Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711)

Eleonora Dell'Elicine

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/cem/9862>

DOI: 10.4000/cem.9862

ISSN: 1954-3093

Editor

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Referencia electrónica

Eleonora Dell'Elicine, « Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 19 janvier 2009, consulté le 03 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/9862> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.9862>

Este documento fue generado automáticamente el 3 marzo 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Discurso, gesto y comunicación en la liturgia visigoda (589-711)

Eleonora Dell'Elicine

« Tu nombre es aroma penetrante » (Ct 1, 3).

- 1 Apenas comenzadas las actas del tercer concilio de Toledo de 589, los obispos allí reunidos establecieron solemnemente el siguiente artículo :

« En reverencia a la santa fe, y para ayudar a las débiles inteligencias de los hombres, por indicación del píisimo y gloriosísimo señor y Rey Recaredo, estableció el santo concilio que en *todas las iglesias de España, Galia y Galicia* (...) se recite el símbolo de la fe del Concilio de Constantinopla (...), para que antes de que se diga la oración dominical se proclame por el pueblo en voz clara aquello con lo que la fe verdadera tenga un manifiesto testimonio (...) ¹. »

- 2 No resulta casual que este concilio inaugural haya depositado en la práctica litúrgica la tarea de recordar a « las débiles inteligencias de los hombres » los contenidos de la verdadera fe- y de paso, los nuevos cimientos ideológicos sobre los que se pretendía apoyar la monarquía.
- 3 Aunque existen signos claros de que en la totalidad de las « iglesias de España, Galia y Galicia » no todos los domingos se oficiaba misa ²; y que a lo largo del período visigodo tampoco la liturgia alcanzó la homogeneidad que aquí se pretende ³; resulta innegable que el dispositivo litúrgico era uno de los pocos capaces de garantizar en el reino la circulación regular y efectiva de un conjunto de enunciados programáticos y difundirlos asimismo de forma reticular a través del territorio ⁴.
- 4 La lengua en que se recitaba el concilio de Constantinopla y la oración dominical a los que alude nuestro texto era, sin lugar a dudas, el latín, la lengua de Roma ⁵. Atendiendo a que la práctica litúrgica llegaba a públicos étnica y culturalmente dispares y que sus competencias en la lengua latina ⁶, en su lectura y escritura resultaban absolutamente heterogéneas con qué instrumentos la práctica litúrgica vehiculizaba su mensaje ? Qué estrategias y recursos semióticos movilizaba para tal fin ? Cómo instalaba un cuerpo de enunciados, cómo activaba los mecanismos de recepción, de qué maneras, en definitiva, hacía efectiva la llegada de un discurso ? La idea que nos anima en esta ponencia es demostrar que la práctica litúrgica desplegada por la iglesia visigoda se servía

efectivamente de códigos antiguos, instrumentándolos sin embargo de una manera radicalmente novedosa.

La lengua sagrada

- 5 El escritor visigodo que concede mayor importancia teórica al problema de la lengua y de la vehiculización del mensaje sagrado resulta, sin lugar a dudas, san Isidoro de Sevilla. Isidoro considera ante todo que la lengua es una *forma*, un envase que transmite el contenido de un mensaje. Las lenguas que, según Isidoro, han servido de instrumento para transmitir el mensaje revelado han sido históricamente el hebreo, el griego y el latín; y esto les ha conferido un carácter sagrado. De este modo, Isidoro justifica teológicamente el empleo del latín en la liturgia ⁷.
- 6 Lejos de descuidar los aspectos discursivos, Isidoro insiste en la atención que debe colocarse en la forma de presentar las verdades de la fe. Considera que el tono del discurso debe ajustarse a la función pastoral que ese momento está asumiendo. De esta manera, recomienda un estilo sencillo para la predicación, uno moderado para la alabanza o reprimenda, y uno grandilocuente para incitar a los fieles que han caído en el pecado ⁸.
- 7 Esta preocupación teórica que manifiesta san Isidoro por los modos del discurso, rindió en las prácticas importantes frutos. En efecto, toda la liturgia visigoda oficial muestra un cuidado exquisito por la lengua, un trabajo calibrado y paciente sobre los modos de presentar los contenidos de la fe revelada ⁹.
- 8 No sorprende al historiador este punto cuando se trata de piezas litúrgicas dirigidas a un público cultivado como el eclesiástico. El *Liber Ordinum* – que recaba justamente el conjunto de las ceremonias litúrgicas de uso oficial para cada oficio y sacramento llevado a cabo por agentes de la iglesia ¹⁰ – conserva varios ejemplos de esta clase: *Ordo ad ordinandum clericum*, *Ordo in ordinatione sacristae*, *Ordo in ordinatione abbatis*, etc. ¹¹. A nivel lexical, se observa en todas estas piezas un vocabulario culto, estructuras sintácticas clásicas ¹² y figuras retóricas refinadas pero no barrocas. En el *Ordo misse votive quam dicit episcopus quando presbiterum ordinat*, por ejemplo, hay un uso extenso de metáforas y alegorías previsible en este tipo de material discursivo ¹³, empleo de figuras frecuentes como el poliptoton – es decir, la utilización en un mismo enunciado de una palabra en funciones sintácticas distintas ¹⁴ –, la diálage- o sea acumulaciones de sinónimos que refuerzan el sentido ¹⁵, etc.
- 9 Podríamos esperar que este nivel de lengua cediera paso a uno menos elaborado en el caso de las liturgias festivas, dirigidas a un público por naturaleza heterogéneo compuesto por el clero, la aristocracia y seguramente la plebe urbana ¹⁶. El vocabulario, sin embargo, vuelve a mostrarse ajeno al cotidiano ¹⁷; la sintaxis se apega a las formas clásicas ¹⁸; a nivel retórico hallamos nuevamente figuras elaboradas como paralelismos ¹⁹ y anástrofes ²⁰ e inclusive, en algunos casos, se insertan pasajes de profundo contenido lírico ²¹.
- 10 Nos resta analizar finalmente la liturgia dirigida al público rural. En este nivel se repiten las características generales en el uso de la lengua que hemos examinado para los casos anteriores. A nivel lexical, el vocabulario persiste rico y culto ²², la sintaxis clásica y la retórica prolífica en figuras elaboradas, como paronomasias ²³ y enumeraciones ²⁴.
- 11 Este brevísimo examen nos permite deducir unos primeros elementos. Como podemos constatar, no es el tipo de público la variable principal que modula el nivel, el tono de la

lengua en la liturgia visigoda. No hay un conjunto de rasgos estables que distingan de manera firme y clara la liturgia de unos grupos respecto a la de otros. Se pueden advertir, de manera amplia, una concurrencia de elementos ; pero individualmente estos rasgos pueden hallarse tanto en un grupo como en otro, se desmontan y desplazan. Es que la lengua litúrgica atiende básicamente a otros parámetros de regulación : busca calibrarse ante todo en relación a la materia revelada. Aspira a contener con la mayor excelencia posible un contenido que preexiste, que existe fuera de ella misma. La lengua de esta liturgia trabaja como una *forma*. Está, en suma, cargada del programa isidoriano.

- 12 En la liturgia visigoda, el nivel de la lengua no funciona como engarce que acerque el mensaje a un público. El dispositivo litúrgico no persigue una comprensión al detalle, un seguimiento término a término del contenido por parte de la totalidad del público a la cual se expone. En este sentido, constituye una palabra *estamental*, accesible sólo a un grupo reducido de iniciados en la lectura, en la escritura, y en la teología y refuerza las divisiones sociales y culturales ya demarcadas por otras prácticas ²⁵.
- 13 Sin embargo, esto no implica que la lengua litúrgica haya renunciado a significar. En la lengua y a través de la lengua, la liturgia encuentra *otras* formas de semantizar, de dotar de sentido a las palabras para que resulten significativas al público de los no iniciados. Tanto en la liturgia dirigida al clero, como al público amplio de la ciudad, como al campesinado, al rey y a la aristocracia en particular ²⁶; es posible advertir tres mecanismos, tres modos diferentes de dar sentido a las palabras : uno ligado a la *repetición*, otro a la *acumulación* y finalmente otro vinculado a la *metáfora*.
- 14 La repetición constituye uno de los procedimientos de semantización más utilizados por la liturgia. A lo largo de la ceremonia, se repiten palabras – *Amén*, la más común –, sonidos ²⁷, y fundamentalmente fórmulas, como veíamos en el artículo III de Toledo con que iniciáramos esta ponencia. La repetición interviene directamente sobre la escucha del público, deteniendo el flujo del discurso en un conjunto acotado y estable de referentes de sonido. Este procedimiento ante todo jerarquiza elementos y fija la atención del oyente, condición básica para que un discurso oral articule significación. Pero además – en tanto resalta la dimensión significativa – rebaja, diluye la importancia del significado, liberando a las palabras de sus referentes propios denotados por la tradición. Esta intervención otorga a la lengua trabajada por la repetición un carácter fuertemente performativo ²⁸. La semantización que articula el mecanismo de repetición en el discurso litúrgico no vuelve sobre los significados tradicionales, sino que moviliza la lengua heredada para instalar referentes nuevos ²⁹.
- 15 Observemos que en algunas circunstancias – especialmente en liturgias dirigidas a campesinos – se exhorta al público a que participe en la recitación grupal de una fórmula ³⁰. La fórmula propone un modelo de lengua en la cual el fiel está de antemano colocado como un reproductor de signos, no como un auténtico productor. La repetición, en suma, forma al oyente en un uso de la lengua diferente.
- 16 El segundo mecanismo que implementa el dispositivo litúrgico para semantizar su discurso es la *acumulación*. Al igual que el procedimiento anterior, la *acumulación* de sentidos se realiza a través de varias figuras retóricas, como por ejemplo la *enumeración* ³¹ y la *proliferación* de epítetos ³².
- 17 Haciendo que varios elementos se dispongan y converjan alrededor de una misma idea, agregando datos a un elemento y no a otros ; la *acumulación* también jerarquiza, realza unos segmentos del discurso en desmedro de los demás. En este sentido, el mecanismo

vuelve a operar orientando la escucha del oyente. No resulta indispensable – una vez más – que el oyente comprenda tramo por tramo todos los segmentos acumulados ; lo que este mecanismo busca es que el oyente decante ciertos referentes, repare en ellos y los recorte del flujo del discurso.

