen insidias tendit, cum praedam sibi praeripit. Cuius etiam rugitu omnes bestiae pavere dicuntur, et ideo non immerito per leonem Antichristus intelligitur: quia quosdam terroribus decipit, quosdam autem fraude.”

¹²⁶ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1057B.

El león actúa entonces igual que el Anticristo y sigue la misma lógica de funcionamiento que el Diablo atado: se esconde y embosca. Ahora bien, a continuación vuelve a utilizar el concepto de Anticristo como intercambiable con el del león, lo cual lleva a pensar que posiblemente no se refiere al primero como una persona en particular sino como una criatura compuesta, una estructura o colectivo de individuos que ejecutan los mandatos de su amo y señor. De esta forma, así como lo celestial tiene su contra cara terrenal, se puede interpretar que también tiene su contra cara demoniaca puesto que mediante la potencia secular las fuerzas del Diablo se encuentran de alguna forma “omnipresentes”, acechando en todos lados. Para ello utiliza tanto el terror que despierta su fuerza física y su capacidad destructiva mediante la violencia así como el fraude, es decir, el engaño, el falso milagro y las falsas señales con las que intenta emular al poder celestial y hacerse pasar por el mismo a fin de engañar las almas y atraer nuevos seguidores.

Inmediatamente a continuación profundiza esta última idea al realizar una aclaración sobre ella:

“Con el valor a través de la potencia secular: Con el engaño, a través de los signos de los milagros. De cómo que atraiga para él a aquellos que son abiertamente injustos, los tienta con el poder secular: Engaña también en verdad a los justos simulando la santidad de los signos.”¹²⁷

Se entiende en esta parte que el mismo método es utilizado para atraer a unos y engañar a otros. Valiéndose de lo que el cristianismo entiende por las debilidades de la carne los falsos milagros son interpretados por los injustos como un signo de poder mediante los cuales logra atraerlos a sus filas. Por otro lado, dichos signos también son utilizados para generar dudas, vacilaciones y cavilaciones entre los justos mediante las que se logra desmoronar las principales defensas espirituales que plantea Haimón: Total fé y una férrea disciplina. En este punto nos preguntamos si en el interior del sistema lógico creado por el monje de Auxerre puede trazarse alguna relación entre los inicuos y un

¹²⁷ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1094B “Virtute, per potentiam saecularem: fraude, per signa miraculorum. Ut eos enim qui aperte iniqui sunt, pertrahat, saecularem potentiam ostentat: Ut vero etiam iustos fallat, signis sanctitatem simulat.”

principio de herejía. Tanto el hecho de que haya una estructura institucional centralizada (la Iglesia imperial), así como que Haimón esté realizando un trabajo puntilloso de clasificación y categorización de sujetos a partir de caracterizaciones específicas nos marca la pauta de una intencionalidad explícita de separar “la paja del trigo”, poniendo por un lado a los fieles seguidores de Cristo y aquellos que conociéndolo lo rechazan y consciente o inconscientemente adoran falsos ídolos.

Dichos pensamientos continúan profundizándose un poco más adelante cuando caracteriza la lógica de construcción del poder llevada a cabo por la Bestia:

*“De esta forma, (ellos) adoraron al dragón, porque consideraron que la Bestia aquella no solo por riqueza y poderes sino también por sus manifestaciones y cualidades, era Cristo. En verdad era el Anticristo apoyado en los signos y virtudes. Podría ser despreciada si solo fuera apuntalada por la potencia secular y no las virtudes. Por el contrario, Ella debería ser despreciada si hiciera uso solamente de las virtudes simuladas y no también del poder secular. Pero cuando se ve apoyada con signos y poder secular, ¿Quién no dudaría no solo de entre los réprobos sino también de entre los elegidos? Los que la adoran dicen: ¿Quién es similar a la Bestia? Y en verdad dicen esos que adoran a esta Bestia, que no apareció ninguna similar a ella en el poder secular, ni en el engaño de los milagros en tiempos anteriores”.*¹²⁸

Aquí el autor explicita la idea de adoración (*adoraverunt*) a un falso ídolo, diciendo que la misma era posible no solo por su riqueza y poderes (elementos terrenales de la *saecularis potentia*) sino también por sus manifestaciones y cualidades que la hacen pasar por Cristo. Esta fusión entre ambas capacidades es lo que la hace única y le permite engañar, dándole un aire de poder magnánimo absoluto que le otorga un aura de verdad a su intento de hacerse pasar por la divinidad. La falta de una u otra sería catastrófico para los

¹²⁸ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1095B “In eo itaque draconem adoraverunt, quod bestiam illam, videlicet Antichristum, non solum divitiis et potentatibus, verum etiam electorum signis et virtutibus fultum, Christum esse putaverunt. Forsitan enim contemnenda esset, si solummodo potentia saeculari, et non virtutibus fulta esset. Rursum despicienda esset fortassis, si solum virtutibus simulatis et non etiam saeculari potentia usa fuisset. At cum signis et potentia videatur suffulta, quis non solum reproborum, verum etiam electorum non trepidet? Unde et adorantes dicunt: Quis similis bestiae? Et verum dicunt isti qui hanc bestiam adorant, quia neque in saeculari potentia, neque in miraculorum fraude in retroactis temporibus similis ei apparuit.”

planes de la Bestia puesto que le quitaría el poder de engañar, generando una fisura a partir de la cual sería despreciada y descubierta.

Sin embargo, para el autor esto no es lo que ocurre. La Bestia puede alimentarse de ambas fuentes de poder y legitimidad generando un manto de críticas sobre los elegidos, poniendo en duda su real poder y capacidad como representantes de Dios en la tierra. De aquí nuevamente que sea tan importante la necesidad no solo de tener fé sino también mantener la disciplina (como plantea Diebold¹²⁹ y cómo podemos ver constantemente en los fragmentos anteriormente analizados) con respecto a ella puesto que el Diablo engaña a través de los sentidos buscando poner en duda la legitimidad misma de Dios atacando a sus siervos en la tierra.