- 18 El procedimiento de acumular sentidos trabaja, de manera simultánea, en otra dirección. Multiplicando datos, elementos alrededor de una misma idea, genera desplazamientos en los significados tradicionales, mudanzas progresivas de sentido ³³. El cuerpo de la palabra se va prestando a denotar gradualmente referentes nuevos. En suma, tanto la repetición como la acumulación constituyen mecanismos utilizados por la liturgia para producir significados nuevos en una lengua muy vieja.
- 19 Para completar este panorama de recursos implementados en la lengua, nos falta describir un último procedimiento : la metáfora. La metáfora constituye un expediente familiar al discurso cristiano, generosamente utilizado ya en las sagradas escrituras ³⁴, y exhaustivamente analizado por la lingüística como mecanismo de semantización ³⁵.
- 20 La liturgia visigótica se vale de metáforas aisladas ³⁶, de cadenas de metáforas – conocidas como « alegorías » ³⁷ – y con frecuencia de alegorías que remiten a elementos o pasajes especiales de las escrituras sagradas. Este último tipo resulta particularmente interesante por su manera de dotar de nuevos sentidos a las palabras y crear referentes distintos.
- 21 Por lo general, parten de objetos o experiencias sensibles, cotidianas, presentes en el ritual- el haz de olivo que portan los fieles en la fiesta del domingo de ramos, los cirios que traen el clero y la feligresía en la vigilia del sábado pascual, etc. ³⁸. Las palabras que componen el campo semántico demarcado por ese objeto se van asociando una a una, a lo largo de la liturgia, a categorías teológicas que el discurso quiere presentar : en el caso de la ceremonia del sábado, la luz del cirio se asocia a Dios, la lucerna a las almas de los hombres, nuevamente la luz a la verdad y la oscuridad a la mentira y al pecado, etc. ³⁹. Estos sentidos se retoman y refuerzan en las oraciones y elementos posteriores que contiene la pieza litúrgica, y que son presentados al público por diferentes miembros del clero oficiante encargado de poner voz a las diferentes partes del ritual ⁴⁰. Como podemos advertir, este procedimiento metafórico opera en sentido inverso a los mecanismos de repetición y acumulación que antes analizábamos. Si estos últimos, a partir de recursos de la lengua, connotaban nuevos sentidos a las palabras y recortaban de esta forma referentes distintos ; la metáfora encuentra al referente ya instalado, se pliega a él, le otorga un efecto de verdad que lo hace aparecer un real más pleno que los objetos sensibles en los cuales se incardina.
- 22 Finalmente, el efecto de verdad termina por instalarse en el discurso a través de una asociación explícita al tiempo. El único objeto sensible – el cirio –, asociado al presente ; reenvía al tiempo mítico de la Creación, y anticipa el tiempo futuro de la venida de Cristo y el Juicio Final. El cuerpo material del objeto se ha convertido él mismo en un signo, que indica y señala la presencia de entidades ontológicas más relevantes y completas ⁴¹.
- 23 Tracemos un primer balance de las cuestiones analizadas hasta aquí. Pasando revista a las fuentes, hemos constatado que la liturgia – pese a que trabaja con un nivel de lengua elevado – recurre a procedimientos puntuales que otorgan significatividad al discurso. Dos elementos resultan importantes para enfatizar : por un lado, que estos mecanismos operan en el interior de la lengua heredada, movilizan al *latín* ⁴². Manuel Díaz y Díaz y Jacques Fontaine acuerdan en postular que la lengua latina – lejos de decaer gradual e

inexorablemente durante los siglos VI y VII – ha experimentado en este período una revivificación de la mano de la Iglesia ⁴³. A partir del examen que hemos realizado hasta este punto, queda en claro que las hipótesis de estos estudiosos resultan firmemente sustentables ; sólo nos quedaría agregar que se moviliza el material de la lengua para significar referentes *nuevos*, estratégicos a la lógica del poder eclesial.

- 24 El segundo punto sobre el que queremos insistir es que estos mecanismos son de naturaleza eminentemente discursiva, se *limitan* a la lengua. Ésta, sin embargo, constituye sólo uno de los circuitos de semantización desplegados por el dispositivo litúrgico. Otro de los códigos al que recurre la liturgia es, obviamente, la gestualidad.

El circuito del gesto : los cuerpos en liturgia

- 25 Cuando en sus *Etimologías* Isidoro presentó los oficios divinos, hizo derivar la palabra *oficio* de *efficere*, un hacer ⁴⁴. En lo relativo a la lengua, sin duda alguna y como acabamos de mostrar el discurso litúrgico constituía un conjunto de acciones, un hacer específico : palabras nuevas, significados inéditos, códigos comunes, feligreses, expertos en lo sagrado, todas esas entidades creaba, solidificaba en su verbeteo semanal.
- 26 Invariablemente a la palabra litúrgica se superponía – a veces de manera complementaria, otras casi autónoma – un programa altamente elaborado de gestos que oficiante y feligresía debían desplegar ⁴⁵. Como al gesto también se lo consideraba potente, es decir, con capacidad efectiva de anudar nuevas realidades, la institución obispal visigoda implementó un sistema de control y supervisión de la gestualidad litúrgica similar al que pendía sobre el signo lingüístico ⁴⁶.
- 27 A diferencia de lo que advertíamos para la lengua a la que siempre se intentaba abrir a la connotación ; sobre la gestualidad se desplegó un esfuerzo considerable por acotar significados ⁴⁷. En el contexto litúrgico se intentaba que cada gesto individual portase un significado estable, transmitiese un mensaje preciso. En este sentido, la gestualidad litúrgica se distanciaba de producciones del cuerpo codificadas en otros contextos culturales ⁴⁸.
- 28 Los datos arqueológicos que disponemos sugieren que el oficiante conducía la liturgia desde el altar y de espaldas a los feligreses ⁴⁹.
- 29 A partir de la información escrita podemos distinguir en los gestos litúrgicos dos sistemas diferenciados de oposición. Tomemos, a manera de ejemplo, los movimientos que desplegaba el sacerdote al comienzo del rito : mientras su cuerpo se inclinaba ante la mesa del altar, el público permanecía observando la escena de forma estática ⁵⁰. Este gesto confirmaba la existencia de dos polos opuestos : el oficiante activo por un lado y los feligreses pasivos por otro. Algunos gestos llevados a cabo por los feligreses invertían este protagonismo : tal es el caso de la genuflexión que realizaban en determinados tramos de la ceremonia ⁵¹. Aquí el público era el que se movilizaba para permanecer abajo y el sacerdote el que se mantenía estático para quedarse arriba. Este apretado examen deja advertir que, aunque la actividad de los cuerpos podía alternar según las circunstancias y los fines perseguidos ; el tipo de oposición que el gesto una y otra vez confirmaba era la misma : en los asuntos relativos a Dios, cabían sólo dos roles legítimos – el del sacerdote y el del resto de los creyentes.
- 30 Esta no era, sin embargo, el único tipo de polarización que podían activar los gestos durante una celebración litúrgica. Un segundo sistema de oposiciones se superponía al ya analizado : estudiemos, a manera de ejemplo, los gestos comprometidos en la preparación a la vigilia de Pascuas. Una serie detallada de movimientos iniciales

gravitaban alrededor de la imagen de la cruz y contribuían a concentrar la atención de los presentes en torno a ese objeto sagrado ⁵². Cumplida la serie, todos los presentes debían besar el madero respetando la cadena de las jerarquías instituidas ⁵³.

- 31 Acotemos el análisis por un momento a este último tramo de la operación ritual. El acceso modulado en torno a la jerarquía y los honores volvía a reforzar la polarización que antes examinábamos : los que besaban el madero primero eran los miembros del clero, sólo a continuación advenían los laicos. Pero en esta cadena gestual había un ingrediente que resignificaba toda la procesión : la imagen de la cruz. En relación a *ese* madero, el conjunto de los asistentes quedaba rebajado a idéntico grado por el solo hecho de compartir una misma condición humana. A diferencia del tipo de ejemplos que estuvimos explorando, este último gesto inscribía una distancia esencial entre Dios y la grey humana, la divinidad y su *Ecclesia*. Las diferencias en el interior de la sociedad humana y todo su abanico de matices resultaban de golpe secundarias, sombra de sombras, en relación a este abismo ontológico fundamental.
- 32 A partir de estas situaciones constatamos desplegándose en la ceremonia litúrgica de modo simultáneo, en suma, dos sistemas distintos de asociación entre contrarios : el que enfrentaba a los *sacerdotes* y a los *laicos* por un lado ; y la que contraponía al *mundo divino* y al *mundo humano* por el otro. En lo concreto, sin embargo, muchos gestos litúrgicos resultaban polisémicos y trabajaban – como acabamos de ver – en ambas direcciones.
- 33 Estas dos estructuras polares liberaban efectos muy precisos sobre los públicos presentes.
- 34 Resultan bastante evidentes los resultados buscados por el primer par de opuestos – el que distanciaba a los miembros del clero del resto de la grey. Repitiendo el gesto una y otra vez de manera regular, se yuxtaponía una división de la sociedad que priorizaba el grado de experiencia en los asuntos sagrados a otro modo más tradicional que segmentaba a la sociedad en aristocracia y plebe ⁵⁴. El gesto litúrgico intentaba inscribir al clero como una aristocracia de nuevo cuño, basada en la legitimidad de un saber. Constituía uno de los mecanismos más minúsculos y efectivos esgrimidos por el clero para naturalizar sus privilegios en la sociedad.
- 35 El segundo par también propulsaba una competencia, esta vez con la monarquía. Influida en gran medida por Bizancio ⁵⁵, la realeza visigoda sostenía un modelo de sociedad basado en el esquema *un pueblo/un pastor*. De acuerdo a la teoría real, Dios había concedido graciosamente al conjunto de hombres libres de la península un solo conductor que era el Rey : la línea divisoria que atravesaba fundamentalmente al cuerpo social era la que separaba al Rey del resto de los súbditos, incluido el clero ⁵⁶. La reiteración en el servicio divino de gestos que proponían otra polaridad separando esta vez a Dios y no al rey del conjunto de la grey humana, socavaba las divisiones admitidas como únicas y superponía otras de mayor peso ontológico. En su ejercicio repetido, como vemos, el gesto litúrgico también inscribía realidades nuevas midiéndose en el mismo espacio semiótico con dispositivos de otras tradiciones.
- 36 De modo parecido a lo que hacía la lengua pero bajo regímenes propios, la gestualidad ritual creaba entidades propias fortaleciendo una vez más las posiciones de la Iglesia. Invertiendo la célebre fórmula de Kantorowicz, podemos sin duda afirmar que en este caso la teología hacía política ⁵⁷.

- 37 Esta labor que de manera invisible y sistemática llevaban a cabo los gestos litúrgicos influía grandemente sobre los feligreses y los informaba como conjuntos homogéneos. En efecto, en aquellas zonas donde el proceso de cristianización era superficial – nuevamente el caso ilustrativo de la *Gallaecia* que ya hemos citado –; resultaba necesario terminar de instalar tanto la idea de un Dios único separado de su creación y de su grey, como la de un clero especializado distante de la masa de los fieles. En lugares más altamente cristianizados como las ciudades de la Bética o Tarraconense estos aspectos y su asociación sólo necesitarían reforzarse una y otra vez ⁵⁸; probablemente fuera el propio público en este caso el que no alcanzara a percibirse a sí mismo como una unidad consistente, dada la presencia frecuente en un mismo recinto de grupos de origen germánico y otros de origen hispano- romano. Aquí el gesto litúrgico, con su actividad sobre un presente concreto, los atrapaba *en conjunto* como miembros de una *ecclesia*, de un mismo cuerpo místico. En las dos situaciones y a lo ancho del reino en general, estos movimientos repetidos del cuerpo inscribían globalmente la idea de unidad del conjunto de los creyentes, a la cual, por gracia divina y a modo de contradon de los servicios prestados, se le concedía un cuerpo selecto de especialistas en lo sagrado ⁵⁹.
- 38 Observemos que al igual que las palabras – y frecuentemente imbrincándose con ellas –; los gestos también emplazaban al presente de la celebración en un tiempo mítico enlazado a la Creación por una parte y al Juicio final por la otra ⁶⁰; nuevamente el ejemplo de la comunión nos es altamente ilustrativo al respecto. Esta actividad del gesto fortalecía una vez más la idea de unión mística y de pueblo elegido ⁶¹.
- 39 De modo lento y trabajoso hemos venido demostrando que en el reino visigodo la liturgia cristiana fue capaz de generar y difundir múltiples mensajes entre públicos muy diversos recurriendo a circuitos de semantización distintos. A través de mecanismos aparentemente nimios, la lengua y el gesto litúrgico buscaron instalar representaciones nuevas que atravesaran la heterogeneidad de identidades con el objeto de fundar un espacio simbólico común. Lo que nos resta hacer en este trabajo es explorar las relaciones que uno y otro sistema de signos establecieron en el interior del dispositivo litúrgico y estudiar finalmente los vínculos que las masas campesinas pudieron entablar con este aparato.
- El programa litúrgico : un experimento con los signos
- 40 En un texto de referencia fundamental para estudiar el tránsito de la cultura antigua a la medieval, Michael Banniard afirma que los intelectuales cristianos crearon una lengua nueva a partir del material que heredaron ⁶². A través del análisis, hemos llegado a conclusiones homólogas : el dispositivo litúrgico cristiano – por atenernos sólo a lo que estamos trabajando en este artículo – modificó a la lengua introduciendo nuevos significantes, nuevos significados y fundamentalmente una nueva relación con el mundo de las referencias. El análisis de Banniard podría asimismo hacerse extensivo al campo de la gestualidad : como acabamos de corroborar, los gestos litúrgicos asentaron ideas que antes no estaban inscriptas o suficientemente esparcidas. Sin embargo, a nuestro criterio, los cambios experimentados por los modos de comunicación en el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media en la península resultaron más amplios y profundos de lo que aduce Banniard en este libro. Desde nuestro punto de vista, la renovación no sólo afectó internamente a los sistemas lingüístico y gestual por separado ; sino que también modificó los vínculos que esos dos códigos trabaron entre

sí, es decir, el estatuto que cada uno de los circuitos de semantización articulaba en relación con los demás.

- 41 Como resulta de sobra conocido, durante la Antigüedad clásica la retórica era el dispositivo de comunicación más estimado, y, sujeta a su ley, la palabra gozaba de un estatuto de privilegio en relación al gesto. Por lo general, en ese esquema el gesto *suplementaba* lo que afirmaban las palabras, *añadía más significados* a lo que ya se transmitía a través del canal discursivo⁶³. El dispositivo que se organizaba fundamentalmente en torno a los gestos era el sacrificial, que en el ámbito público quedaba supeditado a la asamblea⁶⁴.
- 42 En el tránsito al medioevo – y de acuerdo a lo que ya hemos tenido oportunidad de analizar – la liturgia continuó privilegiando a la palabra como el código de comunicación fundamental del mensaje sagrado en la península. Sin embargo, la actividad del dispositivo litúrgico – es decir, su peculiar modo de desplegarse y ponerse en escena – terminó paradójicamente por limar la soberanía que tan largamente había detentado el signo lingüístico desde la tradición clásica.
- 43 Efectivamente, en la liturgia cristiana la palabra conservaba su exquisita relevancia a precio de modificar mecanismos de semantización ancestrales. Como examinábamos más arriba, ella buscaba instalar significados nuevos y crear otros referentes : de este modo, la palabra adquiría una potencia creadora, una fuerza poiética que lindaba con el acto gestual, con el *hacer* propio del gesto⁶⁵. Por otro lado, en todos los contextos litúrgicos el movimiento del cuerpo reponía en escena aquellos elementos que la palabra, por su filiación humana, no podía por sí misma proferir. En el oficio divino el gesto ya no suplementaba, sino que *complementaba* lo que el discurso no era capaz de nombrar o de decir. Por este conjunto de razones la lengua fue debilitando gradualmente su hegemonía individual en el terreno de los signos.
- 44 Esta situación de privilegio, sin embargo, tampoco fue heredada linealmente por el código gestual. Si bien es verdad que- a diferencia de la coyuntura clásica- sólo en contadísimos tramos de la ceremonia litúrgica el gesto se limitaba a agregar más significados a lo que ya profería la palabra inmediata⁶⁶, y que en muchísimas más ocasiones instalaba significados propios⁶⁷; el gesto litúrgico fundamentalmente reenviaba los significados que generaba a las lejanas palabras del mito fundante, reponía aquellos enunciados que figuraban en las sagradas escrituras⁶⁸. En este sentido, el código gestual tampoco lograba autonomizarse del discursivo, no alcanzaba a canalizar por sí mismo la función de fabricar sentido a los principales sintagmas, como sí lo hacía la palabra en la Antigüedad clásica.
- 45 Llegados a este punto, podemos constatar que el dispositivo litúrgico no concedió la hegemonía a ningún código semiótico en particular : *él mismo se instaló* como un sistema de comunicación integral, como un modelo perfecto y acabado de referencias semióticas. En este sentido, el dispositivo litúrgico constituyó un *experimento con los signos*. Su finalidad era alterar los modos clásicos de relación entre los diferentes circuitos de semiotización, difundirlos en aquellos grupos que hasta el momento habían permanecido distanciados de su influencia, y con todo ello asegurar el control de la producción semiótica a los especialistas en lo sagrado, es decir, a la Iglesia.
- 46 Como sabemos, la Iglesia no disputó espacios de poder a la Realeza o a la aristocracia en terrenos donde estas podían llegar a ser fuertes : nunca presentó resistencia armada ni cuestionó el dispositivo jurídico, por ejemplo. En lo que de lleno y positivamente se embarcó fue en la articulación de una hegemonía contundente en el campo de los

signos. Esto le permitió a su jerarquía diseñar un juego político doble : por un lado hacerse un lugar estable en la elite dirigente ; y por el otro reservarse un margen de acción propio, una plataforma sólida desde donde eventualmente ejercer presión e imponer también algunas reglas. La liturgia operaba en el interior de los signos, proponiendo *representaciones* y también *modos de representar*.