Aquí resalta nuevamente la idea del enorme poder terrenal, puesto que, al estar presente en carne y hueso siendo algo “tangible” puede expresarse de forma más “directa” y explícita, atrayendo a unos y engañando a otros. De allí el interrogante “¿Quién es similar a la Bestia?” seguida de la afirmación “no apareció ninguna similar a ella en el poder secular”. Fuerza y poderío militar, capacidad de crear e impartir justicia, carisma y promesas de riqueza como grandes movilizadores sociales, así como la emulación de virtudes y cualidades parecidas a las de Cristo conforman una estructura, una Bestia compuesta de muchos miembros capaz de disputarle espacio y legitimidad a la Iglesia, así como perseguirla. Frente a ello el esfuerzo de los monjes en cuidar, mantener y expandir el cristianismo no puede más que redoblarse puesto que son el ejército de los santos, entiéndase por ello empezar a disputar lugares que anteriormente les eran vedados, valiéndose siempre de la poderosa arma que implica la inamovible fé asegurada por una férrea disciplina materializada en las distintas reglas monacales. Su principal arma y fuente de legitimidad en este conflicto es entonces espiritual, de allí que sean tan importantes en un enfrentamiento que se caracteriza eminentemente de esa forma.

Sin embargo, a pesar de esta situación signada por un sentimiento de asedio en torno a los claustros Haimón sostiene que:

¹²⁹ Diebold W.J, “The New Testament and the Visual Arts in the Carolingian Era, with special reference to the *sapiens architectus* (I Cor. 3. 10)”, en *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (eds.) Chazelle C. y Van Name B.E, Medieval Church Studies, Brepols Publishers n.v, 2003. Pp. 147-48.

“Ciertamente, su boca está obstruida por miedo al pueblo fiel porque ahora a través de sus miembros no se atreve a blasfemar abiertamente. como decía el salmista: Está cerrada la boca de los que dicen iniquidades. Se dice que en un futuro abrirá su boca, se va a manifestar en potencia secular, cuando sea elevado precisamente a través del hombre condenado se enfrente a Dios y la Iglesia, se atreverá a blasfemar ese nombre públicamente, aquellos naturalmente, ciertamente como Paulo dice: A causa de quien Dios lo exaltó a aquél, etc.”¹³⁰

En las primeras líneas hace una clara referencia a la guerra oculta cuando afirma que “no se atreve a blasfemar abiertamente”. De ello puede inferirse que utiliza al engaño, el fraude y la emulación de cualidades que no le son propias y naturales como herramientas primigenias para llevar a cabo sus planes, medios a través de los cuales logra confundir, cooptar y ponerle trampas al “pueblo fiel” que a modo de emboscadas tienden a diezmarlo y debilitarlo. Sin embargo, cuando llegue el momento del Apocalipsis la Bestia entendida como una entidad compuesta de muchas partes “abrirá su boca” y manifestándose en y mediante el poder secular llevará a cabo una nueva persecución.

De este fragmento resalta el ataque explícito y directo al poder secular, en el que se describe el accionar fraudulento y engañoso del mismo, así como la revelación de su verdadera cara en el futuro, donde el autor da por hecho que la alianza entre este y la Iglesia se romperá dada la naturaleza maligna, blasfema e idólatra (¿hereje?) del primero, así como su sed de poder que lo lleva a ser un *membrum* de la Bestia.¹³¹

La suma de estos fragmentos puede entenderse como una clara desautorización y puesta en duda de cualquier legitimidad nacida de una autoridad terrenal: Reyes, príncipes, magnates e incluso los obispos y sus subalternos son puestos en duda y colocados por fuera de los elegidos, puesto que actúan secretamente contra ellos. De esta forma para Haimón los monjes pasarían a ser los depositarios de la autoridad divina en la tierra y por tanto

¹³⁰ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1096B “Vel certe, quia nunc per membra sua metu fidelis populi aperte non praesumens blasphemare, os suum obstruitur, Psalmista dicente: Obstructum est os loquentium iniquitatem (Ps. LXII) . In futuro os aperire dicitur, quando per ipsum hominem damnatum saeculari potentia contra Deum et Ecclesiam elevatus, publice ausus fuerit blasphemare nomen eius, illum scilicet, de quo Paulus dicit: Propter quod et Deus exaltavit illum, etc.”

¹³¹ Recordemos que esta conflictividad entre poderes no desaparece con el tiempo sino que por el contrario, se desarrolla e incorpora nuevos matices, llegando a la excomulgación de nobles y reyes en el S.XI: Florian Mazel, *Féodalités 888-1180*, París, Belin, 2010, cap. IV, pp. 235-297. Traducción de Alfonso Hernández.

puede intuirse que también la mejor guía para el cristianismo pues recordemos, ellos fueron “rectamente nombrados ejércitos” por Dios en un contexto de guerra contra las fuerzas diabólicas. Guerra en la que no parece que los elegidos estén llevando la delantera puesto que se ven asediados, emboscados y engañados constantemente. En dicha situación ¿Quién mejor para liderar al cristianismo que sus mejores y más fieles guerreros, armados con las mejores de las armas puesto que estas son provistas por el mismo Dios?

Por último, nos parece necesario destacar un elemento que se hace presente como una nueva característica de esta guerra que entendemos es implícitamente caracterizada como justa, pues es la única que merece ser luchada, quedando todo otro enfrentamiento bélico directamente subordinado y comprendido a través de ella: No es la Iglesia la que sale a buscar el conflicto ni tampoco ella tiene la posibilidad de evitarlo. Es una guerra impuesta y obligada por el enemigo, frente al cual no hay posibilidades de diálogo, persuasión y mucho menos conversión, puesto que ellos eligieron por propia voluntad ir contra Dios e intentar destruir su orden. Frente a esta situación la guerra se torna justa porque no es en absoluto querida o deseada, sino que es más bien algo inevitable, está predicha y es parte del futuro revelado, no se puede escapar de ella ni buscar caminos alternativos, es una obligación. Los monjes se distinguen así del resto de las autoridades y se legitiman: Ellos no buscaron nada, sino que frente a lo inevitable de la situación y obligados por su rol de elegidos por Dios, por su vocación de servir, por ser los más aptos y porque conforman el ejército de los santos tienen el mandato de hacerle frente al enemigo. A diferencia de los inicuos, para Haimón el monacato carece de cualquier motivación externa por fuera de servir a Dios y mediante él al cristianismo, no cargan con intereses mundanos ni sed de poder y por ello se consolida tanto la concepción de librar una guerra “justa”, así como la licitud de su rol de liderazgo en ella. Esta característica es a nuestro criterio fundamental para comprender la conceptualización que realiza el monje de Auxerre y la licitud del conflicto, así como el lugar que reclama.