- 47 Para que, finalmente, el dispositivo litúrgico pudiera hacer efectivos sobre el público estas nuevas formas de hacer sentido y los referentes elaborados prendiesen ; sólo se volvía necesario asegurar la asistencia más o menos frecuente de los fieles. Para esto, el obispo visigodo disponía de una serie de estrategias alternativas : en la propia liturgia los persuadía a través de argumentos teológicos ⁶⁹, les infundía temor ⁷⁰, se los exhortaba a repetir a sus pares que no habían asistido el contenido del sermón ⁷¹, y también se los castigaba con azotes ⁷². En la documentación, existen huellas claras de que este último expediente no resultaba infrecuente ⁷³.
- 48 Una vez integrando las filas del público, la acción del dispositivo litúrgico se ponía a funcionar. Podemos percibir que su ejercicio resultaba bastante efectivo : así lo atestiguan, en muchas ocasiones, las ofrendas espontáneas que recibían las parroquias ⁷⁴. Las fuentes hacen escasísimas alusiones a reacciones frontales por parte del campesinado en relación a los elementos que ponía en juego este dispositivo : el edificio religioso, el clero, etc. ⁷⁵. Tampoco encontramos acciones sistemáticas que tendiesen a modificar tramos de la liturgia, retocar sus fórmulas o reclamar un acercamiento mayor de la lengua. Si podemos percibir la existencia de ciertos agentes capaces de llevar a cabo inclusiones parciales ⁷⁶, vemos que aparecen siempre como resultado de una iniciativa de la Iglesia – ya sea de sus jerarquías o de los presbíteros a cargo de las iglesias rurales ⁷⁷ –, pero en ninguna circunstancia su presencia se vinculó a demandas puntuales surgidas del interior del campesinado.
- 49 Lo que las fuentes parecerían mostrar es que el campesinado permitió que el dispositivo litúrgico operara más o menos bajo las formas impuestas, no intentó ni reformarlo ni apropiárselo en su conjunto. Simplemente, siguió desarrollando sus prácticas culturales simultáneas por *fuera* del mismo, acotando de esta manera su radio de acción ⁷⁸. En síntesis, y según lo que pudimos observar a través de la compulsa de diferentes documentos, durante los siglos examinados la acción del dispositivo litúrgico resultó altamente efectiva ; pero en contra de sus propósitos más ambiciosos, debemos reconocer que no alcanzó a pavimentar las diferencias culturales entre los grupos.

Conclusiones

- 50 En el año 589, cuando los obispos niceístas, el rey y lo más selecto de la aristocracia goda firmaban las actas del sínodo toledano III, no estaba demasiado claro todavía de qué modo la Iglesia participaría en la gestión institucionalizada de los asuntos públicos. Habían de pasar cuarenta y cuatro años- recordemos- para que la propia herramienta conciliar se imponga como una instancia regular y legitimada de gobierno.
- 51 Es que la Iglesia en la nueva alianza pactada se conformaría con una parte menor ? Es qué acaso estaba resuelta a convertirse en un engranaje más de la burocracia monárquica ? La iglesia se embarcó en todo lo que se le presentaba a mano : elaboró teorías para fortalecer al poder monárquico, ritos para estabilizarlo, facilitó cuadros para pulir códigos jurídicos y hacer efectiva la ley... y para la misma época promovió también un programa sistemático de fijación y uniformización del dispositivo litúrgico. ¿Simple coincidencia en el tiempo ? Un repliegue hacia las tareas más estrictamente vinculadas a lo pastoral ? A lo largo de este capítulo intentamos mostrar que a través

del ceremonial litúrgico la Iglesia buscó garantizar su supremacía en el campo de los signos. Lejos de ceñirse al control de las instituciones educativas – que es el aspecto de esta tarea que ha recibido mayor atención por parte de la historiografía ⁷⁹ – ; la Iglesia se proyectó de lleno a la producción y circulación de representaciones y modos de representar extensibles a la mayor cantidad de grupos sociales posibles en el interior de la península.

NOTAS

1. Concilio de Toledo III, 2 ; en J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano- romanos*, Barcelona/ Madrid, 1963. El subrayado es nuestro.
2. En el concilio de Tarragona del 516, puede leerse : « *Ita tamen ut omnibus diebus vespera et matutinas celebrentur, quia desistente clero, quod est pessimum, conperimus in baselicis nec luminaria ministrari* » (Conc. Tarr. 7). Más de un siglo después, en el concilio de Mérida de 666, se vuelve sobre el mismo tópico : « *In parrochiis multaesunt ecclesiae constitutae, quae a fidelibus factae aut paucum aut nihil de rebus videntur habere, sacerdotali ergo decreto presbytero uni plures extant/ commissae ; unde cavendum est ne occurrente paupertate ordo ibidem non impleatur missae. Proinde salubri deliberatione censemus, ut pro singulis quibusque ecclesiis, in quibus presbyter iussus fuerit per sui episcopi ordinationem praeesse, pro singulis diebus dominicis sacrificium Deo procurret offerre, et eorum nomina, a quibus eas ecclesias constant esse constructas vel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt contulisse, si recitentur tempora missae, quod si discesserunt aut discesserint luce nomina eorum cum defunctis fidelibus recitentur suo in ordine. Si quis hanc institutionem presbyter implere neglexerit, dum talis causa per quemlibet ad aures sui episcopi pervenerit, presbyter ille excommunicatione sententia feriendus erit.* » (Conc. Mér., 19).
3. El artificio de la liturgia uniforme constituyó un proyecto ligado al fortalecimiento de la autoridad de algunos obispos metropolitanos. En la normativa visigoda aparece por primera vez en el primer artículo del concilio de Gerona de 517, se repite en el concilio de Barcelona I de 540 y en el de Valencia de 549. Diez años después, en 561, el primer concilio de Braga inserta para las iglesias de Galicia la misma medida con el fin de contrarrestar las prácticas priscilianistas (Conc. Br. I, 4). El concilio IV de Toledo, presidido por Isidoro en 633, insiste sobre este punto para todas las iglesias de España y Galia (Conc. Tol. IV, 2). El concilio de Toledo XI de 675 vuelve sobre lo mismo pero esta vez lo reduce nuevamente al ámbito provincial (Conc. Tol. XI, 3). Para sostener la pretensión de una modalidad litúrgica uniforme, se elaboraron argumentos teológicos sutiles, como por ejemplo la justificación que hace Isidoro : « *Ordo autem missae vel orationum, quibus oblata deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis.* » (De eccl. off., I, XV, 1-5). Sin embargo, no fueron las medidas conciliares las que con mayor efectividad imprimieron rasgos de semejanza en las prácticas que se desarrollaban ; sino que por un lado la paciente labor de producción, colección y difusión de ceremonias litúrgicas por escrito promovió un acercamiento de las prácticas y por otro el control ejercido por los propios obispos sobre los presbíteros y diáconos de las iglesias de su diócesis.

4. En el concilio primero de Toledo, fechado hacia 397-400, se menciona por primera vez en fuentes conciliares la existencia de iglesias situadas fuera del casco urbano (*Conc. Tol. I*, 5). Para el 589, año en que se celebra el concilio III de Toledo, la red de iglesias rurales es considerable. Alrededor de estos años se redacta para Galicia el *Parrochiale suevo*, que enumera y asigna a las diferentes diócesis las iglesias rurales existentes (P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, 1947). Desgraciadamente, este documento mandado a redactar por el rey suevo Teodomiro no tiene contraparte en el territorio ocupado por los visigodos. Para este caso, tenemos que atenernos a la epigrafía y a las fuentes conciliares. Ambas fuentes utilizan un vocabulario especial para designar a las iglesias emplazadas en ámbito rural. Por lo general, las palabras que se emplean son *ecclesia*, *basilica* y *parrochia*. *Ecclesia* hace referencia preferentemente al edificio, al recinto sagrado. En repetidas ocasiones se alude a las *ecclesiae diocesanae* (*Conc. Tarrag.*, 8) o a *ecclesiae parrochialis* (*Conc. Br. II*, 2). La palabra *basilica* se aplica por lo general a iglesias consagradas a algún santo (*Conc. Br. II*, 6 ; *Ep.*153) y pueden localizarse tanto en áreas rurales como en la ciudad ; y finalmente *parrochia* alude a una iglesia menor, casi siempre de carácter rural (*Conc. Mér.*, 18). En el *Liber Ordinum* a algunas iglesias menores alejadas de la principal y autorizadas a celebrar el bautismo en Pascuas y Pentecostés se las denomina *tituli* (para este punto, revisar la nota 2 de la columna 187 de la edición de Dom M. FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904). En el área de la Galia merovingia, se utiliza con frecuencia la palabra *oratoria* para hacer referencia a iglesias rurales de fundación privada [*Conc. Chalon*, 14, en J. GAUDEMET e B. BASDEVANT, *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e- VII^e siècle)*, Paris, 1989, [SC, 353]]. Para epigrafías, J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1949.