En otras palabras, la disputa de espacios contra el clero secular y las autoridades laicas así como la puesta en duda de su autoridad no nace por iniciativa monacal producto de sus ansias de poder, sino que se ven “forzados” a ella por el contexto, la necesidad de defender al cristianismo y ante todo por su función en el plan salvífico dentro de la

concepción cristiana de la Historia, en la que ésta es entendida en última instancia como Historia de la salvación. Este argumento resulta fundamental dado que de otra manera nada los diferenciaría de la Bestia a la que dicen combatir.

Milites Christi

Sin embargo, recordemos que Haimón comparte una clasificación de la guerra similar a la de Rábano Mauro, donde esta se divide en distintos planos o “escenarios”. De esta forma, acorde con su cosmovisión el conflicto bélico también funciona como un fenómeno compuesto. Dentro de esta lógica si bien los elegidos cuentan con los mejores de ellos para combatir en los planos espiritual e intelectual (los monjes) hasta ahora no encontramos nada respecto al plano estrictamente terrenal. Si bien este último es auxiliar de los otros puesto que es el más inmanente y la fé cristiana plantea una clara supremacía de lo trascendental y eterno, no deja de ser importante: En la lógica social tripartita de Haimón si bien hay distintas responsabilidades que plantean diferentes grados de importancia no se menosprecia ninguna función, puesto que cada una tiene su razón de ser y por ende una importancia intrínseca que no puede ser desvalorizada.

Entonces, el plano terrenal por más que sea el menos relevante no deja de ser un plano de la guerra y por tanto se le debe prestar la atención que merece, especialmente si tenemos en cuenta que es uno en el que aparentemente la Bestia tiene especial fuerza e influencia, expresada principalmente a través del poder secular y contando por ello con dos herramientas capitales: Cargos, es decir, autoridades laicas con la función de ser los *príncipes gentium*. A través de dicha función se les habilita la segunda herramienta capital, que no es otra que la de contar con una abrumadora cantidad de *multitudine exercituum*.

Esto nos plantea una clara asimetría de condiciones materiales y de disponibilidad de recursos para trabar combate contra la Bestia. Frente a esta situación y puesto que ya sabemos sobre la licitud de librar esta guerra en todos sus planos, nos interrogamos sobre como concibe Haimón el enfrentamiento en este plano, sobre quienes recaerá la necesidad de derramar la sangre de los enemigos y bajo que términos.

Para ello consideramos necesario reconstruir un poco el contexto de las ideas con respecto a este problema en la época de nuestro autor. Anteriormente ya trabajamos las concepciones desarrolladas por San Agustín, Isidoro de Sevilla y Rábano Mauro, a ello le sumamos lo planteado por Alberi sobre Alcuino y la teoría de las dos espadas: La autora

comienza su trabajo a partir de una correspondencia entre la corte de Carlomagno y dicho monje respecto a una aparente contradicción en los dichos de Jesús respecto a comprar una espada y luego condenar su uso. Frente a ello, Alcuino desarrolla su tesis sobre las dos espadas en la cual una representa la espada material mediante la que se protege a la Iglesia de los paganos y la espada de la predicación para combatir las herejías. Alcuino entonces armoniza la tensión entre el poder terrenal y el celestial al afirmar que Carlomagno posee las dos, pero a su vez aclara que “comprar” esta última, que no es otra que la palabra de Dios, requiere del noble abstención total con respecto a ejercer su poder de gobierno para satisfacer deseos mundanos como el honor personal, la riqueza o el placer físico (¿frenar a la bestia?). Luego realiza una metáfora militar en la que tanto emperador como nobles, para ser un laico que compone las filas de los *milites Christi* deben disciplinar su cuerpo y alma al servicio de Cristo, de modo tal que su conducta sea una forma de predicación y a través de ello ambas espadas terminen convirtiéndose en una.¹³²

Si bien la exégesis de Alcuino no dice mucho respecto al rol de los monjes en este tipo de conflictos nos plantea dos precedentes de vital importancia: El primero es que se vuelve posible empuñar ambas espadas, ya que de hacerlo correctamente se transforman en una. El segundo y más importante aún, es que los laicos pueden formar parte de los *milites Christi*, es decir, ejercer la profesión de soldados encuadrados dentro de parámetros estrictamente religiosos. No solo se vuelve lícito en algunas situaciones que hagan uso de las armas y la violencia sino que también pueden hacerlo encuadrados dentro de una institucionalidad conceptual sacra (el soldado de Cristo).

Complementando esta idea desde una perspectiva más fáctica J. Nelson plantea que los contingentes eclesiásticos forman una parte muy importante de los ejércitos carolingios, donde la *militia ecclesiae* es vital para la prestación de servicios de guerra en cada reino. Estos *homines ecclesiae* eran o bien vasallos de tierras pertenecientes a la Iglesia o bien *casati*, es decir, aquellos dotados con casa, tierra y la posibilidad de casarse libremente, pero servían bajo comando directo de la autoridad eclesiástica local. Estos *casati* funcionaban como una guardia personal debiendo estar pertrechados y preparados para

¹³² M. Alberi, “The Sword Which Yoy Hold in Your Hand: Alcuin’s Exegesis of the Two Swords and the Lay Miles Christi”, en *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, ed. Celia Chazelle y Burton Van Name Edwards. Pp. 117-131

movilizarse militarmente, tarea para la que no solo dependían de sus ingresos sino de las dos quintas partes de los ingresos del señor eclesiástico local, suma para nada despreciable. Si bien la autora no duda de la importancia de los vasallos y las tenentes de tierras para conformar los grandes ejércitos de la época plantea que probablemente este núcleo de hombres sea la clave del sistema militar imperante en el S.IX, puesto que significarían un cuerpo de soldados de tiempo completo, “profesionales” disponibles para movilizaciones rápidas, brindando de una interesante capacidad a los eclesiásticos. La autora basándose en la información proporcionada por las fuentes de Hincmar plantea que mediante esta práctica era común que los hombres de Iglesia se movilizaran con guardias de entre veinte a doscientos *casati (armata manu)* y que el uso de estos era común en por ejemplo la defensa de las tierras frente a las invasiones vikingas. Esto no es un dato menor puesto que también nos habla de un desarrollo económico capaz de permitir la absorción y el mantenimiento de estas fuerzas.¹³³

Posteriormente J. Nelson plantea que para Hincmar las fuerzas militares de la Iglesia eran consideradas un servicio público a mediados del S.IX en el oeste de Francia, componiendo un “Estado” que provee paz y orden a sus súbditos, es decir, la Iglesia era capaz de empuñar las dos espadas. Para el monje medieval esto no iba en absoluto en contra del gobernante carolingio sino que, por el contrario, lo complementaba y apoyaba ya no solo desde el rezo sino también mediante los esfuerzos militares que se veían justificados dado el incremento de la violencia y por su carácter “defensivo”.¹³⁴

En el libro de J. Nelson nos encontramos entonces no solo con una situación fáctica donde fuerzas militares “profesionales” y permanentes están en manos de la Iglesia, sino que estas a su vez son justificadas dentro de una lógica de Guerra Justa en el sentido técnico del término y bajo un carácter defensivo, frente a un aumento de violencia y la incapacidad del imperio para frenarla por sí mismo. En ese contexto estas fuerzas se justifican ya que ayudan a sostener lo que queda de la estructura imperial, pero en particular las tierras de los magnates eclesiásticos locales ayudando a brindar paz y orden. De esta

¹³³ J. L. Nelson, “The Church’s military service in the ninth century: A contemporary comparative review?”, en *Politics and ritual in early Medieval Europe*, The Hambledon Press, Londres, 1986, pp. 117-129.

¹³⁴ Ibidem, pp. 129-132.

forma, las dos espadas planteadas anteriormente por Alcuino se hacen presentes en los escritos de Hincmar, pero ambas en manos de la Iglesia y con una justificación legal detrás.

Vemos entonces que el uso de fuerzas militares permanentes por parte de la Iglesia Imperial no solo es algo corriente a mediados del S.IX, sino que también se practican variadas justificaciones respecto a ellas. Ya no son obispos o abades llamando a sus vasallos y siervos para el combate, ahora también administran y comandan fuerzas “profesionales” o de tiempo completo. Dada esta situación contemporánea a la vida del monje de Auxerre cabe preguntarse ¿Cómo se posiciona Haimón frente a esta situación? En primer lugar, afirmando que:

*“Así se dice: No quieran exigir descansar dentro de la guerra vital del presente contra las tentaciones enemigas mientras sean manifiestas o sean ocultas, armen a sus soldados con los diez mandamientos.”*¹³⁵

En este primer fragmento donde se ve una clara influencia de Gregorio Magno (*in bello vitae presentis*), vuelve a dar cuenta de que se está librando una guerra en su tiempo contra las fuerzas de la Bestia, describiendo dicho conflicto con algunas de sus principales características entre las que están presentes las tentaciones del Diablo tanto de forma explícita u oculta a fin de obtener botín para sí, confundiendo a los santos y atrayendo para sí a los inicuos. Sin embargo, le agrega un nuevo elemento descriptivo a través del cual hace dos llamamientos: Esta guerra eminentemente espiritual es una guerra vital, es decir, una especie de “guerra total” de la que depende la comunidad cristiana en la tierra. De allí que en primer lugar llame a no descansar, y después a armar a los soldados con los diez mandamientos. Es decir, está proponiendo redoblar los esfuerzos puesto que ya no se limita a trabajar sobre los monjes sino a trabajar sobre los hombres de armas, proponiendo además armarlos espiritualmente de forma que, en términos de Alcuino, terminen empuñando las dos espadas haciéndola una, formar hombres que efectivamente realicen tareas militares encuadrados en un marco normativo e institucional religioso guiándose por una serie de valores y normas específicas. En otras palabras, disciplinar y ordenar la violencia.

¹³⁵ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 0971A “Acsi dicatur: Nolite quaerere in bello vitae praesentis requiem, quandiu contra tentamenta inimici sive aperta, sive occulta, decem praeceptis tanquam milites armamini”.

Posteriormente dice:

*“Y así los príncipes de este siglo donde el ímpetu de la guerra es más fuerte colocan delante a los soldados más fuertes.”*¹³⁶

Dicha afirmación puede interpretarse como la necesidad de emular esa forma de proceder y colocar en cada frente de batalla particular a las personas mejor preparadas para ello, entiéndase tanto a los monjes en los planos espiritual e intelectual como también a la necesidad de colocar a soldados de Cristo en el frente terrenal, especialmente si lo ponemos en relación con el próximo fragmento:

*“Como si en efecto enviara contra los elegidos una muchedumbre inmensa de los que pelean, mientras los golpea a través de la potencia temporal.”*¹³⁷

Esta frase nos parece particularmente interesante puesto que da cuenta de la capacidad de movilización que posee el Diablo con la que es capaz de avasallar la alianza de los elegidos a la vez que los golpea mediante la potencia secular. Creemos que trata de resaltar esta superioridad numérica al utilizar la palabra *globum*, muy poco usual para caracterizar la idea de una gran cantidad, motivo por el cual sostenemos que está buscando enfatizar dicha idea. Frente a esta situación se vuelve evidente la necesidad de contar con un mal necesario, una fuerza militar capaz de hacerle frente a los inicuos en este plano. Fuerza militar que como vimos en los textos de J. Nelson y M. Alberi ya se encontraba de facto a disposición de la Iglesia Imperial e inclusive circulaban algunas legitimaciones al respecto.

Sin embargo, hasta aquí nos encontramos con alusiones indirectas o interpretaciones historiográficas que podemos realizar a partir del resto de su comentario y el contexto en el cual se encontraba, lo cual nos lleva a la necesidad de preguntarnos si hace alguna mención directa sobre la licitud de que la Iglesia Imperial cuente con hombres armados a su interior, puesto que de lo contrario el análisis anterior no pasaría de una hipótesis.

¹³⁶ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1062C “Sic et huius saeculi principes, ubi fortior est impetus belli, fortissimos milites praeparant.”

¹³⁷ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1136A “Quasi enim unum bellantium globum contra electos emittit, dum eos per temporalem potentiam affligit.”

Dicha mención aparece, y expresada de una forma muy particular y propia de Haimón, la hace mediante una partición y clasificación social al afirmar que:

*“En ese lugar, las cualidades diversas de los hombres se comprenden convergidas hacia Cristo: Hay reyes en la Iglesia, también hay tribunos, o sea, los condes y demás príncipes nobles, hay hombres muy guerreros convertidos a Cristo.”*¹³⁸

En primer lugar, cabe aclarar que en el párrafo al que pertenece este fragmento el autor se está refiriendo al Apocalipsis 19:18, dado que comienza diciendo *“Ut manducetis carnes”*. Esto es importante porque si bien anteriormente abordamos la idea de carne como debilidad, nos centramos en analizar a los otros enemigos del cristianismo: El mundo y el Diablo. Es decir que para lograr una interpretación acertada de este fragmento debemos tener en mente que Haimón está analizando con detalle la carne como el tercer gran enemigo del cuerpo cristiano.