5. Respecto al concilio de Constantinopla, las propias actas del concilio III de Toledo lo confirman. También figura en algunas ocasiones en las liturgias pautadas por el *Liber Ordinum* (ver, a manera de ejemplo, *LO*, col. 185 ; 6, 1-10 ; donde se lo hace repetir tres veces. Para el Padrenuestro, en *LO*, col. 207, 40-46).

6. Respecto al elemento visigodo, es probable que hacia el 589 conservara la lengua goda- atendiendo, por ejemplo, a que la liturgia arriana era llevada adelante en esa lengua- ; pero estuviera fuertemente embuído también por la lengua latina. Así lo prueban documentos muy concretos, como por ejemplo la inscripción epigráfica 86 escrita en latín vulgar que figura en la edición de Vives y que data aproximadamente de 632 : « *Sinticio, famulus Di, / cognomento Didomum / paterno traens linea Getarum, / huic rudi tumulo iacens / qui hoc seculo XII compleverat lustros, / dignum Deo in pace commendavit ispiritum / sub d. VI id. Agustas / er. CLXX. Tibi detur pax a Do.* » En este caso, por ejemplo, ilustra a un varón de nombre de pila cristiano y nombre de origen godo. Respecto al elemento indígena, varía según las regiones. De las antiguas provincias romanas ocupadas por los visigodos, probablemente sea Galicia la menos romanizada en el aspecto lingüístico. Basándose en las fuentes epigráficas, Tranoy considera que en el seno de las comunidades campesinas, resulta probable que la lengua nativa sea todavía cultivada. A. TRANOY, *La Gallice romaine*, Paris, 1981, p. 264 sqq.

7. « *Hii sunt itaque tantum qui scripturas sacras de hebreo in grecum verterunt. Quique etiam et numerantur. Nam latinorum interpretum qui de greco in nostrum eloquium transtulerunt, ut meminit sanctus Agustinus, infinitus numerus est. (...) Atque inde accidit tam innumerabiles apud Latinos extitisse interpretes. De hebreo autem in latinum eloquium tantummodo Hieronimus presbiter sacras scripturas convertit ; cuius editionem genraliter omnes ecclesiae*

usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis. » (*De eccl. off. I*, XII, 46- 58). Advertamos que Isidoro no hace referencia a la traducción arriana de la Biblia que en el siglo IV realizó Ulfilas a la lengua gótica.

8. « *Dicenda sunt quoque summissa leniter, incitata graviter, inflexa moderate. Hoc est enim illud trimodum genus dicendi : humile, medium, grandiloquum. Cum enim magna dicimus, granditer proferenda sunt ; cum parva dicimus, subtiliter ; cum mediocra, temperate. Nam in parvis causis nihil grande, nihil sublime dicendum est, sed leni ac pedestri more loquendum. In causis autem maioribus, ubi de Deo vel hominum salute referimus, plus magnificentiae et fulgoris est exhibendum. In temperatis vero causis, ubi nihil agitur ut agat, sed tantummodo ut delectetur auditor, inter utrumque moderate dicendum est : sed et quamvis de magnis rebus quisque dicat, non tamen semper granditer docere debet, sed summis, cum docet ; temperate, cum aliquid laudat vel vituperat ; granditer, cum ad conversionem aversos animos provocat. Utenda tamen verba in summis genere sufficientia, in temperato splendentia, in grandi vehementia.* » ISID. HISP., *Etym.* II, 17, 1- 3, en *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, ed. J. OROZ RETA, Madrid, 1982 (BAC, 433).

9. Para un catálogo y descripción del corpus litúrgico visigótico- mozárabe G. PRADO, *Manual de liturgia visigótico- mozárabe*, Madrid, 1927 ; J. PINELL, « La liturgia hispánica. Valor documental de sus textos para la Historia de la Teología », in *Repertorios de historia de las ciencias eclesiásticas en España II*, Salamanca, 1971 ; M. FEROTIN, « Introduction », in M. FEROTIN, *Le Liber Ordinum...*, op. cit. ; J. JANINI, « Introducción », in *Liber ordinum episcopal*, *Studia Silensia*, 15 (1991). Un panorama general de la historia de la liturgia, con especial énfasis en la romana J. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, Paris, 1951, t. 1 ; S. MARSILI, « La liturgia. Panorama histórico generale », *Anamésis*, 2 (1978) ; un panorama sintético en *DACL*, t. 6, col. 1394-1426. Para la discusión acerca de la fijación cronológica de los códices litúrgicos A. MUNDÓ, « La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos », *Hispania Sacra*, 1 (1965). En lo tocante al análisis retórico y lingüístico de la lengua litúrgica M. DÍAZ Y DÍAZ, *Liturgia y latín. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1969-1970*, Santiago de Compostela, 1970 ; *Id.*, « El latín de España en el siglo VII : lengua y escritura según los textos documentales », in J. FONTAINE y J. HILLGARTH, *Le septième siècle. Changements et continuités*, Londres, 1992 ; E. SANCHEZ SALOR, « Factores que influyen en los cambios léxicos en la Baja Latinidad », in M. PÉREZ GONZÁLEZ, *Actas del Primer Congreso Nacional de Latín Medieval, León 1-4 de diciembre 1993*, León, 1995. Más generales para el tema de la retórica medieval J. MURPHY, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde san Agustín hasta el Renacimiento*, Méjico, 1996 y R. MC. KEON, « Rhetoric in the Middle Ages », *Speculum*, 17/1 (1942).

10. El concilio de Toledo IV de 633 atestigua la circulación de este tipo de colecciones : « *[De officiali libello parrochianis presbyteris dandum] : Quando presbyteres in parrochiis ordinantur, libellum oficiale a sacerdote suo accipiant, ut ad ecclesias sibi deputadas instructi succedant, ne per ignorantiam etiam in ipsis divinis sacramentis offendant, ita ut quando ad letanias vel ad concilium venerint, rationem episcopo suo reddant qualiter susceptum officium celebrant, vel baptizant.* » *Conc. Tol. IV*, 26. Según Janini, existieron en circulación dos modelos de *liber ordinum*, uno para uso del obispo- el *maior*- y otro para uso del presbítero- el *minor*. La edición de Ferótin no hace esta distinción. De acuerdo a ambos autores, los manuscritos evidencian un largo proceso de elaboración de material litúrgico que se remonta hasta el siglo V. En el siglo VII la liturgia papal de Roma inaugura la etapa del libro de la misa metódicamente ordenado, con un formulario para

cada festividad del año litúrgico y títulos sistematizados para las oraciones. En España, Julián de Toledo (680-690) revisó algunas colecciones que venían circulando bajo formatos de *libelli* y los organizó con un método. Los filólogos consideran que, tras la dominación árabe, los manuscritos conservados del norte de la Península transmiten el ritual visigótico así como las misas votivas y de difuntos según la revisión de Julián.

Para ampliar información, vid. M. FEROTIN, *Le Liber Ordinum...*, *ibid.* ; J. JANINI,

« Introducción », *op. cit.*

11. Éric Palazzo anota lo siguiente a propósito de la historia de este tipo de libros litúrgicos : « Les livres liturgiques ne sont pas nés du tour au lendemain. Au premier temps du christianisme, l'improvisation était la règle en matière de liturgie, avant de passer progressivement à la codification des textes. Plusieurs facteurs y ont contribué, chacun à des degrés divers. En premier lieu, il faut mentionner la définition d'une orthodoxie à travers les textes liturgiques, principalement les oraisons. L'Église a très tôt ressenti le besoin de surveiller le contenu des prières "improvisées" par les prêtres, surtout en Afrique du Nord au cours des I^{er} et V^e siècles. En second lieu, les autorités ecclésiastiques (saint Augustin en tête) ont rapidement mis en cause la qualité des improvisations du clergé, si bien que l'on a opéré un choix de pièces parmi le "trésor" de la prière, afin de retenir les meilleures tant pour leur qualité que pour contenu orthodoxe. L'apparition des livres liturgiques ne peut se comprendre sans un regard sur la mutation culturelle que représente, en Occident, l'émergence du livre en général. » É. PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle*, Paris, 1993, p. 61-62.

12. Un ejemplo de estructura abrazada : « *Quatenus tibi in hoc seculo immaculatum offerens sacrificium, infinitum celeste tecum post transitum possideat regnum. Amen.* » LO, col. 243, 19-22 ; LO ep., 526, 4-6.

13. A manera de ilustración, el siguiente párrafo despliega una cadena de metáforas relacionadas con la idea de la guerra que el presbítero va a tener que afrontar contra el diablo : « (...) *ut iuvatus gratia tua, nulla eum diabólica perfodiant iacula, neque deceptiosa eius adversus eum prevaleant tela. Circummunire eum dignare scuto fidei et galea operis boni, ut superbum valeat semper evincere hostem* » LO, col. 244, 29-33 ; LO ep. 534, 3-7.

14. A manera de ejemplo, este poliptoton doble que trabaja con la raíz *firmis* y con el sustantivo *Ecclesia* : « *Ut per eum (Christum) qui est firmamentum Ecclesiae, firmiter ipsa inlesa conservetur et contueatur Ecclesia.* » LO, col. 247, 32-34 ; el LO ep., siguiendo el manuscrito de Silos, tiene otra versión, LO ep. 537, 1-25.