Adentrándonos en el fragmento, lo primero que resulta llamativo es la cantidad de veces que repite el verbo *sunt* y la posición que ocupa en el escrito. Dicho verbo está ubicado siempre antes de cada nominativo, es decir, de cada núcleo del sujeto de la oración, separándolos unos de otros. Esto cambia el significante de los núcleos verbales, adquiriendo la forma de “hay” y mediante ello el autor logra que la frase tome el sentido de realizar una tripartición del “estrato guerrero”: Los “reyes”, que no requieren mayor presentación puesto que estamos situados en una época donde hay tres reyes francos, los tribunos, sobre los que el autor aclara que son los condes y demás príncipes nobles, y por último el resto de los hombres guerreros. Esto parece tener lógica puesto que al comienzo del párrafo el autor los entiende como tres carnes distintas: *“carnes regum et carnes tribunorum et carnes fortium”*.¹³⁹

Esto nos indica que probablemente para Haimón de Auxerre la presencia de hombres de armas en el interior de la comunidad cristiana no solo es lícita sino necesaria siempre y cuando sus cualidades converjan hacia Cristo, es decir, que en términos de

¹³⁸ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1178C “Quo in loco diversae hominum qualitates ad Christum convertentium comprehenduntur: Sunt quippe in Ecclesia reges, sunt et tribuni, id est comites et caeteri principes nobiliores, sunt fortes viri bellicosissimi ad Christum conversi.”

¹³⁹ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1178B “Ut manducetis carnes regum et carnes tribunorum et carnes fortium”

Alcuino sean capaces de empuñar ambas espadas y transformarlas en una apeándose estrictamente a la fé, los mandamientos y una férrea disciplina. Esta idea se refuerza puesto que en el mismo párrafo dice “*Neque enim aut animae sine corporibus ingressae sunt in Aegyptum, aut caro sine animabus Filium Dei videre poterit, sed carnis vel animae nomine totus homo intelligitur, id est a parte totum*”, es decir “ así como las almas no entraron a Egipto sin los cuerpos, la carne sin el alma no podrá ver al hijo de Dios, todo hombre se entiende bajo el nombre de carne y alma, esto es la parte por el todo.”¹⁴⁰

A continuación realiza una comparación negativa, es decir, describe al estrato guerrero que está dentro de la comunidad cristiana en términos de lo que no deben ser. Refiriéndose a la *carnes equorum* (carne de caballo), afirma que “*Per equos autem hi designantur, qui prius erant voluptuosi et luxuria coinquinati, de quibus propheta dicit: Equi emissarii facti sunt insanientes in feminas*”, es decir, una descripción completamente negativa en términos contrarios a los del “buen cristiano” y muy cercana al ideario de la Bestia o una animalidad incontrolada, pues los describe como los que primero están contaminados por la voluptuosidad y la lujuria, insaciables en lo que refiere a mujeres.¹⁴¹

Esta comparación negativa en términos de lo que no deben ser, pues de lo contrario pasarían a formar parte de la *carnes equorum*, nos lleva a preguntarnos si el autor no está dando un paso más al concebir un estrato guerrero domesticado o encauzado en el interior de una serie de valores y normas que si bien no llegan a ser reglas monacales, se le asemejan en tanto plantean una disciplina férrea en lo que refiere al cuidado de los placeres de la carne, el apego a la fé y los mandamientos a fin de calificar como dignos de ver a Cristo. Consideramos que esto es una clave de lectura fundamental para explicar cómo Haimón puede sospechar tanto del poder secular, pero a la vez, aceptar su presencia dentro de la Iglesia. Sobre ello resulta particularmente interesante el uso diferenciado que hace en todo el párrafo de *corpus* y *caro*, ambas palabras usadas para significar cuerpo, pero la primera dentro de una concepción compuesta en la que no se entiende solo como un conjunto de carne sino que necesita de otros elementos, y la otra como una cosa en sí misma, es decir, compuesta exclusivamente por carne. Estos interrogantes no nos parecen en absoluto menores puesto que las contradicciones que plantea el problema en torno a la

¹⁴⁰ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1178C

¹⁴¹ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1178D

relación monjes-guerra terminará produciendo varios siglos después a los monjes guerreros encuadrados en órdenes religiosas.

Volviendo a la idea original del párrafo anterior respecto de la domesticación del estrato guerrero, el ámbito de circulación de ideas por el que se mueven los escritos de Haimón resulta revelador puesto que no está escribiendo para un público laico, sino que por el contrario lo hace como maestro especializado en la exégesis bíblica en un ámbito exclusivamente eclesial y probablemente en su gran mayoría monacal. Es decir, le está enseñando a otros monjes que se convertirán eventualmente en futuros abades, arzobispos, consejeros y personal de relevancia en general para la estructura de poder imperial como deben entender la partición social y que tipo de características y virtudes deben alentar o castigar. De esta forma no solo está creando una ideología cristiana y monástica, sino que a la vez la está ampliando.

Lo dicho anteriormente nos introduce a lo que consideramos más interesante y revelador de este fragmento: Haimón tiene muy en claro el orden sociológico que lo rodea, mediante la acción de pensar el mundo a través de su vida, la tradición y el lugar que ocupa como monje en un contexto determinado realiza una lectura interpretativa sobre lo que tiene socialmente al interior de la iglesia. Esta capacidad de lectura es lo que le permite realizar sus constantes clasificaciones societales, ordenando el mundo a partir de ellas. En estos términos entiende por ejemplo que en el interior de lo que considera como tribunos hay una subdivisión entre condes y el resto de los príncipes nobles. Pero más importante aún, ubica a los *viri bellicosissimi* de forma natural dentro de la elite. Estos no son otros que los séquitos de guerreros mantenidos por los distintos magnates, incluyendo los *armata manu* de los que habla J. Nelson al referirse a los grupos armados mantenidos por los hombres de Iglesia. Hecho de importancia dado que estas personas claves para el sistema militar no son entendidos como plebeyos o “inferiores” sino que son reconocidos como una “pequeña nobleza” y dentro del esquema de Haimón todo aquel laico que no forme parte de uno de estos estratos es considerado débil, indistintamente de si es campesino, comerciante, artesano, etc.