15. Nuevamente ilustramos : « *Inmensam bonitatem tuam humiliter exoramus, Domine sancte, Pater eterne, Omnipotens Deus, ut huius famuli tui (illius) cor, quem ad sacerdotii ordinem promovemus, Sancti Spiritus tui dono digneris inlustrare propitius.* » LO, col. 243, 15-19 ; LO ep., 526, 1-3.

16. Isidoro justifica de esta manera la institución de la fiesta : « *Omnes autem festivitates pro varietate religionum diversaque in honore martyrum tempora ideo a viris prudentibus instituta sunt ne forte rara congregatio populi fidem minueret in Christo. Propterea ergo dies aliqui constituti sunt ut in unum omnes pariter convenirent ut ex conspectu mutuo et fides crescat et laetitia mayor oriatur.* » ISID. HISP., *De eccl. off.*, I, XXXVI, 11-17. Cesáreo de Arlés, por su parte, ofrece testimonios de la participación de los habitantes de la ciudad en las festividades religiosas. « *Magnum nobis gaudium fecit, fratres dilectissimi, fides et devotio vestra. Nam quantum vos adtentius ad ecclesiam venire videmus, tanto maiore laetitia exultamus et Deo gratias agimus, quia cor vestrum ita possidere dignatur, ut nobis de vestra conversatione magna laetitia generetur. Sed rogo, ut, quod ostenditis in corpore, in corde*

servetis. Scitis enim, fratres, omnes homines istam consuetudinem observare, ut, quando in sanctis solemnitatibus ad ecclesiam venturi sunt, vestimenta aut nova, si potest fieri, aut certe vel nitida studeant exhibere. Nam qui veterem tunicam habet, novam sibi praeparat, ut ad ecclesiam ornatus procedat; qui vero sordidam habet, lavare contendit; qui ruptam, sarcire conatur: ut inter homines nihil ruptum, nihil sordidum circa ipsum possit humanis oculis apparere. » CÉS. ARL., Ser. XIV, 1, 1-19; en Cesaire d'Arles. *Sermon au peuple*, ed. M. DELAGE, 2 vol., Paris, 1971.

17. Tomemos, a manera de ejemplo, el siguiente fragmento perteneciente a una oración de la fiesta de vigilia pascual: « *Domine Ihesu Christe, gloriose Conditor mundi, qui cum sis splendor glorie, equalis Patri Sanctoque Spiritui, carnem immaculatam adsumere dignatus est, et gloriosas tuas sanctas palmas in crucis patibulum permisisti configere, ut claustra dissipares inferni et humanum genus liberares de morte: (...)* » LO, col. 199, 13-18; LO ep. 394, 1-4.

18. *Qui ergo non habebat peccata propria, digne tulit aliena. Et quidem, si quis hominum in amicitia Dei sanguinis effusione preelectus est, carnis sue iacturam ac vite temporalis expensam in salutem suma tantum contulit, atque in propria lucra consumsit.* » LO, col. 201, 2-6; LO ep., 397, 6-11.

19. « *Et sic dicamus ut audiamur, sic confiteamur ut salvemur. Fide ergo dicamus, corde clamemus. Ipse autem Dominus Deus noster audiet profecto vocem nostri clamoris, si integram devotionem probaverit mentis. Ipse aperiatur ianuam paradisi, qui confregit portas inferni. Ipse perducatur ad arborem vite, qui eruit de lacu miserie. Ipse populum suum eruat a flagello, qui se teneri permisit a Pontio preside Pilato. Ipse in regno suo perducatur confitentes, qui pati dignatus est pro impiis innocens.* » LO, col. 201, 41-45, col. 202, 1-6; L. O. ep. 399, 3-11.

20. « *Ad iustar illorum, huius nostre obsequelle suscipe votum et spirituali nos dita gaudio indefesso.* » LO, col. 182, 7-9; LO ep. 339, 7-9.

21. Por ejemplo para la vigilia de Pascua, el Ordo de VI feria in Parasceve incluye el siguiente himno: « *Crux fidelis, Inter. Omnes arbor una nobilis./ Nulla talem silva profert, flore, fronde et germine. / Dulce lignum, dulce clavuum, dulce pondus sustinet.* » LO, col. 196, 24-26; LO ep. 391, 1-3. A este himno lo sucede un largo poema de 138 versos compuesto por Venancio Fortunato.

22. A manera de ejemplo: « *Predicamus, Domine, nec tacemus pro nostra te redemptione traditum, mortuum et sepultum, ad celos ascendisse post transitum et ad iudicium in fine venturum. Unde petimus ut hec oblata sanctifices, et summentium pectora propitiatus emacules, amen.* » LO, col. 189, 33-38.

23. Es decir, vecindad de palabras con cierta semejanza fónica. A manera de ejemplo: « *Via que nos duxit ad te, veritas que nos confirmavit in te, vita que nos vivificavit in te, (...)* » LO, col. 189, 40-41.

24. « *Qui singulariter miseratus humanam naturam, que a te bene condita et a te male dissociata, recesserat poste perditionis casum, tibimet in unitate persone conectis, in veritate carnis adsumis, in potentia divine operationis execres, in humilitate passionis exaltas, in victoria crucis sublimas, in sanguine abluis, in morte vivificas, in resurrectione clarificas.* » LO, col. 207, 40-46.

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

26. El *Liber Ordinum* contiene numerosas piezas litúrgicas que se dirigen a la institución monárquica y a su séquito de aristócratas. A manera de ejemplo, *Ordo quando Rex cum exercitu ad proelium egreditur* (LO, col. 149-153 ; LO ep. 275-285) ; *Ordo missae votivae de Rege*, (LO, 293-294, 1-15 ; LO ep. 656- 663). En las mismas se puede observar juegos retóricos interesantes alrededor del campo lexical de la monarquía. La siguiente catacrexis resulta interesante al respecto : « *Te invocamus, Domine, precibus nostris adesse propitius, qui es Rex regum et Dominus dominantium ; ut principem nostrum Illum, cum coniuge sua Illa, de sede tue maiestatis benignus aspicias (...).* » LO, col. 294, 26-30 ; LO ep. 665, 1-4.

27. Existen en la prosa litúrgica muchas aliteraciones, como por ejemplo : « *(Oratio) : ut lingua mea, que proximorum utilitati deservit, non erroris redeat occasu, sed vite eterne sine fine preconio resonet.* » LO, col. 230, 10-13 ; LO ep., 478, 7-9.

28. Para procesos de semantización alternativos, J. AUSTIN, *How to do things with words*, Cambridge/ Massachusetts, 1962 y R. BARTHES, *Lo Obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, 1986.

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

30. En la fiesta de bendición de las palmas, durante la semana de Pascuas, el obispo se dirige directamente al público y desarrolla el siguiente sermón : « *Karissimi : accipite regulam fidei, quod symbolum dicitur, et cum acceperitis, in corde scribite et cotidie dicite. Antequam dormitis, antequam procedatis, vestro simbolo vos munite. Symbolum enim nemo scribit, ut legi possit, sed ad recensendum, ne forte deleat oblivio quod non tradit lectio. Sit vobis codex vestra memoria. Quod audituri estis, hoc credituri, hoc etiam lingua reddituri. Ait enim Apostolus : “Corde creditur ad iustitiam, oris autem confessio fit in salutem.” Hoc enim symbolum quod credituri estis et reddituri. Signate ergo vos et respondite : “Credo in Deum Patrem*

omnipotentem et in Ihesum Christum Filium eius unicum, Deum et Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine, Passus sub Pontio Pilato, cruxifixus et sepultus. Descendit ad inferna. Tertia die resurrexit unius a mortuis. Ascendit in celos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Credo in Sanctum Spiritum, Sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem omnium peccatorum, carnis huius resurrectionem, et vitam eternam, Amen.” *Ut facilius memorie vestre possint inherere que dicta sunt, textum Simboli ordinemque repetamus : Credo in Deum Patrem omnipotentem. Tertio quoque textum Simboli recenseamus, ut quia fidem divine Trinitatis Symbolus in se continet, ipse numerus repetitionis eum sacramento conveniat Trinitatis : “Credo in Deum.” »* LO, col. 184, 10-22 ; col. 185 y 186, 1-10 ; LO ep. 350, 1-29. Para ponderar el grado de penetración de este ejercicio entre las feligresías campesinas ver Conc. Br. II, 1. Para el espacio galo, CÉS. ARL., Ser. VI, 3. Estos mandatos de repetición se ven especialmente en liturgias campesinas, pero podemos advertir su aplicación para un público aristocrático también. Ver Conc. Tol. V, 7. Para ponderar la difusión efectiva del uso de fórmulas, ver particularmente el fragmento epigráfico 552 (op. cit.) que reproduce el Credo.

31. A manera de ejemplo, el siguiente fragmento de oración perteneciente al domingo de Ramos : « *Domine Ihesu Christe, qui ante mundi principium cum Deo Patre et Spiritu Sancto regnas unus, et regni tui finis est nullus ; qui per legem et prophetas predicantus es venturus, et in plenitudine temporum pro mundi salute venisti incarnatus ; qui a seculum residens ad diem festum in civitate Iherusalem iussiste venire (...)* » LO, col. 182, 23-29 ; LO ep. 341, 1-6.

32. De la misma pieza litúrgica : « *Alme pater, omnipotens Rex, omnium creator et domine, cuius super ethera sedis est, quem nullus cernit et omnis laudat in excelsis celica dulci fragore potestas : (...)* » LO, col. 180, 16-19 ; LO ep., 336, 1-4.

33. Consideremos, para ilustrar este punto, el ejemplo de las palmas. La simbología de la palma está ampliamente constatada en la cultura romana, y en esa tradición se la asocia a la salud, al triunfo, a la victoria, a la potencia, a la juventud. El cristianismo retoma esa simbología, la enlaza con la vertiente judía que hace de la palma un símbolo de la espera mesiánica, y finalmente termina superponiendo a esos sentidos el de la resurrección. En la liturgia visigoda, el discurso refuerza y sanciona esos desplazamientos operando de este modo : « *Domine sancte, Pater eterne, omnipotens Deus, qui per Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum cuncta ex nicilo procreasti ; et virtute Sancti Spiritus variis ac multimodis creaturis mundi machinam perarmasti, ut homo a te conditus ac tue eternitatis lumine inlustratus, tuorum influens opera mirabilium/ tibi laudes pro cunctis persolveret conditori omnium rerum : te supplices imploramus ac petimus, ut viriditatis arbuscule ramos palmarum, salicum vel olivarum tua virtute benedicere ac sanctificare digneris, ut eorum exemplo, qui tibi Iherosolimam properanti occurrentes cum ramos palmarum, complentes vaticinia ac prophetarum laudibus gloriam concinuerunt, nos quoque mente eorum innocentiam possidentes, acceptabiles tibi nostrarum mereamur offerre sacrificium laudum : ut vel, ad iudicandum veneris mundum, adispiscentes cunctorum veniam delictorum, sicut nunc coram te horum tenuerimus ramuscula frondium, ita mereamur percipere palmas victoriarum, Amen.* » LO, col. 179, 7-14 ; col. 180, 1-16 ; LO ep. 335, 1-16. Para advertir el campo de trabajo del símbolo de la palma en la Antigüedad clásica y cristianismo, DACL, t. 13, col. 947-961. En relación al uso de la simbología de la palma en la vertiente judía, y su reutilización cristiana, J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

34. Para este tema, P. RICOEUR y E. LEVINAS, *La révélation*, Bruselas, 1977, esp. p. 38-50 ; A. CAMERON, *Christianity and the rhetoric of the Empire. The development of Christian discourse*, Berkeley, 1991, esp. p. 48-57. En su *Ars Grammatica*, Julián de Toledo anota la

siguiente definición acerca de la metáfora : « *Metaphora est rerum verborumque translatio. Haec fit modis quattuor : ab animali ad animal, ab inanimali ad inanimale, ab animal ad inanimale, ab inanimali ad animale.* » IUL. TOL., *Ars. Gramm.*, II, XIX, 10-14, en *Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda. Estudio y edición Crítica*, ed. M. MESTREYANES, Toledo, 1975.

35. El análisis clásico de las formas de semantizar que articula la metáfora es, sin duda, el de R. JAKOBSON, *Lingüística y poética*, Madrid, 1988. Para una definición técnica de la metáfora B. MORTARA GARAVELLI, *Manual de Retórica*, Salamanca, 1991 ; Para un panorama sintético de los procedimientos y elementos de la retórica antigua, R. BARTHES, « La retórica antigua », in *La aventura semiológica*, Barcelona, 1993.

36. En una pieza litúrgica dirigida a público campesino – a manera de ejemplo – podemos leer : « *Omnes qui redemptionis nostre misterium / colimus (...)* » LO, col. 207, 42-43 ; LO ep. 421, 1-2.

37. Ver nota 13.

38. De esta manera comienza la liturgia del sábado de vigilia : « (...) *congregatis omnibus, induunt se diacones vel clerici albas ; et sedens episcopus in sede ad consensorium, accedunt presbiteres, diacones, clerus omnisque populus ad episcopum et accipiunt ab eo cerea. (...)* » LO, col. 208, 14-16 ; LO ep. 423, 2-5.

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

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

41. Los fragmentos anteriores ya señalan una asociación entre la luz y la creación (ver nota 39). El siguiente fragmento, extraído de la misma liturgia, remite al cirio y a la luz a los tiempos del Antiguo Testamento, y de allí pasa a los tiempos mesiánicos : « *Deus, qui filios Israel educis ex Egipto, palpabiles Egypti tenebras relinquendo ; Deus, qui duce luminis gratia pondus horrende noctis exterminas ; Deus, qui precedente angelo tuo in columna nubis in diem, eodemque in columna ignis in noctem posteriora servantem, curam nostre salutis exequere. Teque nobis in eo presta, in quo lucere nos lumine scientie iubet. Fac divinitatis tue fieri consorte, et larga tua pietate ex invisibilibus bonis visibilia bona concede, que nos offerre doceant, et tuam in omnibus complere faciant voluntate.* » LO, col. 213, 32-42 ; LO ep., 433, 1-9.

42. Para un análisis del latín y de la evolución lingüística del período : F. MOHL, *Chronologie du latin vulgaire*, Paris, 1899 ; H. MULLER, « When did latin ceased to be a spoken language ? », *Romanic Review*, 12 (1921) ; M. RICHTER, « À quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule ? À propos d'une question mal posée », *Annales*, 38 (1983) ; R. WRIGHT, *Latin and the Romance languages in the early Middle Ages*, Pennsylvania, 1996 ; M. BANNIARD, « Latin et communication orale en Gaule franque. Le témoignage de la Vita

Eligii », in J. FONTAINE y J. HILLGARTH, *Le septième...*, op. cit. En lo relativo a cuestiones estrictamente gramaticales y de historia de la gramática L. HOLZ, « Continuité et discontinuité de la tradition grammaticale au VII^e siècle », in J. FONTAINE y J. HILLGARTH, *Le septième...*, ibid. ; V. LAW, *Grammar and grammarians in the Early Middle Ages*, Londres/ Nueva York, 1997 ; R. MENÉNDEZ PIDAL, *Manual de gramática histórica española*, Madrid, 1977. Para un panorama de la literatura latina de la época, E. AUERBACH, *Introduction to romance languages and literature*, Nueva York, 1961. En lo tocante al uso de la lengua en la predicación litúrgica T. AMOS, « Early Medieval Sermons and their Audience », in *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1993 ; J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Paris, 1983.

43. En las discusiones generadas a partir de una ponencia suya en un congreso, Díaz y Díaz afirma : « Je crois qu'il s'agit vraiment d'une *relatinisation*. Parce qu'il y avait déjà une latinisation qu'on connaît très bien à l'époque romaine : les inscriptions sont abondantes dans toute la collection pour les IV^e et V^e siècles. Elles sont toujours rédigées en un latin de niveau modeste, mais assez courant ; et à ce moment-là, on assiste à une nouvelle latinisation qui va constituer le véhicule de la catholisation pas seulement la christianisation, mais surtout la catholisation de certaines contrées. Par exemple en Galice, il est évident qu'il y avait toujours des restes de priscillianisme. C'est quelque chose qu'on devait détruire, et on pouvait très bien le faire par ces moyens-là. D'autre part il y avait le groupe arien qui était un peu partout, et les ardoises nous en témoignent – j'ai fait le pourcentage des noms des personnes hispano-romaines ou visigothes, dont les noms apparaissent sur les ardoises, et il y a, je crois, 52 noms visigoths contre 63 noms hispano-romains, c'est-à-dire 50 % ou à peu près. La constatation est très intéressante de ce point de vue. Cette acculturation devait surtout viser les ariens et tous ceux qui étaient en dehors de l'Église catholique, pour ne rien dire de ceux qui menaient une vie chrétienne un peu superficielle. Cette "re-latinisation", d'abord des couches supérieures de la société, ensuite de toutes les autres, est, à en croire la socio-linguistique moderne, un phénomène très courant. » M. DÍAZ Y DÍAZ, « El latín de España », in J. FONTAINE y J. HILLGARTH, *Le septième...*, op. cit., p. 39.

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

45. Hameline analiza de este modo lo que denomina propiamente « la teatralidad de la liturgia » : « Cette théâtralité apparaît au principe dans le fait que toute action liturgique est production publique et composition vive, effective, d'une scène manifeste, opérant sous un contrat tacite ou explicite qui à la fois délie et lie les partenaires. » J. HAMELINE, « Théâtralité de la liturgie », *La maison Dieu*, 219 (1999).