Conclusiones y reflexiones finales

A lo largo del recorrido realizado en el presente trabajo nos guiamos bajo el interrogante de cómo interpretaban a la guerra los monjes, especialmente Haimón de Auxerre. Para ello utilizamos como observable principal su Comentario al Apocalipsis y lo intentamos poner en relación constantemente con su contexto y el desarrollo teórico de otros hombres de Iglesia, incluyendo varios contemporáneos a él. De ello podemos extraer una serie de nociones y conclusiones relacionadas al ejercicio del poder y el armado social en torno al conflicto bélico, puesto que en primer lugar nuestro monje se piensa librando uno. Sin embargo este no es entendido como uno más dentro de los anales de la historia sino que ocupa un lugar especial en el desarrollo teológico: Es la única guerra que importa debido a su naturaleza eminentemente espiritual, mediante la que se busca encontrar y preparar a los santos en la tierra a través de la difusión del cristianismo y su consolidación con el propósito de enfrentar a las fuerzas demoniacas. De esta forma adquiere una caracterización de guerra vital y “total” mediante la que implícitamente se la entiende como un conflicto justo y lícito puesto que ante todo se está “reaccionando” frente a la agresión de la Bestia, es decir, no fue buscado ni iniciado por los santos. Al respecto, el concepto de “persecución” parece ocupar un lugar principal en la caracterización de este enfrentamiento como lícito, puesto que no solo se relaciona con la ruptura de los sellos en el comentario bíblico sino que también representa el avance de la fuerza abrumadora de la Bestia sobre la alianza de los elegidos.

Frente a esta situación entiende que los santos se conforman en un ejército rectamente nombrado por Dios, compuesto principalmente por monjes que habitan “los campamentos militares”, es decir, abadías y monasterios, puesto que “los campamentos militares sirven justamente para preparar a los hombres para la guerra”. A partir de aquí desarrolla una argumentación en la que busca desprestigiar a las elites que administran los principales resortes de poder (tanto laicas como eclesiásticas) por su comportamiento impío y corrupto, situando a los monjes como los más capaces para guiar a la comunidad cristiana en este contexto. Aquí resulta particularmente interesante el rol profético que parece ocupar Haimón, siendo una clave fundamental de lectura puesto que utiliza dicho símbolo y

autoridad para representar de forma clara que es exactamente lo que reclama y como entiende precisamente a las otras elites, jugando con los tiempos históricos y haciendo referencias al pasado bíblico, fuente utilizada constantemente para revelar el futuro, estirando el presente hacia ambos lados.

En este armado resulta particularmente interesante la concepción que el monje de Auxerre desarrolla en torno al poder secular, situándolo directamente como un *membrum* de la Bestia y presentando un desencanto casi total hacia dicho poder por más que en su contexto histórico la Iglesia de la que él forma parte se encuentra fuertemente ligada al mismo. Dada esta situación cabe preguntarse si no sería mejor usar el término “atada” para describir dicha relación entre Iglesia e Imperio desde la perspectiva de Haimón, más en sintonía con su imaginario.

Sin embargo, a pesar de situar a la potencia secular del lado de la Bestia también sitúa a sus individuos dentro de la iglesia (reyes, “tribunos”, hombres guerreros en general). Este punto resulta crucial puesto que hace una distinción entre sujeto (personas con cargos) y estructura (poder secular), planteando que estos también pueden formar parte de la alianza de los elegidos en tanto puedan armonizar su cuerpo con su alma, es decir, no solo aceptar el cristianismo sino también abrazarlo y a partir de ello domesticar su comportamiento, controlando sus intereses y deseos egoístas e impíos. Es decir, a pesar de descontar al poder secular como parte de la Bestia no se da por vencido con los individuos y deja la puerta abierta para su salvación en concordancia con las creencias cristianas. De esta forma Haimón justifica el ejercicio de las armas siempre y cuando se guíe por un severo apego al comportamiento y las creencias cristianas, creando un marco de acción específico que de alguna manera es controlado por la Iglesia. También resuelve la aparente contradicción entre pensar al poder secular como algo maligno y crear un orden social cristiano que incluye a estos individuos, acción en la que resalta la lúcida lectura del contexto social que realiza, abriendo mediante ello el interrogante sobre qué y cuanta participación tenía en el contexto en el cual se encontraba inserto.

Como dijimos a lo largo del trabajo, si bien esta guerra es eminentemente espiritual sigue conservando su plano terrenal que a modo de auxiliar complementa a la primera. Puesto que Haimón parece resolver la contradicción entre pensar al poder secular como

parte de la Bestia pero a su vez aceptar a los individuos con cargos y a los guerreros dentro de un orden social que él mismo describe, justificando el ejercicio de las armas en términos estrictamente cristianos, nos preguntamos por qué el monje de Auxerre no utiliza en ningún momento el término técnico de “Guerra Justa”, dado que implícitamente caracteriza a dicho conflicto armado como uno lícito y justo a la vez que resuelve la utilización de la violencia por parte de los cristianos. En la actualidad es difícil dudar acerca de que Haimón haya leído a Isidoro de Sevilla y *De civitate Dei*, por tanto estaba en pleno conocimiento de dicho concepto y resulta una gran incógnita que lo omita completamente de sus escritos, siendo que otros contemporáneos a él no dudan en aludir directa o indirectamente a él. ¿Lo asusta dicho término técnico? Nuevamente el concepto de “persecución” y su constante uso nos puede ser de utilidad para aclarar un poco la situación. Si bien algunos autores dudan sobre la importancia que este pudo ocupar en los escritos de los exégetas medievales dada la lejanía de las persecuciones romanas,¹⁴² quizás este fue tenido en especial consideración para Haimón, alimentando la cicatriz del trauma cristiano y avivando ciertos temores. La guerra es un concepto eminentemente relacionado con el poder secular, y quizás agregarle la caracterización de “justa” sea para nuestro autor darle legitimidad a una acción que la Iglesia no controla, especialmente en el contexto en que está inserto donde muchos monjes famosos ven con malos ojos las “guerras civiles” que desembocaron en eventos como el de Fontenoy, enfrentamientos que según los victoriosos fueron “voluntad divina”. Probablemente Haimón no quiere darles esa herramienta argumentativa o abrir la puerta a su utilización, herramienta que inclusive podría utilizarse para justificar la futura persecución. Utilizarla podría significar tomar bando por una de las partes y sería contradictorio con su armado conceptual en el cual solo hay una guerra que importa.

Otro fuerte interrogante que se nos genera dada la caracterización que realiza de los monjes y de los guerreros enmarcados dentro de la comunidad cristiana es si Haimón pensaba en la existencia de un guerrero justo. Sobre ello consideramos que el cuerpo compuesto por la serie fragmentos analizados en el capítulo anterior¹⁴³ es una fuente en extremo valiosa puesto que en ella se describe con relativa precisión un orden social medieval mucho antes del año mil, especialmente si lo ponemos en relación con el cuerpo

¹⁴² D. W. Lumsden, *And then the end will come, Early Latin Christian Interpretations of the Opening of the Seven Seals*, Garland Publishing, New York and London, 2001, pp. 15-29.

¹⁴³ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1178B, 1178C y 1178D.

de fragmentos analizados en el capítulo “La revelación de Haimón”¹⁴⁴ donde pone en funcionamiento sus particiones sociales en la batalla final de la cristiandad. Profundizar el análisis de las ideas volcadas en dicha fuente permitiría abrir nuevas líneas de investigación, cuyo potencial para esclarecer este periodo resulta cuanto menos considerable.

¹⁴⁴ Haimón de Auxerre, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, col. 1179B, 1179C y 1179D.

BIBLIOGRAFÍA.

Fuentes.

Biblia sacra Iuxta Latinam vulgatam versionem, edición preparada por los monjes de la abadía de San Jerónimo, Roma, Vatican, 18 fascículos, 1926-1994.

Bibliorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria, Venecia, 1603.

Crónica de Alfonso III, en Ubieto Arteta A., Anubar, Valencia, 1993. P.4.

HAIMÓN DE AUXERRE, *Expositio in Apocalypsin*, PL 117, cols. 970D-1178D.

HAIMÓN DE AUXERRE, *In divi Pauli epostolas expositio*, PL 117, cols. 360, 938 (col. 524).

ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, ed. Wallace Lindsay, Oxford, 1911, libro XVIII, cap. I. 2-4.

NITARDO, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, Philippe LAUER (ed.), Paris, Champion, 1926.

RABANO MAURO, *Commentaria in libros Machabaeorum*, PL 109, col. 1255A.

RABANO MAURO, *De procincturomanaemilitiae*, ed. Dümmler, E., *ZeitschriftfürdeutschesAlttertum* 15 (1872), pp. 443-451.

RABANO MAURO, *Martyrologium*, PL 110, col. 1171A.

Bibliografía secundaria.

Mary ALBERI, “The Sword Which Yoy Hold in Your Hand: Alcuin’s Exegesis of the Two Swords and the Lay Miles Christi”, en *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, ed. Celia Chazelle y Burton Van Name Edwards. Pp. 117-131.

David BRAKKE, “Demons and the Making of the Monk”, *Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, 2006.

Peter BROWN, “El primer milenio de la cristiandad occidental”. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 188-272.

Jhon C. CAVADINI, “A Carolingian Hilary”, *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (eds.) Chazelle C. y Van Name B.E, Medieval Church Studies, Brepols Publishers n.v, 2003. Pp. 133-134

H. CHADWICK, “Christian Doctrine”, en *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450* (ed. Burns J.H.), Cambridge University Press, 2008, pp. 11-15.

Celia CHAZELLE y Burton VAN NAME EDWARDS, “The Study of the Bible in the Carolingian Era” en *Medieval Church Studies*, Brepols Publishers n.v, Bélgica, 2003, pp. 9-12.

Martin A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004, pp. 112-113.

John J. CONTRENI, “Carolingian Biblical culture”, en *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the promotion of Eriugan Studies*, Gerd Van Riel, Carlos Steel, James Mc Evoy (eds.), Leuven University Press, 1996, p. 7.

IDEM, “Carolingian Biblical studies”, en Uta-Renate Blumenthal (ed.) *Carolingian Essays* Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington, 1983, pp. 85-87.

IDEM, “Carolingian Biblical culture” ..., pp. 1-3; en *Making sense of the Bible*, Guy LOBRICHON, *CHCh*, pp. 531-532.

Miriam CZOCK, “Creating futures through the lens of revelation in the rhetoric of Carolingian reform ca. 750 to ca. 900”, en Matthew Gabriele y James T. Palmer (eds.), *Apocalypse and reform from late antiquity to the middle ages*, Routledge, 2018. P. 102

Mayke DE JONG, “Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840” en *The penitential State*, Cambridge University Press, 2009.

IDEM, “Carolingian monasticism: the power of prayer”, en Rosamond McKitterick, (ed.) *The New Cambridge Medieval History II, c. 700-c. 900*, Cambridge University Press, 1995, pp. 622-653; EAD, “Monastic prisoners or opting out? Political coercion and honour in the frankish kingdoms”, en Mayke de Jong, Frans Theuws, Carine Van Rhijn, *Topographies of Power...*, pp. 299-301.

IDEM, “Carolingian monasticism: the power of prayer”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. IV, Cambridge University Press, 2008, Pp. 627-629.

IDEM, ‘Carolingian Discourse and the Biblical Past: Hraban, Dhuoda and Radbert’, en *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, ed. Clemens Gantner, *Rhetoric of Carolingian reform ca. 750 to ca. 900 113*, Rosamond McKitterick, Sven Meeder, Cambridge University Press, 2015, 87–102.

IDEM, *The Penitential State*, Cambridge University Press, 2009, pp. 38-39

IDEM, “Monastic prisoners or opting out? Political, coercion, and honour in the frankish kingdoms”, en *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Frans Theuws, Mayke B. de Jong, Carine Van Rhijn, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 291-328.

William J. DIEBOLD, “The New Testament and the Visual Arts in the Carolingian Era, with special reference to the *sapiens architectus* (I Cor. 3. 10)”, en *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (eds.) Chazelle C. y Van Name B.E, Medieval Church Studies, Brepols Publishers n.v, 2003. Pp. 147-48.

Bruno DUMÉZIL, *Servir al estado bárbaro: del funcionariado antiguo a la nobleza medieval (siglos IV-IX)*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2017

Jean FLORI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Granada, Trotta, 2003. Pp. 262-263.

Paul FOURACRE, “Francia in the seventh century”, en Paul Fouracre (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, Cap. XIV, Cambridge University Press, 2008

IDEM, “Francia in the seventh century”, en Paul Fouracre (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, Cap. XIV, Cambridge University Press, 2008, p. 381.

IDEM, “Frankish Gaul to 814”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. III, Cambridge University Press, 2008

IDEM, *The age of Charles Martel*, Routledge, 2013.

François L. GANSHOF, “Zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Vertrages von Verdun (843)”, *DA* 12 (1956), pp. 313-30.

Hans Wener GOETZ, “Social and military institutions”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. XVII, Cambridge University Press, 2008, pp. 451-481

Michael GORMAN, “Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne”, *RB* 107 (1997), pp. 58-60.

Anita GUERREAU-JALABERT, “La ‘Renaissance carolingienne’: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales”, *BEC* 139 (1981), pp. 5-35.

Anne-Marie HELVETIUS, Michel KAPLAN, “Asceticism and its institutions”, en *CHCh*, pp. 290-298.

Alfonso HERNÁNDEZ, *Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta oseas de Haimón de Auxerre*. Université Paris I-Sorbonne y Universidad de Buenos Aires, 2009

IDEM, *Exégesis y utilización de la figura de Melquisedec en los comentarios bíblicos de Haimón de Auxerre*, pp. 293-294.

IDEM, “Guerra y guerra justa en los escritos de Rábano Mauro”, en *Meridies, Estudios de historia y patrimonio de la Edad Media* nº 11, 2020. Pp. 2-3.

IDEM, *Los límites de los conceptos “Agustinismo político” y “Gelasianismo” para el estudio de las ideas acerca del poder y la sociedad en la Alta Edad Media*, *Revista Signum*, 2010, vol. 11, N. 1.

IDEM, “Predestinación, salvación y penitencia en la exegesis bíblica carolingia. El caso de Haimón de Auxerre y su comentario a Oseas (c.850)”, en *Studi Medievali*, 2014.

Matthew INNES, *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge UP, 2000.

Dominique IOGNA-PRAT, “Le ‘baptême’ du schema des trois ordres fonctionnels : l’apport de l’école d’Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle”, *Annales ESC* 1986 (31), pp. 101-126.

IDEM, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Eglise au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 2006.

Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L’Ecole Carolingienne d’Auxerre. De Murethach à Remi (830-908)*, Beauchesne, París, 1991, pp. 6-7.

Douglas W. LUMSDEN, “The Monk Militant”, *And then the end will come*, early latin Christian interpretations of the opening of the seven seals, Garland publishing inc., 2001, pp. 87-89.

IDEM, “Establishing a Tradition”, *And then the end will come, Early Latin Christian Interpretations of the Opening of the Seven Seals*, Garland Publishing, New York and London, 2001.

R. A. MARKUS, “Saint Augustine’s Views on the ‘Just War’”, en *The Church and War*, Sheils, W. J. (ed.), Blackwell, 1983, pp. 1–14.

IDEM, “The Latin fathers” en *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. J.H Burns, Cambridge University Press, 2008, pp. 113-118.

Florian MAZEL, *Féodalités 888-1180*, París, Belin, 2010, cap. IV, pp. 235-297.
Traducción de Alfonso Hernández.

Janet L. NELSON, “The Frankish kingdoms, 814-898 The West”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. IV, Cambridge University Press, 2008, pp. 110-142.

IDEM, *Politics and ritual in early medieval Europe*, The Habledon Press, Londres, 1986, pp. 98-102.

IDEM, “Law and its applications”, en *CHCh*, p. 302.

IDEM, “Kingship and royal government”, en Rosamond McKitterick (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II, cap. XV, Cambridge University Press, 2008, pp.429-430.

IDEM, “The Church’s military service in the ninth century: A contemporary comparative review?”, en *Politics and ritual in early Medieval Europe*, The Hambledon Press, Londres, 1986, pp. 117-129.

Thomas SCHARFF, “Gott gnädig stimmen und den Adel im Auge behalten Die Rolle karolingischer Herrscher im Krieg”, en Martin Clauss, Andrea Stieldorf, Tobias Weller, *Der König als Krieger. Zum Verhältnis von Königtum und Krieg im Mittelalter*, Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien Vorträge und Vorlesungen, Bd. 5, University of Bamberg, 2015, pp. 265-298. Trad. De Alfonso Hernandez.

Georg SCHEIBELREITER, “Church structure and organization”, en Paul Fouracre (ed) *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, cap. XXV, Cambridge University Press, 2008, pp. 675-710.

Carol SCHEPPARD, “Prophetic History: Tales of Righteousness and Calls to Action in the *Eclogae Tractatorum in Psalterium*”, en *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (eds.) Chazelle C. y Van Name B.E, Medieval Church Studies, Brepols Publishers n.v, 2003, p. 73.

Edmond ORTIGUES, “Haymon d’Auxerre, théoricien des trois ordres”, en Iogna-Prat, Dominique, Jeudy, Collete; Lobrichon, Guy (Ed.). *L’École Carolingienne d’Auxerre. De Murethach à Remigio*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 213

Steffen PATZOLD, “‘Adel’ oder ‘Eliten’? Zu den Chancen und Problemen des Elitenbegriffs für eine Typologie frühmittelalterlicher Führungsgruppen”, en *Théorie et pratiques des élites au Haut Moyen Âge*, François Bougard, Hans-Werner Goetz, Régine le Jan, , Turnhout, Brepols, 2011, pp. 127-146. Traducido por Alfonso Hernández.

Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cambridge University Press (publicación online), 2011.

Raymond VAN DAM, “Merovingian Gaul and the Frankisch conquestes”, en Paul Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. I, cap. VIII, Cambridge University Press, 2008

Julia M. H. SMITH, ver EAD., “Aedificatio sancti loci: the making of a ninth-century holy place”, en Mayke DE JONG, Frans Theuws, Carine Van Rhijn (eds.), *Topographies of Power...*, p. 367.

Richard SULLIVAN, “The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age”, en ID., *The Gentle Voices of Teachers’...* pp. 66-68.

Apéndice

Mosaico ubicado en Ravena, Iglesia de San Apolinario Nuevo. “cristo divide le pecore dai capretti”, comienzos del S.VI.