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

47. Observemos cómo explica Isidoro el rito de la Eucaristía : « *Sacrificium autem, quod a Christianis deo offertur, primum Christus dominus noster et magister instituit quando*

*commendavit apostolis corpus et sanguinem suum priusquam traderetur, sicut et legitur in evangelio : Accepit, inquit, Iesus panem et calicem et benedicens dedit eis. (...). Hoc ergo sacrificium Christianis celebrare praeceptum est, relictis ac finitis Iudaicis victimis quae in servitute veteris populi celebrari imperata sunt. Hoc itaque fit a nobis quod pro nobis dominus ipse fecit. Quod non mane sed post cenam in vesperum obtulit. (...). Proinde autem non communicaverunt ieiuni apostoli, quia necesse erat ut pascha illud typicum antea impleretur, et sic denuo ad verum paschae sacramentum transirent. Hoc enim in mysterio tunc factum est quod primum discipuli corpus et sanguinem domini non acceperunt ieiuni. Ab universa autem ecclesia nunc a ieiunis semper accipitur. Sic enim placuit spiritui sancto per apostolos ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius dominicum corpus intraret quam ceteri cibi, et ideo per universam orbem mos iste servatur. Panis enim quem frangimus corpus Christi est qui dixit : Ego sum panis vivus qui de caelo discendi ; vinum autem sanguis eius est, et hoc est quod scriptum est : Ego sum vitis. Sed panis quia corpus confirmat ideo corpus Christi nuncupatur ; vinum autem, quia sanguinem operatur in carne, ideo ad sanguinem Christi refertur. Haec autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum in sacramentum divini corporis transeunt. » ISID. HISP., *De eccl. off.* I, 18, 1-43.*

48. En un excelente artículo sobre los principios de semiotización que lleva a cabo el gesto en general, Julia Kristeva trabaja con algunos ejemplos antropológicos extraídos de las culturas dogon y china. Allí advierte que esa gestualidad, antes de comunicar, antes de intentar significar algo concreto, designa, muestra un espacio ; vid. J. KRISTEVA, *Semiotica 1*, Madrid, 1981, p. 125 sqq. Nuestro trabajo sobre las fuentes litúrgicas visigodas – en cambio – nos lleva a pensar que en este dispositivo particular un gesto sólo se inserta si transmite un significado conveniente. Se lo deja mostrar si soporta antes una significación pautada. El gesto litúrgico no abre a su espectador la posibilidad de una visión ilimitada ; por el contrario, lo orienta a un campo de referentes predeterminado. Para un análisis teórico del gesto, ver también R. BARTHES, *Lo Obvio...*, op. cit., p. 161-179. En una perspectiva histórica J-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990 ; P. BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003.

49. Ver por ejemplo N. DUVAL, op. cit., p. 20. Para un tratamiento más general de la arquitectura altomedieval eclesiástica R. STALLEY, *Early Medieval architecture*, Oxford, 1999.

50. « *Ordo misse omnimode : quum venerit sacerdos ut sacrificium offerat, antequam prelegendum decantare incipiat, adclinis ante altare tacite dicit hanc orationem.* » LO, col. 229 ; LO ep. 477. Los gestos del sacrificio eucarístico que Isidoro bosqueja en su *De ecclesiasticis* pertenecen asimismo a esta clase (ver para ello nota 47).

51. Isidoro de Sevilla recomienda, justamente, que no se realice ese gesto durante Pentecostés : « *De Pentecosten (...). Ideoque his diebus nec genua in oratione flectuntur quia, sicut quidam sapientium ait, inflexio gennum paenitentiae et luctus indicium est.* » ISID. HISP., *De eccl. off.* I, XXXIV, 40-45.

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

53. En efecto, se opone el clero al resto de los creyentes ; y en el interior del clero a los diferentes eslabones jerárquicos : « *Et ibi similiter, decantantibus episcopis, presbiteris, et diaconibus, cleris vel cunctis fidelium populis, sanctum ipsum lignum osculantur.* » LO, col. 194, 16-18 ; LO ep. 389, 4-6.

54. A propósito de esto, Josep Morsel observa : « On ne peut cependant réduire le pouvoir de l'Église à une simple excroissance de celui de l'aristocratie "laïque" en dépit du recrutement aristocratique d'une bonne part de sa hiérarchie. L'Église fonctionne en effet comme un groupe à part, avec ses propres règles et ses propres enjeux, comme un "appareil" dont le pouvoir dépasse infiniment le pouvoir propre des groupes dont sont issus ses membres. Promouvant l'avènement d'un ordre social chrétien, c'est vers les défenseurs chrétiens (ou christianisables) de l'ordre social établi que l'Église s'est tournée, dont elle à, en théoricienne de la hiérarchisation sociale légitime, enraciné le pouvoir dans un terreau nouveau pourvu qu'ils se soumettent (au moins formellement) à sa tutelle normative. Le texte clé des représentations médiévales de la société, *La Cité de Dieu* (413- 427) de saint Augustin, dénie ainsi toute nécessité sociale spécifique aux puissants laïcs autres que les rois : la structure sociale ancienne est en effet caduque et désormais doit s'ouvrir l'ère d'une société purement chrétienne, l'*ecclesia*, indépendante de toute origine "ethnique" (romaine ou barbare) ou sociale, où seul compte l'engagement pour dieu. Chez Grégoire de Tours comme chez Saint Augustin, la seule aristocratie véritable est celle des "saints", caractérisés par leur « conversion », qui les rend plus nobles (*nobiliiores*) que de par leur naissance. (...) Cette noblesse "en Christ" les investit d'une dignité supérieure (nourrie de valeurs et normes sénatoriales, on l'a vu) dont conciles (Maçon, en 585) et rois (Gontran la même année) affirment la primauté sur celle des grands laïcs. » J. MORSEL, *op. cit.*, p. 33-34.

55. Para las relaciones entre el caso visigodo y bizantino A. BARBERO DE AGUILERA, « El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval », *Hispania*, 115 (1970), p. 247, entre otros. Resulta útil para comparar las semejanzas y diferencias que se registraron entre Bizancio y el *Regnum Gothorum* el análisis que Gilbert Dagron desarrolló acerca de la naturaleza del poder imperial. Vid. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996, p. 19. Un excelente balance de este libro en A. BOUREAU, « Des politiques tirées de l'Écriture. Byzance et l'Occident », *Annales HSC*, 4 (2000), p. 879-887. Para un período posterior a la reforma gregoriana, este último autor retoma de modo sugerente estos temas en A. BOUREAU, « Un obstacle à la sacralité royale en Occident. Le principe hiérarchique », in A. BOUREAU y C. INGERFLOM, *La royauté sacrée dans le monde chrétien, colloque de Royaumont, mars 1989*, 1992, p. 29- 36.

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

57. Cf. E. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985.

58. En su texto ya clásico acerca de la educación y la cultura en los primeros siglos de la Edad Media, Riché ofrece un panorama diferente al que describimos aquí. La escala de su análisis es más global y abarca como un bloque unitario al reino visigodo. Comparando siempre este reino con su vecino merovingio, la descripción que realiza Riché es positiva respecto al tono cultural y conservación de la práctica escriturística en la península, y reconoce pocas diferencias regionales internas. P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI^e-VIII^e siècle)*, 1962, esp. p. 232-345.

59. « Le royaume visigothique, au départ simple continuation de l'Empire romain, acquit donc peu à peu une raison d'être supplémentaire : celle de matérialiser et

d'organiser au sein de la Chrétienté un espace consacré particulier, une sorte de sanctuaire. » C. MARTIN, *op. cit.*, p. 322.

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

61. « Mais le royaume visigothique n'était pas seulement un État territorial. Comme Rome, il s'était défini une mission universelle ; mais à la différence de l'Empire romain, cette mission n'était pas de nature historique et n'appelait pas l'unification du monde connu. Orientée, comme le voulait l'esprit du temps, vers le monde de l'au-delà, la vocation du royaume visigothique visait au salut ultime d'une petite portion de l'univers. » C. MARTIN, *op. cit.*, p. 277.

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

63. G. ALDRETE, *Gestures and Acclamations in Ancient Rome*, Baltimore/London, 1999, esp. p. XIX.

64. La bibliografía relativa a este tema en griegos y romanos es vastísima. Ver principalmente J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. 1-3, Paris, 1907 ; J. GARCÍA LÓPEZ, *La religión griega*, Madrid, 1975 ; J-P. VERNANT, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, 1991 ; J. SCHEID, *La religión en Roma*, Madrid, 1991, p. 1-52 y 127-139 ; M. LINDER y J. SCHEID, « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 81 (1993) ; J. DURAND y J. SCHEID, « "Rites" et "Religion". Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions*, 85 (1994) ; G. SISSA y M. DETIENNE, *The daily life of the Greek gods*, Stanford, 2000. Para cultos místicos, por ejemplo J. ALVAR y J. BLÁZQUEZ *et alii*, *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, 1995 ; R. BECK, « The mysteries of Mythras : a new account on their genesis », *The journal of Roman studies*, 88 (1998). En una perspectiva más teórica A. VERGOTE, « L'affectivité qui anime le rite », *La maison Dieu*, 218 (1999).

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

66. Tomemos un ejemplo, nuevamente, de la celebración de la vigilia pascual. En la bendición de la lucerna, se puede leer : « (...) *Et sicut nos per hoc lumina que accendimus de*

hoc loco expellimus noctem : sic et tu expelle tenebras a cordibus nostris. Post hec accedit alter diaconus ad episcopum, portans eum quem benedicturus est cereum. » LO, col. 209, 12-19 ; LO ep. 424, 9-17.

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

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

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

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

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

72. « *Plerique ex sola mentis devotione convertantur ad Deum ; nonnulli vero coacti plagis convertuntur, qui ex devotione non convertebantur, iuxta capitulum psalmi dicentis : In freno et camo maxillas eorum constringe, qui non approximant ad te.* » ISID. HISP., *Sent.* II, c. VII, 9.

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

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

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

crudeliter capite truncatus. » VAL. BERG., *Repl.*, 14, 13-19, in C. AHERNE, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late Visigothic period*, Washington, 1949.

76. « *Octavae disceptationis affectu repperimus quosdam divinis officiis mancipatos tanta nescientiae socordia / plenos, ut nec illis prohibentur instructi conpetenter ordinibus, qui cotidianos versantur in (...)* » Tol. VIII, 8.

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

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

79. En este punto, los clásicos de P. RICHÉ, *Éducation et culture...*, op. cit. y las observaciones finales de H. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1963.

AUTOR

ELEONORA DELL'ELICINE

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento