

ISBN (impreso) 10-950-29-0788-4

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL
SECCIÓN HISTORIA ANTIGUA

Serie: Primer Milenium

Parte 3

2006

**GREGORIO MAGNO & SU ÉPOCA.
HOMENAJE AL XIV CENTENARIO DE
SU MUERTE (604-2004)**

Hugo Zurutuza y Horacio Botalla (comps.)



Buenos Aires

2006

Reedición digital – Julio 2018



San Gregorio. Museo del Prado, Colección Gregorio Magno

SERIE PRIMER MILENIUM
Gregorio Magno & su época.
Homenaje al XIV centenario de su muerte
3ra. Parte, 2006 (versión digital: Julio 2018)
ISBN impreso: 10-950-20-0788-4

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano: Félix Schuster
Vicedecana: Hugo Trincherro
Secretario Académico: Carlos Cullen Soriano
Secretaria de Investigación: Cecilia Hidalgo
Secretaria de Posgrado: Elvira Narvaja de Arnoux
Secretario de Supervisión Administrativa: Claudio Guevara
Secretaria de Transferencia y Desarrollo: Silvia Llomovatte
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil: Renée Girardi
Secretario de Relaciones Institucionales: Jorge Gugliotta

Instituto de Historia Antigua y Medieval “Prof. José Luis Romero”
Director: Carlos Astarita

Sección Historia Antigua
Director: Hugo Zurutuza

<http://iham.institutos.filo.uba.ar/>

Proyecto Digitalización Bibliográfica del Instituto de Historia Antigua y Medieval
Responsable: Hugo Zurutuza
Colaboradora: Nélica Vincent
<http://iham.institutos.filo.uba.ar/grupo/libros-tesis>

Prosecretario de Publicaciones: Jorge Panesi
Coordinadora Editorial: Julia Zullo

Consejo Editor
Alcira Bonilla – Américo Cristofalo – Graciela Dragoski – Eduardo Gruner –
Susana Romanos – Miryam Feldfeber – Laura Limberti – Gonzalo Blanco –
Marta Bobbola

ISBN: 10-950-0788-4
ISBN: 13-978-950-29-0788-8

INDICE

Presentación

Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario) 7

Introducción

HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario)
Comentarios en torno a Gregorio Magno y la conmemoración del XIV centenario de su muerte 11

1ª. Parte

Gregorio Magno y su época: política, religión, sociedad 17

HUGO ZURUTUZA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario) - HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario – Universidad Nacional de Tres de Febrero): El *Registrum* y la organización del espacio social en la Italia de Gregorio Magno 19

LILIANA PÉGOLO (Universidad de Buenos Aires): Las funciones de Pedro, subdiácono y rector del patrimonio en Sicilia, en época de Gregorio Magno 61

CLAUDIO AZZARA (Università degli Studi di Salerno): Papa Gregorio e lo scisma del *Tre Capitoli* in Italia 93

2ª parte

Gregorio Magno: su obra y la posteridad	111
SILVIA MAGNAVACCA (Universidad de Buenos Aires – CONICET) Gregorio Magno: los vicios capitales. Dimensión social e imagen bélica.	113
HORACIO BOTALLA (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario – Universidad Nacional de Tres de Febrero) Notas sobre la imagen de Gregorio Magno en la <i>Chronica</i> de Fray Salimbene de Parma	137
OFELIA MANZI (Universidad de Buenos Aires) – JORGE BEDOYA (Universidad de Buenos Aires) – PATRICIA GRAU DIECKMANN (Universidad de Buenos Aires): Gregorio Magno, el derrotero de su imagen	155
Bibliografía	186

PRESENTACIÓN

Hugo Zurutuza

Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario

La Sección Historia Antigua del Instituto de Historia Antigua y Medieval “José Luis Romero” continúa el emprendimiento iniciado en 1998 al presentar un nuevo volumen de la *Serie Primer Milenio*, dedicado a un carismático personaje cuyo nombre incluye el título, **Gregorio Magno y su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte (604-2004)**, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Representa otra manifestación del gran interés, incrementado a través del desarrollo de los sucesivos proyectos de investigación instalados en la Sección por la revisión de las problemáticas socioculturales vinculadas al final del mundo antiguo y a la transición a la Edad Media, desde una mirada que intenta compatibilizar la renovada categoría historiográfica de Antigüedad Tardía con el más tradicional concepto de Alto Medioevo.

Esta compilación es el resultado de las investigaciones realizadas por los participantes del proyecto UBACyT F007: De la estructura horizontal a la vertical: fisonomía social del paisaje eclesiástico en la Antigüedad Tardía y Alto Medioevo. Hacia una historia sociocultural de la Iglesia – 1ra. Parte, dirigido por el suscripto con la colaboración de Horacio Botalla y Ofelia Manzi como co-directores, y de reconocidos especialistas invitados, dedicados todos a la figura emblemática de un hombre de iglesia, que tanto por su acción pastoral, como por su gestión episcopal, contribuyó de manera determinante a definir la atmósfera política y cultural de un período de crisis para el Occidente europeo, el siglo VI. En especial, la Italia escindida por la influencia del Imperio Romano de Oriente, reforzada

por el más cercano implante del exarcado de Ravena y alterada por la presencia de los invasores longobardos y los heréticos tricapitolinos en pugna con la ortodoxia nicena, configurando todos un conglomerado diverso enfrentado con el resistente liderazgo del obispo de Roma. Son representantes de contextos conflictivos que se despliegan además en los nuevos paisajes sociales y políticos, impregnados de la diversidad cultural que aportan las viejas y nuevas etnias, que se van integrando a un mundo altomedieval que irrumpe.

En esta nueva propuesta, atentos a las expectativas que ha suscitado la figura de Gregorio Magno, resaltada en los últimos tiempos por las actividades científicas desarrolladas en ocasión de la conmemoración del XIV centenario de su muerte (604-2004), especialmente por instituciones académicas y universidades italianas, nos congregamos una vez más desde una perspectiva que define el perfil del grupo de investigación, inclinado desde su origen al enfoque multidisciplinario. En la primera parte de la obra: Gregorio Magno y su época, las contribuciones de los compiladores Hugo Zurutuza (UBA-UNR) y Horacio Botalla (UBA-UNR-UNTREF), desde la práctica histórica, enriquecida en esta oportunidad por la presencia del historiador italiano Claudio Azzara (Università degli Studi di Salerno), especialista en la Italia altomedieval, junto con la percepción que desde el terreno de las lenguas clásicas nos ofrece Liliana Pégolo (UBA), se conjugan para analizar las relaciones existentes entre tres coordenadas fundamentales para la comprensión del período: política, religión y sociedad.

Pero la problemática gregoriana no se comprende en su plenitud, sino involucramos también el abordaje de los aspectos éticos y morales de la obra de nuestro protagonismo junto con el análisis de la proyección que su pensamiento y su misma imagen otorgan a la posteridad testigo de su legado. Algunos de los aspectos señalados se concretan en la segunda parte del libro: Gregorio Magno, su obra y la posteridad, donde Silvia Magnavacca (UBA-CONICET), una destacada invitada, desde el campo de la Filosofía, despliega un interesante enfoque sobre los vicios capitales en Gregorio; nuevamente colabora Horacio Botalla

pero ahora para analizar la utilización y resignificación de los textos y representaciones gregorianas en Fray Salimbene de Parma, y finalmente Ofelia Manzi (UNA), Jorge Bedoya (UBA) y Patricia Grau Dieckmann (UBA) desde la Historia de las Artes, instalan el “derrotero de su imagen”, en un rico análisis del repertorio iconográfico de nuestro obispo.

Este entramado al involucrar intereses comunes desde niveles epistemológicos diferentes logra cohesión a partir de una propuesta metodológica integradora para presentar, por lo tanto, aquellos perfiles más destacados de la época de Gregorio Magno y su posteridad, con el objetivo de revisar críticamente espacios de conocimiento y discusión sobre cuestiones ya frecuentadas desde hace tiempo pero no decididamente cerradas al presente.

Finalmente expresamos nuestro reconocimiento a todos los que nos asistieron en la preparación de este libro y en particular agradecemos el apoyo brindado por el Director del Instituto de Historia Antigua y Medieval “Profesor José Luis Romero” de nuestra Facultad de Filosofía y Letras, Dr. Carlos Astarita, prolífico medievalista, y por el señor Decano de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Prof. Darío Maiorana, dedicado latinista.

SERIE PRIMER MILENIUM
Gregorio Magno & su época.
Homenaje al XIV centenario de su muerte
3ra. Parte, 2006 (versión digital: Julio 2018)
ISBN impreso: 10-950-20-0788-4

1
0

1
0

INTRODUCCIÓN

Comentarios en torno a Gregorio Magno y la conmemoración Del XIV centenario de su muerte

HORACIO BOTALLA

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Rosario

Universidad Nacional de Tres de Febrero

La envergadura otorgada a la figura del papa Gregorio I condujo a establecer un ente organizador de la conmemoración, el *Comitato per le Celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno*, en el cual se desplegaron las iniciativas de la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL) y la Fondazione Ezio Franceschini (FEF) por las que se efectuaron en Italia toda una serie de congresos y encuentros de estudio.

A partir del año 2003 se inició una intensa y periódica actividad con el objeto de cubrir todos los aspectos del polifacético obispo romano que logró aunar, inusualmente, capacidades de gestión y poder al mismo tiempo que intelectuales. El abanico temático involucra los marcos históricos en cuya conformación incidió de manera decisiva – la *Christianitas* occidental-, la relación con ciertas regiones –como Cerdeña-; las problemáticas específicas de la actividad pastoral, los tópicos de su pensamiento y, sobre todo, las implicancias de un conjunto de textos que alcanzó valor paradigmático, en especial en el plano de la misión y la predicación.

En la Certosa del Galluzzo, en Florencia, sede de SISMEL, se inició la conmemoración con dos coloquios en enero y en noviembre de 2003, *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio*

Magno (1) y *Dialogi di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni* (2), respectivamente, los cuales se centraron en la producción letrada de Gregorio acordando con la tradición de estudios textuales del SISMEI.

La Biblioteca Palatina de Parma celebra, por su parte, un encuentro de temática más acotada, los días 21 y 22 de mayo de 2004, *Maria e la vita storica di Gesù in Gregorio Magno e nei Padri dei secoli V-VI. IV Incontro di studio di mariologia medievale* (3). En el sur, en Salerno, la Università degli Studi dedica entre el 30 de septiembre y el 10 de octubre de 2004, su coloquio sobre *Gregorio Magno, l'impero e i regna* (4). La Università

1) LEONARDI Claudio, *l'Opera di Gregorio Magno: contenuti e varietà di stile*; SINISCALCO Paolo, *Moralia sive Expositio in Iob*; VANNINI Marco, *Homiliae II in Canticum Canticorum*; CREMASCOLI Giuseppe, *Homiliae XL in Evangelia*; SANTI Francesco, *Homiliae in Ezechielem*; MELONI Pietro, *Regula pastoralis*; DEGL'INNOCENTI Antonella, *Dialogorum libri IV*; CASTALDI Lucia, *In librum primum Regum expositionum libri VI*; FORLIN PATRUCCO Marcella, *Registrum epistularum*

2) CREMASCOLI Giuseppe, *Leggere i Dialogi di Gregorio Magno*; CHIESA Paolo, *Valutazione preliminare della tradizione indiretta antica dei Dialogi di Gregorio*; CASTALDI Lucia, *La tradizione manoscritta dei Dialogi*; GARBINI Paolo, *I dialogi dei Desiderio di Montecassino*; BOCCINI Fabiana, *La vita beati Benedicti (BHL 1102) in alcuni omeliari e passionari medievali*; CICCUTO Marcello, *Problemi delle antiche versioni italiane dei Dialogi di Gregorio Magno*; BURGIO Eugenio, *Schede sui volgarizzamenti antico-francesi dei Dialogi*; DIDI Cristiano, *I Dialogi di Gregorio Magno e le loro versioni nel mondo slavo*; LIZZI TESTA Rita, *La traduzione greca dei Dialogi di Gregorio Magno: trasmissione e fortuna del testo in area orientale*.

3) GAMBERO Luigi, *María e la vita storica di Gesù in Gregorio Magno*; GREGOIRE Reginald, *La personalità di María nel pensiero di Gregorio Magno*; DE FIORES Stefano, *María monte sublime in san Gregorio Magno (Sul primo libro dei Re, 1,5)*; INFANTE Renzo, *Gesù, la Madre María di Magdala nelle omelie gregoriane sui Vangeli*.

4) AZZARA Claudio, *Gregorio Magno e il potere regio*; RAVEGNANI Giorgio, *Gregorio Magno e l'impero*; POHL Walter, *Gregorio Magno e il regno dei longobardi*; DELLE CARBONARE, Mario, *Gregorio Magno e i regni dei*

Cattolica del Sacro Cuore concreta en Brescia, en octubre de 2004, un encuentro sobre uno de los textos nodales del papa en *Spiritualità e potere in Gregorio Magno, la regula pastoralis* (5). La Università degli Studi di Perugia y de Leche efectúan los días 1 y 2 de diciembre de 2004 su aporte sobre la situación de la contestación religiosa en tiempos del pontífice en *Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza* (6), seguido los días 10 y 11, en

Franchi e degli angli; DIAZ Pablo C., *Gregorio Magno e il regno dei visitogi*; BOTTIGLIERI Carolina, *Gregorio Magno e la memoria dei regni degli ostogoti e dei vandali*; CARDIN Luca, *Produzione epigráfica e committenza nella Roma di Gregorio Magno*; ZURUTUZA Hugo, *La diocesi di Ravenna al tempo di Gregorio Magno*; GASPARRI Stefano, *I vescovi italiani nell'età di Gregorio Magno*; PIAZZONI Ambrogio, *Discorso conclusivo*.

5) LEONARDI Claudio, *La spiritualità nella Regula pastoralis*; JUDIC Bruno, *Pouvoir de l'esprit et esprit de Service dans la Règle pastorale de Grégoire le Grand*; PICASSO Giorgio, *La cura animarum dei monaci*; CRACCO Giorgio, *La Regula pastoralis nell'itinerario di Gregorio Magno*; CREMASCOLI Giuseppe, *L'ars artium nella Regula pastoralis*; GAVINELLI Simona, *Episodi della tradizione manoscritta di Gregorio Magno nel Medioevo*; CRIVELLO Fabrizio, *Fra tarda Antichità e rimo Medioevo: la miniatura al tempo di Gregorio Magno*; CORTESI Mariarosa, *La Regula pastorali e gli umanisti*; FLUSIN Bernard, *'Les règles' monastiques dans la période protobyzantine*; PASINI Cesare, *Il dossier agiografico bizantino di san Gregorio Magno: da autore a protagonista delle Vitae Patrum*; RIGO Antonio, *Benedetto in Oriente: da Gregorio 'Il Dialogo' ad Atanasio l'athonita*.

6) LEONARDI Claudio, *L'opera di Gregorio nella tradizione cristiana. Prolusione*; CREMASCOLI Giuseppe, SANTI Francesco, *Gregorio Magno e i conflitti sul tema della generazione dell'anima*; MARIN Marcello, *Gli eretici fra realtà e simbolo in Gregorio Magno*; DONNINI Mauro, "Arrianae hereseos damnatio" nei *Dialogi di Gregorio Magno*; DI PILLA Alessandra, *Gregorio Magno e il manicheismo*; GIORDANO Lisania, *Il 'uigor legis' e la perversità degli eretici: dalla tradizione giuridica romana al 'decretum Gratiani'*; PRINZIVALLI Emanuela, *la polémica antieretica di Gregorio Magno in merito al destino ultimo dell'uomo*; MENESTO Enrico, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*; SCORTECCI Donatella, *Edifici di culto di età Longobarda nell'epistolario di Gregorio Magno*.

Verona, por el encuentro *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VIIe secolo* (7), organizado por las universidades de esa ciudad y la de Trento.

Para el año 2005 el *Comitato* reunió en Sassari, en el mes de abril, un congreso *Gregorio Magno e la Sardegna* (8). La programación contempla un coloquio de clausura bajo el título de *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*.

7) VAN UYTFANGHE Marc, *L'hagiographie en Occident de la Vita Antonii aux Dialogi de Grégoire le Grand. Genèse et occupation du terrain*; GIANNARELLI Elena, *L'agiografia di Sulpicio Severo*; SUSI Eugenio – PAOLI Emore; *I Gesta martyrum Romanorum*; PRICOCO Salvatore – BARCELLONA Rossana, *L'agiografia di Lerin*; DEGL'INNOCENTI Antonella, *L'opera agiografica di Venanzio Fortunato*; HEINZELMANN Martin, *Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne*; DE PRISCO Antonio – FERRARINI Edoardo; "Testi e ipertesi della santità", Il Cd-Rom. *Gregorio Magno agiografo*; ORSELLI Alba Maria, *La tipologia agiografica dei Dialogi di Gregorio Magno*; SARACENO Lorenzo, *Scriptura crescit cum legente. Una rilettura del secondo libro dei Dialogi di Gregorio Magno*; MALTESE Enrico, *L'ingresso dei Dialogi di Gregorio Magno nella tradizione agiografica greca*; CREMASCOLI Giuseppe, *Il miracolo nell'agiografia di Gregorio Magno e di Gregorio di Tours*; PHILIPPART Guy, *Le corpus hagiographique latin à l'époque de Grégoire le Grand. Analyse quantitative et typologique*.

8) CASTALDI Lucia, *Origine e diffusione delle collezioni del Registrum epistolarum*; SINI Francesco, *Gregorio Magno e la Sardegna. L'epistolario sardo. Le Istituzioni, la società, la liturgia*; MELONI Giuseppe, *La Sardegna tra Istituzioni bizantine e Istituzioni giudiziali*; SANNA Mauro, *L'epistolario sardo-corso di Gregorio Magno*; SPANU Pier Giorgio, *L'organizzazione della cura d'anime nelle champagne attraverso l'opera di Gregorio Magno*; TURTAS Raimondo, *La situazione política e militare in Sardegna e Corsica alla luce del 'Registrum epistolarum' di Gregorio Magno*; MELONI Mons. Pietro, *La missione del vescovo in San Gregorio Magno*; PINTUS Giovanna Maria, *Chiesa e società in Gallia nel Registrum epistolarum di Gregorio Magno*; PINNA Tomasino, *Ideologia religiosa e ordinamento sociale. Per una lettura dell'epistola gregoriana ai nobili e possidenti della Sardegna*; URSO Carmelina, *Donne di Sardegna nel Registrum epistolarum di Gregorio Magno*; MELE Giampaolo, *Il canto 'gregoriano' e la Sardegna. Note storiche*

Algunos de estos congresos configuran marcos para el emprendimiento de proyectos básicos de manejo de información como es el caso de *Gregorio Magno, le opere, la tradizione manoscritta, la fortuna*, dirigido por Claudio Leonardi, Presidente del Comitato Nazionale per le Celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno. En dicha reunión se inició la confección de una base de datos que involucra no solamente la obra del gran pontífice sino también su impacto en el marco de la tradición latina – campo de las actividades del SISMELE- hasta el siglo XV. El proyecto contempla cinco unidades, a saber: las obras del pontífice –*Le opere di Gregorio Magno*–, que involucrará los textos completos y que se completa con un segundo archivo sobre los manuscritos de las obras; *I manoscritti delle opere di Gregorio Magno*, que registrará los mismos, inclusive los de estado fragmentario. En tercer lugar, se reunirá la información de las obras del período medieval relativas a Gregorio , así como la colección de los *incipit* y *explicit*. Finalmente, la quinta unidad reunirá la *Bibliografia di Gregorio Magno*, contemplando la fortuna directa e indirecta del autor, que se acoge a las normas de *Medioevo Latino. Bollettino bibliográfico della cultura europea da Boezio a Erasmo (secoli VI-XV)* y que pondrá al día las que, oportunamente, publicará Robert Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)* en 1990 para la editorial Città Nuova (9).

e codicologiche; RICCI Luigi G.G., *Le ragioni di un convegno su Gregorio Magno e la Sardegna*; ISOLA Antonio, *Gregorio Magno e il Registrum epistolarum*; LEONARDI Claudio, *L'epistolario di Gregorio Magno e l'ecumene católico*; CRACCO RUGGINI Lellia, *Le amicizie 'europee' di Gregorio Magno*; CRACCO Giorgio, *Cristianesimo e Occidente in Gregorio Magno*.

9) GODDING R. *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989) (Opere di Gregorio Magno. Complementi, 1)*, Roma 1990, pp.X-350). Cfr del mismo autor, "Cento anni di ricerche su Gregorio Magno. A propósito di una bibliografía", en *Gregorio e il suo tempo*. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, in collaborazione con l'Ecole Française de Rome (Rome, 9-12, maggio 1999), *Studi Storici*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 33,

Estos eventos conmemorativos han estimulado intensamente al ámbito académico internacional y es de esperar que se materialice en nuevas cuestiones y nuevas lecturas. En tanto los congresos y encuentros de estudio sobre el revisitado obispo seguramente se seguirán sucediendo.

pp.293-304. El autor nos acerca su propio análisis de la morfología y taxonomía de su *Bibliografía di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma, Città Nuova Editrice, 1990: "... La Bibliografía di Gregorio Magno (1890-1989), recentemente pubblicata dalla Città Nova Editrice, cerca di abbracciare questa diversità. Conta più di 2600 titoli distribuiti in cinque parti principali: 'Bibliografie e miscellanea' (28 titoli), 'Gregorio e il suo tempo' (601 titoli), 'Le opere' (1206) titoli, 'Il pensiero' (470 titoli), 'Fortuna' (Fortleben, agiografia, iconografia) (303 titoli). A su avolta, ogni parti viene divisa in sezioni e sotto sezioni, secondo le esigenze della materia" (R. Godding, "Cento anni di ricerche su Gregorio Magno. A proposito di una bibliografía", en *Gregorio e il suo tempo*, op. Cit., pp. 293-294.

1ra. parte

**GREGORIO Y SU ÉPOCA.
POLÍTICA, RELIGIÓN
Y SOCIEDAD**

Ningún arte se asume para ser enseñado, si antes no se ha aprendido con atenta reflexión. Puesto que la dirección de almas es el arte de las artes (Ars est artium régimen animarum), ¡qué grande es la temeridad de los que reciben el magisterio pastoral carentes de sabiduría!

GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, Parte I, 1

El pastor no debe disminuir su atención a lo interior por las ocupaciones exteriores, ni debe abandonar el cuidado de lo exterior por la solicitud de lo interior; de modo que no se derrumbe interiormente al entregarse a lo exterior, ni impida aquello que por fuera debe a sus prójimos ocupándose sólo en lo interior.

GREGORIO MAGNO, *Regla Pastoral*, Parte II, 7

SERIE PRIMER MILENIUM
Gregorio Magno & su época.
Homenaje al XIV centenario de su muerte
3ra. Parte, 2006 (versión digital: Julio 2018)
ISBN impreso: 10-950-20-0788-4

EL *REGISTRUM* Y LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO
SOCIAL EN LA ITALIA DE
GREGORIO MAGNO

HUGO ZURUTUZA
Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario

HORACIO BOTALLA
Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Rosario – Universidad
Nacional de Tres de Febrero

Introducción

Luego de catorce siglos, la acción del papa Gregorio, llamado “el Grande”, vuelve a estimular la reflexión y a convocar revisiones. La figura más destacada del Occidente posterior a la crisis imperial romana, de una Italia que ya no es sede de emperadores y, por esa razón, se torna un espacio donde el poder debe ser reconfigurado y resignificado, Gregorio se convirtió en criterio de valoración de los factores y procesos históricos que las diferentes tradiciones historiográficas han considerado como instancias de ruptura o continuidad de la cultura romana tardía. Esta imagen del obispo romano, baluarte del poder pontificio, piedra clave de la arquitectura de la práctica intelectual del Medioevo, busca en las nuevas lecturas desandar el sentido de esas representaciones tradicionales en pos del bosquejo de un perfil humano que alcance a ponderar las auténticas premisas establecidas por él, y las modalidades de su efectiva actividad pastoral.

La desarticulación de la autoridad imperial en Occidente significa también la del reaseguro de la institucionalización de las *ecclesiae* cristianas que, paulatinamente, alteraba la fisonomía tendencialmente horizontal del conglomerado comunitario cristiano. Librado a su suerte a partir de las últimas décadas del siglo V, ese conglomerado fue sometido en la península itálica a una serie de tensiones y disputas que involucraron fuerzas bárbaras viejas y nuevas –ostrogodos y longobardos- y los limitados esfuerzos de recuperación del poder de los emperadores residentes en Constantinopla. Con una trama urbana más laxa que la del Mediterráneo oriental, sin su superestructura de metrópolis, con el África romana con cabeza en Cartago, crecientemente aislada, la Roma postimperial, *urbs christiana*, juega su destino en una coyuntura crítica; sin protección y con algunos competidores significativos, depende del ímpetu y la habilidad de sus hombres para restaurar su prestigio e influjo. Este es el cuadro de situación del que debe emerger la valoración de la obra y la actividad del *episcopus* Gregorio, arquetipo del *pontifex maximus*.

Su obra letrada es fundamento del imaginario eclesial del Medioevo. En ella encontramos la gramática de gestión de organización y de ejercicio de la *autoritas* que tanto contribuirá a la verticalización del orden de la Iglesia.

¿Cómo Gregorio se constituye en paradigma de todo carisma sacerdotal, de toda práctica del oficio de la predicación, función básica de la difusión cristiana en una nueva etapa que va dejando de lado a las ciudades para introducirse en el campo, en el *pagus*, donde se hace necesario desplegar nuevos recursos de persuasión y donde este individuo de linaje patricio accede a las prácticas narrativas de los sectores subalternos, que erige en *exempla*?

Gregorio sienta las bases de su memoria en una modalidad que el pensamiento cristiano de Occidente y los intelectuales de Roma se preocuparon por formalizar, la tradición apostólica en el más amplio sentido del concepto, en la que se delinea como uno de sus eslabones más fuertes.

La inclinación del orden eclesial al afectar una estructura horizontal, se encuentra ahora ante las dificultades provocadas por la fragmentación y la incomunicación. En consecuencia el entramado eclesial debe restaurarse satisfaciendo las nuevas necesidades para establecer relaciones con otros grupos sociales. La recuperación de la comunicabilidad debe superar una multitud de obstáculos, sobre todo si se dirige la mirada a las ciudades donde la inercia de un imaginario, vinculado a poderes centrales y al ideario de la *res publica*, comienza a plantearse una serie de interrogantes respecto de las reformulaciones de un mundo que ha comenzado a cambiar. En este sentido, este mundo, que a partir de las representaciones de lo imperial y de lo público se había posicionado de manera preponderante en la tradición occidental, debe ahora ceder el paso a la praxis que lo resignifica y lo pone en acción interactuando con renovados contextos. Es por eso que el papa Gregorio encarna la praxis de la “idea de Roma”, es decir, de su simbolología ecuménica latina.

Nuestro acercamiento al tema es el resultado de un gran interés por la figura de Gregorio Magno, para algunos el último obispo antiguo (1) mientras que para otros su pontificado (590-604) representa el momento fundacional del Medioevo (2). Por lo tanto, la centralidad de Gregorio en el paisaje eclesial del Tardoantiguo o del Medioevo es consecuencia de una interpretación (3). Si consideramos a Gregorio como protagonista de la historia del Occidente cristiano debemos resolver entre que coordenadas lo posicionamos: su perfil social de aristócrata romano, su cultura como resignificación cristiana de la *paideia* clásica, su experiencia monástica, su estadía en Constantinopla como apocrisario en la corte imperial, su posterior idoneidad de gestión política y diplomática como obispo de Roma, y su fuerte conciencia espiritual y moral de la función pastoral, son las que seleccionamos como más representativas. Pero este conjunto diverso sólo logrará cohesionarse a través de la aceptación y ejercicio del prestigio y del poder inherente al cargo de obispo de Roma.

Es necesario entonces reconocer en la definición de su fisonomía social y de su identidad ideológica un complejo entramado de estrategias

para desarrollar dispositivos de control social y simbólico, tanto en la defensa de la ortodoxia religiosa –en particular con respecto al cisma tricapitolino-, como en el desenvolvimiento de su misión misionera dirigida a los nuevos espacios étnicos –especialmente los más lejanos como en el caso de los anglos-, que convertirán a Gregorio en referente para todos los niveles de la realidad histórica del Occidente cristiano, en particular de la Italia de finales del siglo VI y comienzos del VII.

Estos aspectos planteados empiezan a revelar la importancia de la dimensión geográfica en la historia de nuestro protagonista. Comencemos por dos polos urbanos: Roma y Constantinopla. El primero es el lugar de origen del futuro pontífice, de la formación de la primera carga política: *praefectus urbi*, de la elección monástica; el segundo es el sitio de una prolongada residencia con el cargo de legado papal de Pelagio II, su predecesor, pero también de la continuidad de la vida monástica y de la primera gran prueba exegética sobre el *Libro de Job*. El retorno de Constantinopla señala la definitiva instalación en su tierra, legitimada por la elección como obispo de Roma. Si bien Constantinopla continuará representando para Gregorio el polo de referencia como sede de un poder imperial cuya autoridad no pondrá nunca en discusión, ni en los momentos de mayor tensión, siendo el lugar de destino de un número de grande de cartas, al emperador, a la emperatriz, a dignatarios y a médicos de la corte, e incluso a amigos. Roma permanecerá a lo largo de todo su pontificado como la ciudad a la que dedicará la mayor atención. Sin embargo, la acción de Gregorio no transcurre en los ámbitos tradicionales de la competencia del obispo de Roma y de su radio de acción y de influencia, a partir de los antiguos contactos con el colapsado Imperio Romano de Occidente, adquiriendo ahora dimensiones inéditas, que se acentúan después del 595 con la apertura de nuevos escenarios que serán los propios del occidente altomedieval. Gregorio elabora a través del discurso hagiográfico una nueva identidad territorial, eclesiástica y política. Ha abierto nuevos escenario volviendo su atención a los reinos bárbaros de Occidente ya que será el fundamento de la cristianización de nuevas tierras, el garante de la iglesia y de los monasterios. Hombre de acción, pero a la vez piadoso, el cristianismo gregoriano llevará a excluir y reprimir toda forma de diversidad.

Una red epistolar y topográfica

El *Registrum* es considerado como un eficiente dispositivo heurístico para definir la fisonomía social del paisaje eclesiástico de Italia durante el siglo VI, visibilizando en nuestra investigación especialmente las problemáticas del área septentrional (4). En 2002 iniciamos una investigación sobre la diócesis de Spoleto en la época de Gregorio Magno (Congreso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, ottobre 2002) donde planteamos nuestra preocupación por las relaciones existentes con Crisanto, obispo spoletino recuperado y contenido en la información suministrada por la trama epistolar gregoriana. En ese estudio de caso encontramos un episcopo confiable que cooperaba de manera obediente con la estabilización de la presencia romana en la región de Spoleto, altrada por las tensiones dentro de la misma comunidad cristiana local y una inquietante presencia bárbara, los guerreros longobardos. Dos años después, en junio de 2004, presentamos una comunicación para el Congreso spoletino realizado en Ravenna, a partir de la elaboración de una selección particular de la correspondencia establecida entre Gregorio y los hombres de Iglesia de la diócesis ravenesa, con especial atención a los problemas generados por la opinable gestión de un antiguo monje de su amistad, Mariniano, que el papa había recomendado como el obispo más adecuado para dicha diócesis (5). En octubre del mismo año retomamos el tema en un congreso salernitano dedicado a la conmemoración del XIV centenario de su muerte (Incontro di Studio Gregorio Magno, L'impero e i regna) (6).

En esta investigación reiteramos y profundizamos nuestro interés por el polémico obispo de Ravenna, avanzando en el análisis de las cartas de Gregorio en las que se puede evidenciar las complicadas relaciones sociales y de poder establecidas entre la sede romana y la comunidad cristiana ravenesa, fragmentada por las acciones de los clérigos y los monjes locales en conflicto por la competencia en cuestiones económicas y jurisdiccionales. Esta red epistolar y topográfica nos ofrece las estrategias de control social e ideológico producidas por la gestión gregoriana con la intención de resolver los conflictos

que existían desde hacía tiempo y de manera recurrente provocados por la indiscriminada acción de los integrantes de la iglesia local sobre los bienes y la estabilidad de los monasterios de la jurisdicción ravenesa. Nos ha interesado visitar la figura de mariniano, que instalado en este contexto polémico generaba situaciones de enfrentamiento con su protector romano que ameritan un análisis de su ambiguo comportamiento, definido tanto por una velada displicencia o desconsideración frente al antiguo compañero monacal, como por una evidente rebeldía ante las decisiones de su actual autoridad pontificia. Con esta investigación queremos contribuir a la reflexión sobre algunos aspectos de la historia político-religiosa de Ravenna, en un momento especialmente crítico para la península itálica, y también a la revisión de algunos aspectos de los permanentes empeños realizados por la gestión gregoriana frente a los conflictos regionales suscitados al interior del entramado episcopal, ahora montado en un paisaje político y geográfico en mutación.

Gregorio, escritura y *scrinium*

Los historiadores del Alto Medioevo han resaltado como el *Registrum* de Gregorio Magno representa un repertorio muy valioso para la reconstrucción tanto de los aspectos socio-culturales como de las problemáticas político-religiosas del período histórico en cuestión. Ya señalamos que Gregorio había logrado establecer relaciones epistolares con numerosos y variados personajes en un contexto de diversidad cultural y heterogeneidad étnica (7). Coincidimos con los estudiosos de este *corpus* epistolar en destacar cómo Gregorio, por razones logísticas y también debido a su precaria salud, estaba limitado muchas veces a delegar algunos asuntos eclesiásticos a personas de su extrema confianza (*conciliarii*, subdiáconos, *notarii*); pero cuando era posible trataba de seguir personalmente todo aquello que competía a los asuntos de la Iglesia e intervenía de modo continuo y personal, no dependiendo ciegamente de sus colaboradores. El pontífice, utilizando su eficiente instrumento escriturario, intentaba con gran constancia estar cerca de todos los suyos para

aconsejar, estimular, elogiar, corregir y a veces, si la situación lo imponía, hasta para reprender y censurar (8).

Compartimos el planteo de Sofía Boesch Gajano que estaca la elaboración de este epistolario como prueba fundamental de la conciencia del propio rol de pontífice. El *Registrum* constituye un dispositivo incomparable para el seguimiento puntual del desarrollo de su acción de gobierno, del reconocimiento de las áreas de injerencia, pero sobre todo de la construcción permanente de las intrincadas redes que involucraban y contenían las relaciones espirituales, eclesiásticas y políticas de la época.

El 3 de septiembre de 590 Gregorio es consagrado pontífice en Roma y a partir de ese momento sus cartas comienzan a ser conservadas en un código adecuado, el mencionado *Registrum*, en el *scrinium sedis apostolicae*, el archivo de Laterano.

Sabemos que el *scrinium* cumplía la dúplice función de archivo y de cancillería. Si bien la práctica de recopilar las cartas de los pontífices estaba ya atestiguada desde mediados del siglo IV: en tiempos de Liberio (352-366) y Dámaso (366-384); la existencia del *scrinium* se puede constatar en la época de los emperadores Graciano y Valentiniano, que habían concedido a los obispos de Roma los mismos derechos ejercidos por el emperador en la administración civil imperial. Se inició así, a partir del papa Siricio (384-389), un proceso de imitación de la cancillería imperial, y el *scrinium* aparece como una estructura recién consolidada a fines del siglo V, con los oficios de redacción y archivo de documentos y además con el establecimiento de un personal propio, constituido por *notarii*. Pero coincidimos con los especialistas que fue con el mismo Gregorio que el *scrinium* parece adquirir un grado de organización y de eficiencia destacado.

Como hemos destacado, si la práctica de conservar las cartas pontificias era antigua, y si también el *scrinium* era ya una institución reconocida, lo que puede aparecer como novedoso es la forma de la conservación de las cartas en una verdadera y propia recopilación, de

lo que el mismo Gregorio habría establecido el orden y a la cual habría dado el título de *Registrum* (10).

La importancia del mismo se debe a las posibilidades que ofrece para reconocer la evolución, a través del análisis de su nutrido contenido, de las vicisitudes de su pontificado y de los problemas que fueron objeto de sus preocupaciones, mostrando así la articulación constante entre los emprendimientos administrativos, la supervisión y el cuidado de las actividades eclesiásticas y pastorales, los consejos espirituales, las intervenciones misioneras, los empeños políticos y militares, sin olvidarnos de destacar su propia actividad de escritor (11).

El *Registrum epistolarum* de Gregorio Magno fue seguramente compuesto por los *notarii* de la Iglesia bajo la dirección del mismo pontífice y fue conservado en la Biblioteca Lateranense y de esta circunstancia viene su denominación de *Registrum Lateranense*, cuestión de la que ya dan noticia algunos escritores antiguos.

Ildefonso de Toledo (605-667) en su *De iris illustribus*, a propósito de las epístolas gregorianas, sostiene que había un solo volumen, dividido en doce libros, denominado *Registrum* (12).

Pero las noticias suministradas por Ildefonso no parecen ser de primera mano. Más atendible es el testimonio de Juan Diácono (825-882), ya que él vio con sus propios ojos el registro lateranense del que hace mención en dos pasajes de la *Sancti Gregorii Magni Vita*, en el *praefatio* afirma que si alguno tiene dudas, haciendo referencia a la abundancia del *scrinium* pontificio, podrá leer tantos libros “cartaceos” de las epístolas de Gregorio como los años que él ha vivido como pontífice (catorce libros “cartaceos” por los catorce años del pontificado (13). En la *Sancti Gregorii Magni Vita*, 4, 71, Juan Diácono refiere que el pontífice no cesó nunca de escribir cartas durante toda su vida, dejando en sus *scrinium* tantos libros de cartas como los años de su gobierno episcopal.

El decimocuarto libro de las cartas de la séptima indicción permanece incompleto porque el pontífice murió antes de haber completado

de la VII indición, Gregorio había muerto el 12 de marzo del 604 y la última indición sería finalizada el 31 de agosto (14).

Del gran conjunto de estas cartas fueron extraídas algunas epístolas decretales para singulares indiciones, en los tiempos del papa Adriano I que fueron recopiladas en dos volúmenes tal como las encontramos en la actualidad (15)

Gregorio Magno y las diócesis de Italia del Norte

El objetivo específico de Gregorio Magno para poder operar en esta controvertida realidad, el norte de Italia: tierra de longobardos (16), de cismáticos (17) y de bizantinos, era proponer como estrategia una renovación del episcopado con la promoción de elementos surgidos del monacato y en particular, seleccionar hombres de su entera confianza. En Ravenna, límite especialmente conflictivo en los tiempos de Gregorio, hace nombrar como ya planteamos a un prelado muy allegado a él (18).

Antes de continuar este análisis es necesario destacar que las fuentes epistolares tienen una importancia particular para la construcción de un paisaje político, geográfico y también mental, reconocido en la trama de relaciones de poder establecidas entre Gregorio Magno y los obispos de su época. La valoración de la mediación gregoriana a través de su política de acuerdos para la pacificación de una Italia dividida a fines del siglo VI, es señalada por Stefano Gasparri cuando enuncia como:

(...) i concetti basilari che emergono dall'epistolario di Gregorio sono due, ed entrambi sono ben noti. Il mondo romano è gravemente minacciato, e tutte le energie devono essere concentrate allo scopo di salvarlo; non è solo la sorte di Roma-città che sta a cuore al papa: è Roma – Repubblica, è la società romana nella integrità ad occupare il suo orizzonte mentale, accanto alla città che da lui più strettamente dipende per la sua salvezza (19).

Observamos también como la función de este tipo de documentos es transversal. Las cartas parten de Roma, como instrumento de comunicación y de guía, circulando desde la autoridad religiosa central hacia otra región donde un acontecimiento históricamente significativo, representado por la carta, está alterando la dinámica de la historia local. Este accionar epistolar lo puede estimular una noticia, una denuncia o un rumor llegados a los oídos de Gregorio, referidos a un hecho que perturba el normal desarrollo de una comunidad cristiana determinada (20). Constatamos entonces como en relación con el comportamiento peculiar de Mariniano, el epistolario evidencia con claridad los problemas y los inconvenientes que se pueden generar cuando se administra a distancia, partiendo de un conocimiento indirecto de algunas situaciones locales denunciadas al pontífice y del comportamiento prescindente adoptado por el obispo ravenés frente a las orgánicas decisiones de Gregorio.

Gregorio, La *Regula* y los monasterios locales

Las líneas de investigación recientes tienden a definir los perfiles socioculturales de los actores sociales representativos de las nuevas realidades históricas propias del mundo tardoantiguo y altomedieval, en relación con la difusión de las doctrinas y representaciones cristianas y sus formas de inserción de los distintos espacios del mundo mediterráneo. Tanto el diseño de esos perfiles como su proyección evidencian complejas interacciones sobre cuyo carácter es necesario poner énfasis. La configuración de los grupos se afirma en torno a diversos dispositivos de control social e ideológico –poder y persuasión– que incluyen y excluyen a los individuos. La cristianización implica, en ese sentido, no solamente la adhesión doctrinal sino el ejercicio de determinadas prácticas, conductas y modos de concebir la autoridad. Destacamos el establecimiento de nuevos espacios de sociabilidad a través de la circulación entre poder político y sagrado en el heterogéneo ámbito social del período acotado. Espacios donde se dan los criterios de la construcción social de identidades y alteridades que representan las condiciones que posibilitan la formación del Occidente cristiano (21).

En el año 568 la acción de los guerreros longobardos destruyó definitivamente la unidad de las provincias de Italia reconquistadas por el emperador Justiniano. Tras ocupar casi todo el valle del Po dominando Spoleto y Benevento, obtuvieron el control de los Apeninos. En tanto, Ravenna seguía siendo la sede de un legado imperial decidido a controlar a los longobardos en el estuario del Po. Este poder político-militar representado por el exarcado de Ravenna no era un estado más: constituía la *sancta republica*. Todos los otros eran, en mayor o menor grado, usurpaciones bárbaras cuya legitimación dependía en última instancia del reconocimiento que le concediera el emperador de Constantinopla.

Roma estaba en poder de los papas, encargados también de alimentar a la población. No es fácil saber hasta dónde llegaba exactamente la ruina de Italia. Lo cierto es que en el año 590 cuando Gregorio accedió al papado de Roma, a los cincuenta años de edad, había desaparecido por completo el antiguo orden político de Italia y con él se había diluido una forma peculiar de cristianismo aristocrático. Lo que en Italia había continuado vigente durante los años juveniles de Gregorio era un estilo de vida que todavía ofrecía un lugar para los seglares devotos. Él había nacido en el año 540 en el seno de una distinguida familia romana, con vínculos de parentesco con los reconocidos *Annici*. Entre sus parientes la compilación entre preeminencia pública y retraimiento era una práctica aceptada. Su antepasado, el papa Félix III (526-530), edificó la primera iglesia –llamada hoy de San Cosme y San Damián– instalada en el Foro romano. La gran inscripción ubicada en el ábside manifiesta que la iglesia era una donación pública de Félix a la plebe de Roma. En relación con las mujeres de la familia de Gregorio, llevaban también una vida particularmente piadosa. Cuando asumió el cargo secular de *praefectus urbi* en el año 572, Gregorio sentía aún que no había nada que le impidiera llevar la vida de un seglar devoto. Pero poco después, en torno a los años 574/75 abrazó la vida monástica. Transformó su palacio sobre el Celio en el monasterio de San Andrés, del cual por humildad renunció a la dirección. No se sabe a que *Regula* respondía la comunidad monástica fundada por él pero se piensa que debía reposar en la

inspiración benedictina. Con su patrimonio fundó también más monasterios en Sicilia (22). En el año 579 fue ordenado diácono y enviado por el papa Pelagio II como legado a Constantinopla. La atmósfera poco amigable de la corte bizantina con su falta de interés por los asuntos de Italia, determinó que Gregorio continuara su vida monástica con algunos compañeros que lo habían acompañado desde Roma. Entre los años 585 y 586 retornó a Roma siendo electo papa en 590, en medio de una Roma destruida por un gran aluvión y assolada por una peste que había matado al mismo Pelagio (23).

Luego de estar algunos años inmerso en el silencio contemplativo del deseado retiro monástico, Gregorio se vio abrumado por la gran responsabilidad que pesaba sobre los obispos cristianos del siglo VI. Del año 591 es la *Regula Pastoralis*, dirigida a Juan de Ravena. La secuencia ininterrumpida de “pecado” y “reparación” que había mantenido unidas a las comunidades cristianas durante tantos siglos requería, a juicio de Gregorio, unas formas de autoridad que sólo podían ser ejercidas por individuos a los que hoy día algunos autores no dudarían en calificar de “profesionales” o incluso “tecnócratas” (24). Desde luego no se trataba de un asunto para aficionados. Por lo tanto, era a esos aficionados, v.g. los magnates convertidos en obispos de la Galia, o en legados imperiales, como eran aquellos que ocupaban las distintas sedes episcopales de Italia y del Imperio de oriente, a los que más gemía Gregorio. Su *Regula Pastoralis* les advertía que lo pensarán antes de asumir esa gran carga que supone el oficio pastoral. Los encargados de regir la iglesia debían saber cómo gobernar y por qué lo hacían (25). Tras esa puntualización de Gregorio se ocultaba el hecho de que la Iglesia debía acoger también a una serie de pequeños entornos, por lo demás sumamente significativos, en los que se ejercía el poder sobre las almas de un modo tan absoluto como intenso. Estos enclaves específicos eran los monasterios. El propio Gregorio había sido abad de una pequeña comunidad monástica. Entendía, por lo tanto, lo difícil que era ejercer el poder para un abad: un gran poder sobre su pequeña comunidad. Conocía la *regula* benedictina, pero la de San Benito era sólo una de las múltiples “reglas” monásticas que circulaban por Roma. El propio anonimato de muchas de ellas, como por ejemplo, la *Regla*

del Maestro, contribuía a conferirles más autoridad. Constituían la sabiduría práctica condensada por una serie de reconocidos maestros en el arte de contener las almas.

Monasterios y *regulae*

Para la época de Gregorio, aunque san Benito había muerto por el año 547 y su monasterio de Montecassino ya no existía, luego de la violencia de los ejércitos longobardos, su *Regula* formaba parte del imaginario monástico que se iba instituyendo a partir de la necesidad de administrar las almas concentradas en los pequeños monasterios.

Dentro del panorama social y cultural de la época gregoriana, el impacto proyectado por la *Regula* la convierte en uno de los instrumentos más eficaces de producción de consenso y de construcción de los nuevos roles que requieren los *Christiana tempora*.

La *Regula* benedictina, desde su enunciación a mediados del siglo VI, desempeñó un papel significativo en los procesos de establecimiento de nuevas redes sociales en las décadas posteriores a la crisis del Imperio Romano de Occidente, en la medida que esa crisis se manifestó, entre otros fenómenos, a través de marcados signos de desocialización o fractura de los tejidos sociales existentes. La difusión de la *Regula* permitió crear nuevos circuitos socioculturales y es así como las normas que fijaba habilitaron nuevos tipos de vínculos. El interés por el resguardo de una comunidad de intereses demandó un disciplinamiento y una uniformidad de las conductas que, más allá de otros instrumentos normativos, dejaron su impronta en cada una de las instancias de la vida cotidiana. La *Regula*, como importante instrumento de resocialización, converge con el accionar que, en el mismo sentido ordenador, llevan a cabo otros dispositivos normativos como los códigos surgidos en el contexto de los reinos romano-bárbaros. Como paradigma o modelo normativo, la *regula*, a diferencia de las *leges* que en principio, se restringen a las situaciones conflictivas, afecta al individuo en su totalidad y en cada uno de los registros

de sus prácticas cotidianas, interviniendo en la diversidad de sus comportamientos y haciendo posible la formulación de las formas habituales de las relaciones sociales. Al ordenar la vida interna del monasterio en los aspectos más esenciales: la celebración litúrgica, los oficios diurno y nocturno, la fijación de las horas, etc., señala un programa de vida y reglamenta las relaciones con el exterior. El mismo término, *regula*, adquirió a lo largo del siglo VI, el significado técnico con el cual viene referido a la realidad monástica, es decir, de un código legislativo escrito.

No se debe escindir este proceso de resocialización de la atención privilegiada otorgada al ejercicio de prácticas letradas en los monasterios. Hasta fines del siglo VIII y principios del IX, en que el accionar de los carolingios se propone hacer de la *Regula* de San Benito un medio para disciplinar al clero secular, las comunidades monásticas vieron surgir en su interior ámbitos de circulación textual que suponían necesidades particulares y perfiles específicos en los individuos que las integraban.

Hasta el siglo VIII, la *Regula* va incorporando dimensiones que manifiestan su versatilidad, v.g. como medio de conocimiento de las Escrituras por cuanto estimula la exégesis de los fundamentos bíblicos del texto de Benito. La *Regula* lejos de constituir una entidad estática, estimula y alimenta dos procesos: el disciplinamiento del fenómeno monástico y la articulación de un proyecto de desarrollo letrado sistematizado, que es llevado adelante por los mismos monjes (26).

Leer la *Regula* benedictina inducía a contener y ordenar la esencia del hombre, pero lo que más llamaba la atención de Gregorio era la *discretio* de Benito, la acción segura e inspirada de un abad que sabía cómo guiar a su pequeño conjunto de monjes por toda clase de tribulaciones de carácter espiritual y material. Cada monje se hallaba ligado a su abad y a sus compañeros por un código, que podía resumirse en una sola frase: *Obedientia sine mora* (27), obediencia sin la menor vacilación. En la Regla de san Benito el poder absoluto sobre las almas exigía una absoluta claridad e integridad de propósitos.

Es necesario destacar que aquellos eran monasterios pequeños. Rara vez habitaban en ellos más de treinta monjes, que vivían tan cerca uno de otros que todos se conocían íntimamente y podían odiarse con la misma intensidad. En el capítulo II Benito establecía cual debía ser el abad y las normas de gobierno de un monasterio. El abad debía cambiar de una ocasión a otra, combinando las palabras suaves con las amenazas, la rigidez del maestro con la ternura del padre. Tenía además presente cuán difícil, cuán arduo era gobernar almas y ponerse a servir a tantos temperamentos distintos.

Gregorio situaba el ejercicio de la autoridad abacial, el modelo de poder más íntimo y profundo que permitía imaginar la experiencia cristiana de aquellos tiempos, en la base de todo ejercicio de poder dentro de la comunidad cristiana. El rector, el gobernante de almas, imaginado por Gregorio solía ser por lo general un obispo, un clérigo o un abad, podía ser también un seglar virtuoso.

En el mundo antiguo los gobernantes no marcaban la pauta a partir de libros de teoría política, sino mediante el tipo de interacción que establecían con sus súbditos en situaciones perfectamente visibles. En este sentido, Gregorio representó su papel a la perfección. La correspondencia de Gregorio refleja un estilo particular de gestión y gobierno. Entre las 866 cartas conservadas en su archivo de correspondencia, hallamos sólo una parte de un conjunto más amplio. Aparte de su correspondencia con las cortes de Constantinopla y otros soberanos y complejo entramado de patrocinio y administración que se extendía desde Marsella y Cerdeña hasta Sicilia y Cartago. Durante el pontificado de Gregorio debieron expedirse desde Roma cerca de veinte mil cartas. El mismo Gregorio se dedicaba a seleccionar cada año las cartas que debían ser copiadas de entre las que habían sido enviadas. Posteriormente eran incluidas en un extenso volumen de papiro.

Una diócesis en los límites de la *romanitas*

Como ya observamos esas cartas que conservamos en el *Registrum*, constituían las memorias de Gregorio durante sus años de

pontificado. Son además, testimonio de un estilo de gobernar muy específico y particular al mismo tiempo. El adjetivo *sutil* aparece una y otra vez en contextos variadísimos. La precisión, la finura, la estudiada cortesía, demostradas en todo tipo de lugares por determinados individuos escogidos, representantes de un ambiente exclusivamente clerical o monástico, consecuentes con las ideas de Gregorio, serían el signo de los nuevos modales instituidos en la sede episcopal gregoriana. El mismo tono adoptaban también las cartas de censura que expresaban una preocupación tolerante frente a los conflictos, como en el caso de la epístola XXXVII *Ad Chrysanthum Spoletanum Episcopum* (28) que hemos seleccionado para articular la acción de Gregorio en relación con la *discretio* de san Benito.

Gregorio apelaba a una serie de ideas profundamente arraigadas en un mundo en el que los monasterios existían desde hacía varios siglos. Los monasterios existían para todos aquellos que aspiraban a un estilo de vida cristiana más estricto y riguroso. Para los cristianos el término *conversión* había pasado a significar no ya el cambio de religión sino el cambio de vida. Significaba simplemente ingresar en un monasterio para expiar los pecados. La regla elaborada por san Benito para sus monjes de Montecassino abordaba este hecho con minuciosidad. Los monjes debían someter su conducta a una meticulosa supervisión, acompañada eventualmente si era necesario, de castigos corporales, incluido el azote, para intentar contenerlos, mantenerlos dentro de la comunidad.

Sobre todo cuando se trata de castigar, san Benito aparece como el patriarca de la discreción misma. Lo que podemos denominar su “código penal” (29) es mucho más suave que otras reglas monásticas de aquel tiempo. Según san Benito, nunca debe procederse a imponer sanciones, si es suficiente la corrección verbal. Antes de echar mano a los castigos severos se debe amonestar al culpable al menos dos veces en privado y una en público, sólo entonces si no hubiere enmienda se pasa a las obras.

Las sanciones han de determinarse y graduarse proporcionalmente a la gravedad de la culpa (30), la mala voluntad del delincuente (31) y el mayor

o menor grado de comprensión de este (32). Existen dos penas principales de la Regla llamada excomuniones: la exclusión de la mesa común (33) y la exclusión simultánea de la mesa y oratorio (34). Éste es el más grave de los castigos. Sólo a los incapaces de comprender la importancia de esta pena y a los que sufriendola no se enmendaren, se les impondrá el castigo de los azotes (35). Los que aún así no se corrigieren serán expulsados del monasterio (36). Pero ni para tales desgraciados, ni para los que por propia voluntad hubieren salido, las puertas del cenobio permanecen definitivamente cerradas, en caso de arrepentimiento sincero se les volverá a admitir hasta tres veces (37) y es el único objetivo perseguido por san Benito en su “código penal”: la salud de las almas (38).

Pero sobre la ley objetiva y fría está la discreción del abad: interpretar prácticamente la regla, adaptarla a las circunstancias y a los temperamentos. Es sugerida al propio abad (39). Discreción, es decir buen sentido, discernimiento (40), en la determinación de lo mejor posible, en la elección de los medios más apropiados y su ordenación al fin, es la aplicación de la norma. La discreción, forma de la prudencia, es la virtud que tiene en cuenta la realidad, evita el exceso lo mismo que el defecto, considera la debilidad física y moral, sabe distinguir los distintos temperamentos y tratar a cada uno de ellos del modo más adecuado. La discreción es según el mismo san Benito “madre de las virtudes” (41) en el sentido de que confiere a todas ellas una justa proporción impidiendo los excesos, siempre contraproducentes. Si bien *discretio* se usa sólo tres veces en la *regula*, aparecen términos como *mensura*, *moderatio*, *modus...* configurando un campo semántico convergente.

La *discretio* es la cualidad que habilita a excluir e incluir y observamos cómo inspira la tolerante aplicación que hace Gregorio en las instrucciones enviadas al episcopado Crisanto en el caso de la excomunión de un monje de Spoleto.

Un aspecto que podemos analizar es la interacción que se puede producir entre el régimen textual normativo de la *Regula* y el que es

propio del género epistolar. No se reconoce, en principio, una profunda diferencia en el tratamiento que hace Gregorio de ambos. Esto podría deberse a que el horizonte normativo de la *Regula* se construye a partir de la praxis, praxis que, por otra parte, no conoce muchos antecedentes lo cual deja un amplio margen a la experiencia personal de Gregorio y, por el contrario, los términos de la epístola, en tanto dirigida por un obispo a su par, a cuento de consultas relativas a su función pastoral, le otorga un cariz más normativo.

Tanto la epístola como la *regula* implican criterios de inclusión y exclusión que denotan más el desarrollo de un ordenamiento moral entre sanos y enfermos del alma que una taxonomía social. Gregorio aparece como un pastor tolerante y tras conocer las circunstancias, no aparece excesivamente riguroso.

En la epístola, un monje umbro ha caído en las sanciones previstas en el capítulo XXIII de la *Sancta Regula* benedictina: *De excommunicatione monachorum pro culpis*. Gregorio se preocupa especialmente por la situación del monje excomulgado, refugiado en la diócesis, solicitando se indague sobre la causa. Frente a la gran disparidad de actores sociales incluidos en el espacio cristiano que deben ser contenidos en una época de crisis dónde la cristiandad todavía se está formando, adopta el criterio de san Benito de protección al excomulgado (42).

En este cuadro de gran variedad, de formas abiertas y cambiantes, no operaban las reglas monásticas según el concepto moderno, como normas perentorias y vinculantes. *Vivere iuxta regulam* significaba simplemente vivir según la espiritualidad monástica, por lo tanto para Gregorio la *monachica regula* definía una profesión monástica distinta de la eclesiástica (43). Apunta a reforzar a través de la profesión monástica la eficiencia de la *discretio* benedictina para mantener la estabilidad del monacato y evitar su disolución. Gregorio Magno, propugnador del papel pastoral de los monjes, considera que éstos, en tanto dedicados al *servitium Dei*, no lo están al *servitium Ecclesiae*. Distingue entonces a estos “hombres de Dios” de los “hombres de Iglesia”, con

la conflictiva intención de promocionar el papel de los monjes por encima de los sacerdotes.

La situación de la diócesis de Spoleto en los inicios del ducado

Los inicios de la autoridad longobarda en Spoleto nos inducen a preguntarnos sobre la naturaleza de esa autoridad (modos de ejercicio de poder, formas jurisdiccionales o de territorialidad, etc.) así como por el perfil de su interacción con los encuadramientos preexistentes. En este sentido, las modalidades de implantación de la Iglesia de Roma y el alcance del ámbito episcopal spoletino revisten nuestra especial atención.

A fines del siglo VI una grave crisis religiosa afectaba a la Iglesia de toda Italia. La presencia longobarda pudo haber tenido influencia en su desarrollo pero no fue el detonante que la provocara como tradicionalmente se ha sostenido. Para la segunda mitad de este siglo, la península estuvo sometida al influjo de nuevas migraciones cuando todavía no había logrado el equilibrio necesario para la organización del espacio político y sus relaciones sociales desde la fragmentación de la administración romana occidental. Sin embargo algunos testimonios permiten observar intentos de ordenamiento realizados a nivel local con relación al complejo proceso de articulación con los nuevos poderes y de recuperación del tradicional tejido de autoridad episcopal.

En este sentido los obispos fueron los protagonistas de un proceso que incorporaba tanto firmes decisiones como actitudes de conciliación, incluyendo, en el caso del papa de Roma, la realización de necesarios aunque inestables y sobre todo temporarios acuerdos con los jefes bárbaros (44). La situación de sus propias diócesis los condicionaba a saber qué hacer en cada oportunidad con versatilidad. En el conjunto se destacaba la autoridad del papa-monje Gregorio cuya *discretio* le permitiría desarrollar su habilidad de incluir y excluir a la diversidad sociocultural del contexto (45). Su clara política episcopal estimulaba el deseo de pacificar tanto el malestar interior de su Iglesia

-conflictos entre los clérigos, sedes episcopales vacantes, inmoralidad en las costumbres- como la heterogénea trama de aliados y enemigos representados tanto por la presión imperial oriental como los representantes de las nuevas etnicidades en vías de instalación, longobardos, junto a las más antiguas en proceso de consolidación, como francos, ostrogodos y visigodos.

En los primeros años de la invasión, sostiene por ejemplo Azzara, se fugaron los titulares de las diócesis episcopales de importancia como Milán y Aquileia encontrando refugio en el territorio imperial (46). En vastas áreas se observaba una desarticulación de las redes de sociabilidad y una fractura de los principios de autoridad. Numerosas sedes episcopales permanecieron durante mucho tiempo vacantes (47) obligando al papa Gregorio a una continua solicitud, particularmente en la región centro-meridional en la que se extendía su autoridad, para la convocatoria de los denominados *visitadores* que debían colaborar en la reorganización de las comunidades locales y posibilitar la elección canónica de nuevos obispos. Esta política de recuperación de redes de poder y estabilidad social se proyectaba también en la región umbra, en particular, Spoleto, sede del ducado, y sus zonas de influencia, Bevagna, Terni, Narni, Norcia, Fermo, etc., de sorprendente extensión territorial, como en el caso del área picena (Gubbio, Tadino) (48). El conjunto de las cartas de Gregorio Magno provoca una impresión particular sobre la situación del área spoletina entre los años 597 y 603. La dispersión geográfica de las comisiones de Crisanto, obispo de Spoleto, y los lapsos en que se desenvuelven proveen información que va más allá de las indicaciones específicas de cada epístola. En función de esto tratamos de relacionar los datos ofrecidos por una trama epistolar acotada y las evidencias brindadas por una realidad topográfica diversa para poder establecer criterios que profundicen nuestro análisis de las relaciones de poder recuperadas o recientemente establecidas en el contexto estudiado.

El papa había organizado una red episcopal de control social y religioso donde el tramo Roma-Spoleto permitía ver los contactos de Crisanto con las zonas de influencia spoletina, inclusive con las regiones más periféricas donde

Se reforzaban los vínculos a través de una correspondencia paralela entre Gregorio y los obispos de Spoleto y Fermo (49).

Nuestra preocupación nos lleva a destacar en este contexto espacial algunos factores de continuidad frente a otros factores de dislocación e incluso de destrucción. En Spoleto observamos una continuidad local, de proyección regional de las redes episcopales en el ámbito longobardo, frente a una periferia más amplia en desorden. Destacamos que están testimoniados enclaves eclesiales que perduraron, v.g. el monasterio de san marcos. Gregorio nos ofrece en sus *Diálogos* datos sobre el “*monasterium Beati Evangelistae Marci, quod in Spolitanae urbis pomeriis situm est*” (50). Otro precioso testimonio es una carta del mismo Gregorio (enero de 599) que nos permite saber cómo en esa época, algunos años después de la llegada de los lombardos a Spoleto, este monasterio se encontraba todavía vigente o nuevamente activo. El papa había dirigido esta carta a Antemio, subdiácono de Nápoles, avisando la llegada de “*Stephanus Abbas monasterii sancti Marci, quod constitutum iuxta muros Spolitinae*” (51), para ordenar un monasterio en el territorio *Menturnensi*.

Frente a situaciones generalizadas de violencia que han inspirado las interpretaciones tradicionales, Spoleto presenta un proceso autónomo. Si bien Gasparri señala que entre la invasión y la segunda mitad del siglo VII, las listas episcopales fueron marcadamente interrumpidas (52), Spoleto como sede ducal se ha salvado y hay testimonios de una continuidad episcopal local como lo prueba Nessi (53).

Un obispo confiable: Crisanto

Este obispo se encuentra entre los más documentados debido a los encargos recibidos por Gregorio Magno (597-603). A través de su correspondencia recuperamos aspectos significativos del intento orgánico de conservación y recuperación de redes de control social y religioso.

Bevagna (*Mevania*) era una diócesis con graves dificultades como en general estaban todas en Italia, y de Umbría en particular. En el mes de junio de 599 Gregorio escribía a Crisanto con relación a la iglesia de Bevagna, todavía en crisis, invitándolo a buscar un individuo digno de asumir la dignidad episcopal y mientras tanto tratara de ordenar al menos a cualquier religioso afincado en la ciudad, para no dejar al pueblo sin misa ni sacramentos, especialmente a los niños (54). Este testimonio nos confirma la falta de oferta sacerdotal, denunciada por los mismos habitantes del lugar junto con la constatación de que el obispo spoletino, dos años antes (597), había sido enviado por el papa de Roma en calidad de *visitador* de la iglesia de Bevagna. Esta sede desde entonces permanecía vacante debido a conflictos entre los clérigos locales. Tenemos el antecedente de otra carta, de agosto de 591 (55), que evidencia como el papa ya estaba en conocimiento de esta situación al dirigirse al clero, a las autoridades y al pueblo de Bevagna, a causa de una lamentable crisis o disenso. En el transcurso de seis años la grave situación se había agudizado. Esto denuncia el estado de la Iglesia de la época que potenciaba los conflictos internos impidiendo la necesaria elección de los obispos locales, encargados de reproducir el sistema de control eclesial requerido por la sede romana.

La decisión del papa de fortalecer la red episcopal a través de la inclusión de recursos para la sacralización de los espacios locales se expresa en una carta datada en noviembre de 598, enviada por Gregorio a Crisanto, solicitándole, a pedido de un diácono de la iglesia reatina, la consagración de la basílica de Santa María dentro de los muros de Rieti (*“quae est intra civitatem Reatina positam”*), donde debería colocar las reliquias de los santos Hermas, Jacinto y Máximo (56).

En noviembre del mismo año Gregorio escribía también, al obispo de Fermo, Pasivo, solicitándole consagrar el oratorio que un tal Valeriano, *notarius ecclesiae Firmanae*, había fundado en el fundo Visiano ... *iuxta muros civitatis Firmanae*, en honor del beato y mártir Sabino y colocar con reverencia las reliquias recibidas (57).

Contemporáneamente Gregorio se comunicaba también con el obispo de Spoleto, Crisanto, pidiéndole que suministrase al mencionado notario Valeriano las reliquias de san Sabino, obispo y mártir, a fin de que pudiesen ser colocadas en el nuevo oratorio para ser veneradas (58).

Las cartas del papa referidas a cuestiones del ámbito fermiano se sucedían (59), continuando su política de integración de un área especialmente excéntrica. En noviembre de 602 otra carta de Gregorio invitaba al mencionado obispo de Fermo, Pasivo, a consagrar en honor de san Sabino un monasterio fundado en el fundo Gressiano, próximo a la ciudad de Ascoli Piceno, por un diácono de la iglesia ascolana de nombre Próculo (60).

Los testimonios analizados permiten señalar que en los últimos años del siglo VI se visibilizan acciones concretas para integrar los esfuerzos de estabilización político-religiosa con una explícita sacralización espacial, a través del culto de san Sabino en el territorio que los estudiosos definen como “Marca meridional”, vale decir el territorio de la actual provincia de Ascoli Piceno y de Macerata Firmum. A fines de este siglo y comienzos del VII el culto de san Sabino ya estaba difundido en la Italia centro-septentrional, y en particular la presencia de un santuario dedicado al santo, ubicado en las afueras de Spoleto, que se deduce de la obra de Paulo Diácono, representaría un culto especialmente adoptado en el ámbito longobardo (61).

Por otro lado, la señalada “correspondencia paralela” entre Gregorio Magno con los obispos de los dos centros, Spoleto y Fermo, sugiere la presencia de estrechos contactos de sociabilidad eclesial e inclusive de una influencia spoletina sobre la región picena. Esto ha llevado a algunos autores a sostener como Feliciangeli (62) a comienzos del siglo veinte y más recientemente Pacini (63), la controvertida tesis según la cual Fermo ya habría estado bajo el control político del ducado de Spoleto en los últimos años del siglo VI.

Otra “correspondencia paralela”, esta vez entre Gregorio con los obispos de Narni y Spoleto y con miembros de la comunidad de Norcia, visibiliza un circuito de comunicación que permite reconocer la reiterada intención del papa de incorporar hombres de confianza, en este caso de la región umbra, para dar continuidad a su acción restauradora del tejido episcopal. En noviembre de 598 asignaba la diócesis de Terni al obispo de Narni, Constantino, al que tiempo atrás había elegido como *visitor* para estabilizar la situación interna de la misma (64). En junio de 603, Gregorio confirmaba su confianza en el obispo de Spoleto al escribir a tres personajes desconocidos (Gattulo, Romano y Wintarit, exhortándolos a sostener al defensor Optato (65), agente del patrimonio de la Iglesia en el territorio de Norcia, en el restablecimiento de la disciplina entre los sacerdotes que cohabitaban con mujeres extrañas a la familia (*cum extraneis mulieribus habitatum*), e indicándoles que informen del estado de la situación a Crisanto (66). Si bien esta carta nos permite destacar la confianza depositada por el pontífice al solicitar que el obispo spolitano fuese informado sobre los resultados de la misión del mencionado Optato para expurgar la inmoralidad del clero local, al mismo tiempo observamos que refuerza su acción con otra epístola también datada en junio del mismo año. A través de ella se comunica de manera directa con el obispo de Spoleto para demandar una pronta solución de los efectos negativos de la corrupción instalada en Norcia, tarea encomendada a un defensor (¿inepto?), y verificar también si había en la diócesis spolitana mujeres cohabitando con sacerdotes. Este testimonio manifiesta el ejercicio de una firme acción del papa sobre su hombre de confianza para que resolviera drásticamente la situación del cuestionado Optato (67), inclusive a través de sanciones canónicas.

La documentación seleccionada nos permite reconocer una topografía epistolar en la que se reproduce la preocupación permanente del pontífice sobre la totalidad del ámbito peninsular de restaurar las redes de poder y sociabilidad y en la que también se confirma su plástica acción que recupera un espacio de estabilidad frente a dos agentes de dislocación que afectan a las diócesis locales: crisis eclesial y presencia longobarda.

Un interrogante nos queda por resolver al intentar dilucidar la particular relación tanto personal como oficial –hombre que representa a la iglesia romana- establecida por el confiable Crisanto con los duques de Spoleto, dada la notoria constatación de una fuerte continuidad del poder episcopal en Spoleto y sus áreas de influencia. Relación que sugiere la existencia de acuerdos de no violencia que acompañarían el desarrollo de procesos de coexistencia o acomodación entre la iglesia local gestionada desde Roma y una presencia expectante y quizás hasta tolerante por parte de los longobardos del ducado spoletino.

La diócesis de Ravenna como un área de conflicto

En su conjunto las cartas gregorianas están impregnadas por las preocupaciones del pontífice al observar una sociedad que estaba al límite de la supervivencia. Escribió Charles Pietri en *La Rome de Grégoire* que en este colapso social, la sociedad de los clérigos resistía con la fuerza del grupo más numeroso y coherente con respecto al resto de la comunidad. En relación con esta sociedad de Iglesia, diversa y numerosa a la vez, el clero ganaba en cohesión social. El pontífice reclutaba entre las familias ya clericalizadas de Roma o de Italia central. El mismo Mariniano había probado su eficacia en Roma antes de recibir el episcopado en Ravenna (68).

Roma, como ya afirmamos, permanecerá en el curso de todo el pontificado de Gregorio como la ciudad a la que dedicará una constante atención. Asegurará tanto el aprovisionamiento como intervendrá en el mantenimiento urbanístico contribuyendo así a la nueva fisonomía de la Roma cristiana. Es importante señalar como Gregorio construía una nueva geografía que, sin negar completamente la antigua articulación política y administrativa, respondía a criterios nuevos, a realidades diferentes que se imponían, una geografía hecha de inéditos paisajes urbanos o periféricos que interactuaban con los protagonistas que se transformaban en instrumento y objeto de su autoridad eclesiástica o de su ejercicio de poder (69).

El radio de acción gregoriano confirmaba que la tradicional división administrativa entre la Italia *annonaria* y la Italia *suburbicaria* conservaba todavía su validez también en el campo eclesiástico, a pesar de una mayor indeterminación de los confines. Las iglesias de la Italia septentrional entraban en la órbita de las sedes metropolitanas de Milán y Aquileia, mientras que las provincias de la Italia *suburbicaria*, incluso Sicilia, que después de la reconquista había estado bajo la administración separada de un pretor, y las otras islas, lugares bajo a autoridad del exarca de África, ingresaban en la jurisdicción metropolitana romana.

Una problemática particular constituye Ravenna, que asume de hecho una jurisdicción más amplia sea por el peso político de la ciudad, sede del exarca, sea por las vicisitudes ligadas al cisma tricapitolino y a las conquistas longobardas. La dificultad por mantener contactos con algunos obispos distantes había llevado a Gregorio a solicitar a Juan que interviniera con sus administraciones, después de inducirlo para que se instalase en Ravenna y pudiese informarlo en el caso que se encontrase con problemas de mayor gravedad (70). Con la misma intención envió posteriormente a Mariniano.

Un obispo rebelde: Mariniano

Mariniano, romano de nacimiento (71), sobrino del mencionado obispo de Ravenna, Juan, según *Andreas Agnellus* (72), vivió mucho tiempo como un monje de Gregorio en el monasterio de San Andrés en el *Clivus Scauri*, sobre el Celio, fundado por este último antes de ser promovido al pontificado en el 590 (73). Hasta el 595 Mariniano permaneció en este monasterio, incluso después que fue ordenado sacerdote.

No es fácil reconocer las razones por las cuales fue impuesto otro obispo enviado por Roma, aunque pensamos que sobre todo debía haber influido la circunstancia que Ravenna, sede del exarca, se había convertido en el cuartel general de la guerra contra los obispos cismáticos de la Italia superior en la cual el papa y el exarca operaban en sintonía.

El clero ravenés estaba muy cerca del centro de operaciones del cisma para no ser afectado. La sucesión de Juan II fue laboriosa (74). Dos personas fueron elegidas como posibles sucesores para ser representadas en Roma, el archidiácono Donato y el arcipreste Juan. Aunque Donato fuera especialmente recomendado por el exarca Romano, ninguno de los dos candidatos fue confirmado por el papa Gregorio, que escribió a *Andreas* escolástico:

(...) multa (de Donatus) inventa sunt... quae eum procul ab Episcopatu removerent... in ordinando eo non Praesumptivus consentire. Sed nec Iohannem presbyterum Psalmorum nescium (75).

El papa solicitó al visitador y a los electores que habían acompañado a Roma a Donato y Juan, que procedieran a hacer una nueva presentación. Pero luego de haber constatado que en Ravenna no había ninguna persona adecuada que pudiese ser propuesta, el mismo Gregorio Magno relató cómo se había llegado a la elección de Mariniano:

(...) tandem venerabilem fratrem Marinianum presbyterum, quem diu mecum didicere in monasterio conservatum, communi concordantique voce atque consensu saepius petiverunt. Cuique refugienti diversis modis vix aliquando potuit suaderi, ut praeberet petitori consensum. Et quia bene nobis eius vita est cognita, atque in lucrandis illum animabus novimus esse sollicitum, in ordinatione ipsius moram attulimus (76).

Esta carta de Gregorio está datada en julio de 595, pero encontramos que en un sínodo reunido en San Pedro el 5 de julio del mismo año, suscribe ya *Marinianus episcopus Ravennae*, por lo tanto se puede admitir que su consagración pudo haber sido pocos días antes del mencionado sínodo o el 29 de junio, fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo, incluso pudo haber ocurrido el domingo siguiente, 3 de julio.

Mariniano después de su llegada a Ravenna fue difamado por ser sospechoso de no aceptar la autoridad del Concilio de Calcedonia. Por

lo tanto debió justificarse públicamente mientras Gregorio avalaba la ortodoxia de su protegido (78).

En septiembre del 595 Mariniano llegaba a Roma acompañado por miembros de su clero, llevando al papa una solicitud para evitar la ejecución del testamento del obispo ravenés Juan. Gregorio hizo valer una ordenanza, datada en el mismo mes de septiembre, que suspendía la ejecución de las cláusulas del testamento refutando especialmente la correspondiente a los bienes adquiridos por Juan durante su episcopado, pero por otra lado ordenaba a Martiniano respetar las normas que protegían los bienes adquiridos por el fallecido antes de acceder al episcopado, en particular las donaciones realizadas al oratorio monástico (*monasterium*) *S. Marci, Marcello et Felliculae* fundado por Juan en torno a la iglesia de San Apolinario, donación aprobada por el mismo papa en vida del benefactor (79).

Pero un viejo problema irrumpió, Mariniano para resolver el litigio entablado entre Claudio, abad del monasterio *S. Iohannis et Stepahni*, situado en *Classis* y la iglesia de Ravenna desde la época de Juan, pidió el arbitrio de Roma y solicitó al *diaconus servi Dei Secundus*, que representase su iglesia ante el papa. Mariniano informó a Gregorio en una carta, hoy perdida, llevada por el diácono Vigilio, que una parte del clero cuestionaba el derecho de Roma para intervenir en los asuntos de la iglesia de Ravenna. Mariniano recibió como respuesta una carta datada en enero del 596, en la que Gregorio recordaba el hecho y justificaba el arbitrio de Roma frente a estos asuntos. Incluso el pontífice consideró que el obispo ravenés no debía dejarse confundir por propósitos estúpidos y decidió hacerle saber que su comportamiento debía estar de acuerdo con la política seguida por su predecesor, confirmada por Segundo y por el *notarius* romano Castorio, responsable de la causa de Claudio (80).

Mariniano escribió a Gregorio una carta, también hoy perdida, donde retomaba la situación del *monasterium* fundado por Juan. Como respuesta recibió una carta del papa, datada en marzo del 596, en la cual era acusado de no proteger a los monasterios, de someterlos a cargas (*grauamines*) y de olvidar decisiones tomadas en su presencia con respecto

al *monasterium* fundado por su antecesor y también de tolerar la intromisión del clero ravenés en los asuntos de los monasterios locales (81).

En el mismo año, antes del mes de abril, Mariniano recibió otra carta del pontífice que le daba consejos espirituales, a la que no respondió como está testimoniado indirectamente por Gregorio en una carta datada en el mes de abril y enviada al monje Segundo (82). En ella Gregorio se lamentaba por el comportamiento desconsiderado del obispo ravenés que no había respondido a su carta ni se había dignado a leer los consejos que le daba para la salvación de su alma (83).

En tanto ancianos mendicantes (*senes mendicantes*) habían pedido ayuda a Mariniano, el cual había respondido que no tenía nada para darles. Denunciado por éstos al papa, Gregorio designó a Segundo para llamar la atención a Mariniano en una carta datada en abril del 596. Mariniano debía recibir una advertencia de Segundo a propósito de su falta de caridad puesto, que la *lectio* y la *oratio* no podían sustituirla (84).

En el año 597, antes del mes de agosto, Mariniano continuaba sometiendo a cargas a los monasterios de Ravenna, abusos que comunicados al pontífice, son sancionados por Gregorio en una carta, datada en agosto del 597, en la que Mariniano recibía indicaciones urgentes por las que debía controlar que no se impusiera ninguna carga más a los monasterios, evitar que los clérigos de la iglesia de Ravenna ingresaran en los mismos, excepto para celebrar los Santos Misterios y además verificar que la ordenación de un monje o un abad no sea pretexto para alguna imposición. Le indicaba también que debía enviar a Roma un representante que remitiría el elenco de los monjes voluntarios que se establecerán en los monasterios de Ravenna (85).

En abril del 598, Mariniano recibió a Claudio, abad del monasterio *S. Iohannis et Stephani* en *Classis*, que había retornado de Roma y traía con él una carta de Gregorio que lo encomendaba a su amistad, recordando el pasado en común en el monasterio (86).

Mariniano recibió de Gregorio otra carta, datada en el mismo mes, y traída posiblemente también por Claudio junto con la precedente, donde se confirmaban los derechos de ese monasterio, se limitaban la injerencia del clero en los monasterios, en particular en lo relativo a la gestión de los bienes, la selección del abad y las visitas episcopales, precisando también la modalidad de ingreso de los monjes en el clero y del arbitraje en los conflictos entre el monasterio y la iglesia de Ravenna (87).

Como podemos constatar el caso de estos monasterios evidencia la naturaleza de las cuestiones jurídicas que suscitan las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y el ámbito monástico. La cuestión aparece como central en la gestión de Mariniano e inicia un interesante intercambio epistolar, que denota la continuidad de las tensiones (entre marzo y abril del 596 y abril del 598). Ciertamente los problemas no nacieron con Mariniano, el nuevo obispo debe todavía resolver algunos conflictos de la gestión de su antecesor Juan. La carta enviada por Gregorio en abril del 598 enuncia una serie de medidas que permiten argumentar la naturaleza del desacuerdo, además el repertorio de las soluciones permite concluir que las sugerencias del accionar que se observan también en las cartas precedentes demuestran la aplicación en la práctica de los principios de la *Regula Pastoralis* (88).

El horizonte de la problemática es típico de la delimitación jurídica que corresponde a la gestión, en particular a la administración económica y a las condiciones que pueden permitir el ejercicio de la autoridad. Los componentes de este horizonte dan cuenta clara del avasallamiento por parte de los integrantes de la Iglesia de Ravenna de los monasterios locales.

Conclusiones

Es interesante una observación sobre este último argumento. Mariniano (89) representa un principio de polémica autoridad que favoreció el desarrollo de la autonomía de la diócesis de Ravenna. Por lo tanto su origen romano

no parece ser un obstáculo al identificarse de manera evidente con los intereses de los miembros del clero ravenés, sobre todo en connivencia con las recurrentes intervenciones y expoliaciones de los bienes de los monasterios locales por parte del mencionado clero. Esta actitud rebelde que podría ser expresión de la ambiciosa búsqueda de una posición hegemónica en el espacio de poder de la región aparece contrariando los persistentes controles y las precisas prescripciones enviadas por Gregorio Magno desde Roma, dando visibilidad al polémico perfil del monje romano devenido obispo ravenés.

La carta enviada por Gregorio a Mariniano en abril del 598 enuncia una serie de medidas y un repertorio de soluciones que permiten concluir cómo las sugerencias indicadas para el accionar, que se observan también en otras cartas, manifiestan el intento de aplicación en la práctica de los principios enunciados por la *Regula Pastoralis* (90), con el objetivo de mantener o recuperar un orden institucional y restaurar el inestable entramado social en el marco de tiempos propicios para la fragmentación y la violencia.

Finalmente consideramos que los conflictos enunciados y analizados representan un corto circuito en el proyecto organizativo de Gregorio, previsto para garantizar una administración jerárquicamente colocada bajo el control directo del pontífice, constituida por un personal seleccionado e idóneo, tanto en el plano cultural como en el plano moral, pero que sin embargo no logra siempre evitar los abusos y especulaciones personales de los miembros más conspicuos de la propia red eclesial, como en el caso del rebelde Mariniano, que contrasta con la actitud obediente del obispo spoletino, más expuesto a las transformaciones y presiones que la presencia de un poder longobardo podía llegar a generar en la región umbra, en relación al obispo ravenés, establecido en otro espacio de poder legitimado: el exarcado imperial, y en interesada alianza con las especulaciones de los interesados miembros del clero local.

Notas

- 1) Cfr. *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire*, 2, Italie II, Rome, Ecole Française de Rome, 2000, pp.1401-1407. La obra establece como parámetros cronológicos para su desarrollo e incumbencia los años 313 y 604, coincidiendo este último con la muerte de Gregorio Magno.
- 2) S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, p. 9
- 3) *Ibid.*, p. 15
- 4) Cfr. De la estructura horizontal a la vertical: fisonomía social del espacio eclesiástico en la Antigüedad Tardía y Altomedioevo. Hacia una historia sociocultural de la Iglesia, Proyecto UBACyT 2004-2007 F007.
- 5) H. Zurutuza y H. Botalla, "La situación de la diócesis de Spoleto en los inicios del ducado", en *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002, Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2003, II, pp. 1675-1683; H. Zurutuza y H. Botalla, "La diocesi di Ravenna al tempo di Gregorio Magno: il vescovo Marinianus", en *Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcale*, Atti del XVII Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Ravenna, 6-12 Giugno 2004), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2006, pp. 1151-1159.
- 6) Incontro di Studio Gregorio Magno, L'impero e i regna (Università degli Studi di Salerno, Fisciano, 30 settembre – 1 ottobre 2004).
- 7) G. Rapisarda, "I donni nell'epistolario di Gregorio Magno", en *Gregorio Magno e il suo tempo*, XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, II, p. 285 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 34).
- 8) G. Rapisarda, "I notarii nell'epistolario di Gregorio Magno", en *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in época tardoantica*, XXXII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2003), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2004, p. 549 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 90).
- 9) S. Boesch Gajano, *op. Cit.*, p. 15.

10) S. Boesch Gajano, op. Cit., p. 59-60

11) Ibid, p. 61

12) Holdef Tolet, *Liber de viris illustribus* 1, PL, 96, 109, A.

13) Ioan. Diac., *S. Greg. M. Vita*, praef., PL, 75, 62 C.

14) Ioan. Diac., *S. Greg. M. Vita*, praef., PL, 75, 223 AB

15) G. Rapisarda, *I notarii...*, op. cit., p. 556.

16) S. Gasparri, "I germani immaginari e la realtà del regno. Cinquant'anni di studi sui Longobardi", en *I Longobardi dei ducato di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 20-23 octubre 2002, Benevento, 24-27 octubre 2002), Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2003, I, pp. 3-28.

17) *Ep. II*, 49 (592, Aug.), en *MGH*, p.150 (Gregorius Universis episcopis per Hiberiam. De Trium Capitulorum Causa); *Ep. IX*, 155 (599, Mail), en *MGH*, p.155. Recordamos que el emperador Justiniano se dejó involucrar en una nueva y dramática situación y promulgó un edicto de condena, también retrospectiva, contra antiguos y nuevos exponentes de la tesis antioquena. Cfr. S. Gasparri, *Rima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Roma 1998, pp. 121-122.

(...) Dobbiamo spostarci nel quadrante nord orientale della penisola e fare un salto in avanti di qualche anno. Il problema che ci si pone davanti è quello dell'eresita dei Tre Capitoli, una variante locale nord italiana dell'ag grande questione monofisita messasi in moto all'indomani del concilio di Calcedonia del 451, che aveva solennemente affermato la doppia natura di Cristo, respingendo le tesi della sede patriarcale di Alessandria (...) Con il nome di Tre capitoli si indicano gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa, tre vescovi orientali le cui posizioni di intransigente duofisismo, al limite del nestorianesimo, si apure in modo non del tutto límpido erano state salvate nel concilio de Calcedonia del 451, quello della condanna del monofisismo: i tre vescovi erano stati di nuovo accolti nella comunione dal concilio, i loro scritti in realtà non éranos stati discussi. I tre scritti (capitoli) furono invece condannati un pecolo più tardi, nel 543-544, dietro la pressione determinante della corte bizantina e dello stesso imperatore Giustiniano. La condanna rifletteva il tentativo dei riequilibrare la posizioni dottrinali ufficiali in un senso meno

rigidamente duofisita, ammordibendo di fatto la condanna del monofisismo, verso il quale la posizione di Guistiniano era di sostanziale favore (...) A questo punto le difficoltà erano venute dall'Occidente e dall'Italia in particolare, Papa Virgilio acconsentì a ratificare sonennemente la condanna dei Tre Capitoli a Costantinopoli, nel 547, ma solo dopo che era stato trascinato con la forza nella capitale imperiale insieme all'arcivescovo di Milano, Dono, que como lui si era a lungo opposto a la volontà imperiale. Le chiese dell'Italia del nord, della Dalmazia, dell'Ilirico e dell'Africa però si opposero a questa decisione, sebbene il papa, più tardi, confermasse la sua scelta approvando gli atti del V concilio ecumenico, stoltosi nel 553 a Costantinopoli senza la sua presenza. La data del 553, segnò una divaricazione fra Roma e l'Italia del nord, che è ben simboleggiata dai diversi destini dei due vescovi, Virgilio che tornò in patria, e Dono che invece morì in esilio.

Da quel momento, infatti, la Chiesa di Roma fu alleata definitivamente con la corte bizantina nella politica tricapitolina; le altre Chiese occidentali rientrarono pure nei ranghi. Viceversa, le diocesi dell'Italia settentrionale, riunite in torno alle due province ecclesiastiche di Milano e di Aquileia, resistettero al diktat imperiale.

18) Marinuanus 4 (... prima di 590 – ottobre 603)

Arc(hi)ep(ol)is(copus)

Cfr. Prosopographie Chrétienne du Bas Empire 2, Italie II, op.cit., pp.1401-1407.

19) S. Gasparri, "Gregorio e l'Italia meridionale", en *Gregorio Magno e il suo tempo*, XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Francaise de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, I, p. 79 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 33).

20) A. Saggiaro, "Comunicazione e fondazione: le lettere de Gregorio Magno per la Sardegna", en *Comunicazione ricezione del documento cristiano in época tardoantica*, cit., p. 569.

21) H. Zurutuza, "La Umbría cristiana y los 'hombres de Iglesia'. La Discretio como criterio de ordenamiento de la comunidad monástica", en *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (sec. IV-X)*, Atti del XV Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 23-28 ottobre 2000), II, Spoleto, Centro italiano di studio sull'altomedioevo, 2001, pp. 905-914.

22) P. Brown, "Regimen animarum: san Gregorio Magno", en *El primero milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997 (1996).

23) M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica. 3. La separazione fra Oriente e Occidente (dal quinto al settimo secolo)*, Piemme, Forlì 1996 (en colaboración con Prinzivalli E.), p. 612 y ss; V. Paronetto, *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Studium, Roma 1985, Gregorio Magno e il suo tempo, XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Francaise de Rome, Roma 9-13 maggio 1990 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 33), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1991; G. Cracco, "Dei longobardi ai carolingi: i percorsi di una religione condizionata", en AA.VV, *Storia dell'Italia Religiosa. 1. L'Antichità e il Medioevo* (a cura di G. de Rosa, T. Gregory, A. Vauchez), Laterza, Bari, 1993, pp. 111 y ss.

24) P. Brown, op.cit., p. 127

25) *Regula Pastoralis*, III, cap.25. Como se debe exhortar a los que rechazan el ministerio de la predicación por excesiva humildad y a los que lo ocupan con apresurada precipitación.

26) H. Zurutuza y H. Botalla, "La cultura des Regulae dans les monastères bénédictins", en *Le scritture dai monasteri* (a cura di Flavia de Rubeis – Walter Pohl), Atti del II Seminario Internazionale di Studio "I monasteri nell'alto Medioevo", (Roma 9-10 maggio 2002), Roma, Institutum Romanorum Finlandiae, 2003, pp. 105-122.

27) *Sancta Regula*, V, 1. Utilizamos la versión bilingüe (B.A.C., Madrid, MCMLIV)

28) *PL*, Sancti Gregorii Magni, Epistolarum, Lib IX, Indict II. Ep. XXXVII

29) Reg. XXIII-XXX

30) Reg. XXIV, 1

31) Reg. XXVIII, 1

32) Reg. XXIII, 2-5

De la excomuni3n

1. Si alg3n monje contumaz (*contumax*), o desobediente (*inoboediens*), o soberbio (*superbus*), o murmurador (*murmurans*), o contrario en algo a la Santa Regla o a los preceptos de sus ancianos (*seniorum*), obrase as3 por menosprecio, 2. Este tal, seg3n el precepto de Nuestro Se3or, sea amonestado secretamente por sus decanos primera y segunda vez. 3. De no enmendarse, repr3ndasele p3blicamente delante de todos. 4. Y si ni aun as3 se corrigiere

Incurra en excomunión, con tal que comprenda qué pena es ésta. 5. Más si es Obstinado, sométasele al castigo corporal.

El texto establece una jerarquía de las correcciones. San Benito señala tres estrategias: 1) Amonestación secreta hecha por los ancianos, que son los monjes que pueden inspirar más respeto y veneración; amonestación que puede reiterarse una vez más; 2) Represión delante de todos. Esto puede servir de estímulo y ayuda al culpable, posibilitando la enmienda. Al mismo tiempo evita las consecuencias que una mala conducta puede provocar entre los monjes; 3) La pena extrema, que no tiene más que una disyuntiva: o la excomunión o los azotes, supone siempre que no hubo enmienda con los anteriores castigos y que el monje persiste en la falta.

33) Reg. XXV.

Cuál debe ser la norma de la excomunión

1. Según la gravedad de la culpa, debe ser la medida de la excomunión y del castigo; 2. Esta operación de culpas dependerá del juicio del abad; 3. Pero si un monje es sorprendido en faltas más leves, prívasele de la participación de la mesa; 4. Y ésta será la norma para el eclusión del consorcio de la mesa: que en el oratorio no entone salmo ni antífona, ni recite lección hasta que haya satisfecho; 5) Tome su refección solo, después de la comida de los hermanos, de modo que si, verbigracia, los monjes comen a la hora de sexta, como el hermano a la nona, si aquellos a la nona, él a la de vísperas; 7. Hasta que consiga el perdón por una satisfacción congrua.

34) Reg. XXV

De las culpas más graves

1. Pero el monje que es reo de una culpa más grave, sea excluido de la mesa y también del oratorio; 2. Ninguno de los hermanos se le junte para hacerle compañía ni entablar conversación; 3. Esté sólo en la labor que se le hubiere asignado, perseverando en llanto de penitencia, pensando en aquella terrible sentencia del Apostol que dice; 4. Este hombre ha sido entregado a la muerte de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el día del Señor; 5. Tome a solas su refección en la medida y a la hora que el abad juzgare conveniente; 6. Nadie le bendiga al cruzarse con el, no se bendiga tampoco el manjar que se le da.

El texto denota prácticas y gestos que excluyen, pero lo hacen para finalmente incluir a partir del arrepentimiento.

35) Reg. XXIII, 5

Más si es obstinado, sométasele al castigo corporal.

Reg. XXVIII, 1

Si un monje, corregido con frecuencia por cualquier culpa, y si también excomulgado, no se enmendare, aplíquesele más riguroso castigo, esto es, procédase contra él hasta azotarle.

Reg. XXX, 2-3

2. Por eso, siempre que los niños y los adolescentes o aquellos que no pueden comprender cuán grave es la pena de excomuni3n, cometieren alguna falta; 3. los tales o ser3n mortificados con graves ayunos, o bien refr3neseles con acres Disciplinas para que sanen.

36) Reg. XXVIII

De los que muchas veces corregidos no quieren enmendarse

1. Si un monje, corregido con frecuencia por cualquier culpa, y si tambi3n excomulgado, no se enmendare, apl3quesele m3s riguroso castigo, esto es, procedase contra 3l hasta azotarle; 2) Pero si ni a3n as3 se corrigiere, o si tal vez -lo que Dios no lo permita- lleno de soberbia intentase incluso justificar su conducta, entonces haga el abad lo que un sabio m3dico; 3. Si despu3s de haber aplicado fomentos y lenitivos de exhortaciones, medicamentos de las Divinas Escrituras y por 3ltimo el cautiverio de la excomuni3n o la escarificaci3n de los azotes; 4. Aun as3 advierte que nada obtiene con su industria, use tambi3n lo que es m3s eficaz, su oraci3n por 3l y la de todos los monjes; 5. A fin de que el se3or, que todo lo puede, obre la salud en el hermano enfermo; 6. M3s si ni a3n con esto sanare, entonces use ya el abad el cuchillo de la amputaci3n, como dice el Ap3stol: Quitad el mal entre vosotros; 7. Y tambi3n: el infiel, si se va, que se vaya; 8. No sea que una oveja enferma contagie a todo el reba3o.

Observamos un desarrollo de estrategias hasta la imposici3n de la exclusi3n

1. Proceso punitivo y terap3utico-medicinal
2. La oraci3n
3. La expuls3n

37) Reg. XXIX

Si deben ser otra vez recibidos los monjes que salen del monasterio

1. El monje que por su propia culpa sale del monasterio, si quisiese volver a 3l, prometa antes la total enmienda de lo que motiv3 su salida; 2. Y de esta manera sea recibido en la 3ltima grada, para probar con ello su humildad; 3. Y si tornare a salir, rec3basele as3 hasta tres veces, pero sepa que ya en lo sucesivo le ser3 negada toda posibilidad de entrada al monasterio.

38) Reg. XXX, 3

39) Reg. LXIV, 17-19

De la ordenaci3n del abad

17. En sus mismas disposiciones sea pr3vido y considerado, ora se trate de cosas de Dios o del siglo, discierna y modere la tarea que asigna; 18. Pensando en la discreci3n (discretionem) del Santo Jacob, que dec3a: si fatigare mis

rebaños haciéndoles andar demasiado, morirán todos en un solo día; 19. tomando, pues, estos y otros testimonios de discreción (discretionis) madre de virtudes, ordene todas las cosas de tal modo que los fuertes deseen más y los débiles no rehuyan

40) Gregorio Magno, *Dialogos* II, 36

Gregorio: Grato me sería, Pedro contarte muchas más cosas todavía de este Venerable padre (san Benito)... brilló también de una manera no menos admirable por su doctrina; porque escribió una regla para monjes, notable por su discreción (discretione) y clara en su lenguaje. Si alguien quiere conocer más profundamente su vida y sus costumbres, podrá encontrar en la misma enseñanza de la regla todas las acciones de su magisterio, porque el santo varón en modo alguno pudo enseñar otra cosa que lo que el mismo vivió.

41) Reg. LXIV, 19

La *discretio* como “madre de virtudes”

42) Reg. XXVII

*Cuán solícito debe ser el abad con los excomulgados
El abad debe desplegar la mayor solicitud y procurar no perder ninguna de sus ovejas. El abad tomó el cuidado de almas enfermizas, no el dominio tiránico sobre las sanas.*

43) S. Pricoco, “Aspetti culturali del primo monachesimo d’Occidente”, en *Tradizione del classici e trasformazioni della cultura*, a cura di A. Giardina, Bari 1986, p. 188 y ss.

44) Cfr. W. Pohl, “The Empire and the Lombards Treaties and Negotiations in the Sixth Century”, en W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire. The integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden-New York – Köln, 1997, pp. 75-133. Consultar del mismo autor, *Le origini etniche dell’Europa. Barbari e Romani tra antichità e Medioevo*, Roma, 2000.

45) Cfr. H. Zurutuza, “Los ‘hombres de Iglesia’ en la Umbría Tardoantigua. La *discretio* como criterio de ordenamiento de la comunidad monástica”, en *Umbria cristiana dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-IX)*, op.cit., pp. 905-914.

46) C. Azzara, “Il regno dei longobardi in Italia”, en *L’Italia del barbari*, Bologna, 2002, p.101.

47) Cfr. *Ep.*, I, 78; *Ep.* IX, 166

- 48) Ep. IX, 184-185, *De Iguvino (Gubbio) e Tadino (oppido Gualdo) ciuitatibus Piceni*.
- 49) Ep. IX, 58, 59; XIII, 18
- 50) *Dialogi*, III, 33, 1-5
- 51) Ep. IX, 87. Con relación a testimonios arqueológicos vide: L. Pani Ermini, "Gli insediamenti monastici nel Ducato di Spoleto fino al secolo IX", en *Il Ducato di Spoleto*, Atti del IX Convegno internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1983, p. 558 y ss.
- 52) S. Gasparri, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Roma, 2000 (Roma 1997), p. 144.
- 53) Cfr. S. Nessi, "La diocesi di Spoleto tra tardoantico e Medioevo", en *Umbria cristiana...*, op.cit., pp.833-881.
- 54) Ep., IX, 166
- 55) Ep., I, 78
- 56) Ep., IX, 49
- 57) Ep. IX, 58
- 58) Ep. IX, 59
- 59) Ep. IX, 51 (Nov. 598): Gregorio a Sereno, obispo de Ancona, sobre Pasivo y Fabio (obispo predecesor de Pasivo); Cf. Ep. IX, 52 (Nov. 598), Ep. IX, 71 (Nov.-Dic., 598)
- 60) Ep., XIII, 18
- 61) Paulus Diac., *Historia Langobardorum*, IV, 16, en M.G.H., *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*. En el libro IV el historiador lombardo relata que el segundo duque de Spoleto Ariulfo, pagano, entrando en la basílica de S. Sabino, en las afueras de la ciudad, y al mirar las imágenes pintadas del santo, reconocía en él al *vir strenuus* que lo había protegido en batalla, promoviendo su culto.
- 62) B. Felicangeli, *Longobardi e Bizantini lungo la via Flaminia nel secolo VI*, Camerino 1908 (ristampa anastática, Bologna 1974), pp. 73-75.

63) D. Pacini, "Fermo e il fermano nell'alto Medioevo. Vescovi, duchi, conti e marchesi", en *Studia Picena*, LXII (1997), pp. 15-16.

64) Ep., IX, 60

65) Podemos inferir que tanto Optato, defensor, como Valeriano, notario de la iglesia de Fermo, operan como miembros de un "cuadro administrativo" con los que Gregorio completa su acción episcopal.

66) Ep., XIII, 38

67) Ep. XIII, 39

68) C. Pietrie, "La Rome de Grégoire", en *Gregorio Magno e il suo tempo*, op. cit., I, pp. 30-31

69) S. Boesch Gajano, op. cit., p.17-18

70) Ibid., p.93

71) Paulus Diac., *Historia Langobardorum*, 4, 10, en M.G.H., srl, p.120

72) *Nepos predicti Iohannis predecessores sui fuit*, en Andreas Agnellus, *Liber Pontificalis Ravennatis*, 30, *Rerum Italicarum Scriptores*, II, III, vol. I (A. Testi Rasponi), p. 249

Este parentesco de Marinianus con Jlohannes no resulta de ninguno de los numerosos documentos que llegaron a nosotros. Por lo tanto el silencio en relación con la carta en la que Gregorio lo presenta a Andreas escolástico, es sintomático. Nos parece que Agnellus, siempre en busca de especiales razones para no admitir la injerencia romana en la elección del prelado de los raveneses, a falta de mejor argumento habría creado este parentesco.

73) *Gregorius Andreae Scolastico. Ep. V, 51 (595, Iul.)*, en M.G.H., p.350

74) *Gregorius Severo, episcopo Ficuclino visitatori ecclesiae Ravennae*, Ep.V, 1 (595, Febr. (10)), en M.G.H., p.303; *Gregorius clero, ordini et plebi consistente Ravennae...* Ep. V, 22 (595, Febr. (10)), en M.G.H., p.304

75) Ep. V, 51 (595 Iul), en M.G.H., p.350

76) Ibid., p.350

- 77) *Incipit decretum ad clerum in basilica Beati Petri Apostoli*, Ep. V, 57 (595 Iul. 5), en M.G.H., p.362. *Marinianus episcopus ciuitatis Ravennae*, *Ibid*, pp.365-366
- 78) *Gregorius clero et plebi Ecclesiae Ravennae*, Ep. VI, 2 (595, Sept.), en M.G.H., p.381-382
- 79) *Gregorius Mariniano episcopo Ravennae*, Ep. VI, 1 (595, Sept.), en M.G.H., p.380
- 80) *Gregorius Mariniano episcopo Ravennae*, Ep. VI, 24 (596, Ian.), en M.G.H., p.401-402
- 81) *Gregorius Mariniano episcopo Ravennae*, Ep. VI, 28 (596, Mart.), en M.G.H., p.406
- 82) *Gregorius Secundo servo Dei non a paribus Ravennae*, Ep. VI, 63 (596, Apr.), en M.G.H., p.487
- 83) G. Rapisarda, *I notari...*, op.cit., p.550
- 84) *Gregorius Secundo servo Dei non a aribus Ravennae*, Ep. VI, 63 (596, Apr.), cit.
- 85) *Gregorius Mariniano episcopo Ravennae*, Et. VII, 40 (597, Aug.), en M.G.H., p.488-489
- 86) *Gregorius Mariniano episcopo Ravennae*, Ep. VIII, 18 (598, Apr.), en M.G.H., p.20
- 87) *Gregorius Mariniano episcopo Ravennae*, Ep. VIII, 17 (598, Apr.), en M.G.H., p.19. A través de esta carta rescatamos las decisiones papales obtenidas por el abad Claudius para favorecer la autonomía de su monasterio. Evitaban prioritariamente la disminución de las rentas monásticas. Sancionaban que nadie pudiera reducir los ingresos o los privilegios del nombrado monasterio, o que nadie, de modo alguno, hiciera usurpaciones o estratagemas. Contemplaban que si existiera algún inconveniente entre la iglesia de Ravenna y el citado monasterio, y si no se pudiera resolver por medios amistosos, debería ser concluido por hombres piadosos, seleccionados por ambas partes, haciendo el correspondiente juramento delante de los Santos Evangelios. En caso de la muerte de un abad no se debía ordenar un extraño sino a uno que la congregación pudiera seleccionar libremente entre sus miembros, y que esta elección se hiciera sin engaño

o venalidad. Pero si no se pudiera encontrar la persona adecuada, se permitiría elegir para la ordenación a una persona que perteneciera a otro monasterio. Establecían que cuando el abad asumiera ninguno pudiera actuar sobre él. La regla debía ser observada para evitar que los monjes fueran dispuestos contra la voluntad del abad de un monasterio para proveer otros monasterios o para ordenaciones sagradas o para cualquier oficio clerical. Pero si habiendo suficientes monjes, el abad se negara a conceder uno, entonces sería permitido al obispo de Ravena tomar a los monjes que estuvieran disponibles para proveer a los otros monasterios. Tampoco se permitía a ningún monje realizar un oficio eclesiástico, excepto que el abate lo autorizara, informándole y contando con su beneplácito. Observaban también que ningún título de propiedad del monasterio fuera hecho por un eclesiástico, a menos que haya algún motivo que lo requiera y se debía permitir también al abad, en conjunto con otros abades, realizar un inventario de la propiedad.

88) Cfr. *Regla Pastoral*, Parte primera, II, III, IV, VI, X, XI.

89) Mariniano muere en el 606 (¿?). En el 619 has testimonio de su sucesor. Ha sido sepultado en el pórtico de la basílica ornamentado por un epitafio registrado por Agnellus.

90) Cfr. op.cit., Parte primera, II, III, IV, X, XI

LAS FUNCIONES DE PEDRO, SUBDIÁCONO
Y RECTOR DEL PATRIMONIO DE SICILIA
EN ÉPOCA DE GREGORIO MAGNO

LILIANA PÉGOLO
Universidad de Buenos Aires

1. La constitución del poder pastoral

La figura de Gregorio Magno despierta numerosas inquietudes entre los estudiosos del Tardoantiguo, debido a que en él se observa una apretada síntesis de las características del hombre ejecutivo, que, a su vez, es un protagonista de las vicisitudes eclesiásticas de su tiempo. Es en función de esta síntesis instrumental y política, que Gregorio se muestra como un fiel representante de la razón de Estado y, al mismo tiempo, un pastor preocupado por la conservación de su "rebaño".

Puede definirse su manejo del poder eclesial según la descripción de Michel Foucault (1) hace de la modalidad pastoral; en esta el conductor de la grey debe cuidar permanentemente de todos y cada uno de los integrantes de la misma, conforme a una "tecnología" de gobierno fundada en la responsabilidad, la obediencia y la sumisión individual. A pesar de la distancia cronológica que separa la constitución de los estados modernos y la labor del pastorado, se puede afirmar, según Santo Tomás, que el arte de gobernar racionalmente "tiene por

Modelo a Dios cuando impone sus leyes sobre sus criaturas” (2). Aunque esta metodología de poder aún no es política, los siglos XVI y XVII serán observadores de cómo se irán constituyendo principios semejantes para llevar a cabo las prácticas de gobierno.

Gregorio, al delimitar las pautas de su acción política, la que desarrolla a través de un tipo de interacciones visibles con sus súbditos (3), está procurando reforzar no solo su poder personal, sino el de la institución y el de los dominios eclesiásticos. Por medio de este “reaseguro” de poder, está favoreciendo la posibilidad de vencer a sus enemigos, los cuales estaban diseminados en diversos frentes, internos y externos, representados, fundamentalmente por los longobardos, la injerencia bizantina y la persistencia de ciertas posturas heréticas.

La preocupación pastoral de Gregorio y su intervención en los asuntos temporales demuestra, como señala Stefano Gasparri, que se trata de un hombre que se mueve en un ámbito que trasciende lo político, pues abarca también lo geográfico y lo mental, según las características del pasado imperial romano (4). Su esfera de penetración es la cuenca mediterránea, en la cual se revitalizó la presencia romano-bizantina, sobre todo tras las conquistas del emperador Justiniano. Este se había lanzado a una expansión política que hizo desaparecer, en pocos años, los estados germánicos ubicados en las riberas del Mediterráneo, a excepción del estado visigodo (5).

No obstante la irrupción lombarda ocurrida hacia el año 568, abrió un nuevo frente de hostigamiento sobre las fortificaciones bizantinas del norte italiano, a pesar de que las ciudades de Ravena y Roma permanecieron bajo el poder imperial. Concentraciones urbanas como las de Pavía y Milán cayeron ante la avanzada bárbara; esta se extendió hacia el sur, levantando los grandes ducados de Spoleto y Benevento, para apoderarse del control de los Apeninos y acabar con la unidad reconquistada por Justiniano (6). Mientras tanto en Ravena residía aún un virrey imperial, el que estaba al frente del exarcado, reconocido como la *sancta republica*, y dispuesto a hacer frente a las huestes lombardas.

Roma, entretanto, era “la más desolada y descuidada” de las ciudades del Imperio Romano de Oriente, que estaba en manos de los papas “encargados de alimentar a la población” (7). Este abastecimiento se realizaba a partir de numerosas posesiones –más de cuatrocientas según la cifra dada por Peter Brown-, las que proporcionaban alimento y dinero suficientes para el mantenimiento de la otrora capital imperial (8). Asimismo era labor del obispo de Roma rescatar y reubicar a los refugiados de la Italia central, pagar a las guarniciones militares que se enfrentaban a enemigos poderosos, como los mencionados lombardos (9).

Cuando Gregorio asume el gobierno de la Iglesia en septiembre del año 590, en medio de una situación en extremo difícil –los ejércitos de Autario (10) amenazaban la ciudad de Roma-, la unidad eclesial y dogmática estaba quebrada sensiblemente por la persistencia de posiciones anti dogmáticas y por la injerencia político-religiosa que ejercía Ravena. Esta preeminencia estaba basada en una amplia jurisdicción que dificultaba, particularmente, las relaciones entre los obispos septentrionales (11). No debe olvidarse que “la armadura institucional de la Italia post-justiniana”, como la denomina Gasparri (12), estaba constituida por un conglomerado de iglesias locales y de sus obispos posicionados para la defensa de sus territorios.

A esto cabe agregar que los hombres de iglesia intervenían, en ocasiones, en cuestiones pertenecientes al poder civil, por lo cual los límites de ambos poderes se veían frecuentemente amenazados; en consecuencia, entre las primeras medidas tomadas por Gregorio pueden contarse las que reivindican los derechos jurisdiccionales de la jerarquía eclesiástica. Esto se produce en el marco del reconocimiento de las leyes romanas, encarnadas en las funciones del emperador cristiano, pero sin dejar de lado la superioridad de la autoridad espiritual (13).

Junto con el afán escrupuloso de delimitar la administración del poder, el nuevo pontífice pone su mirada atenta en dos objetos complementarios de su acción ejecutiva: la ciudad de Roma y los

Denominados *patrimonia beati Petri* (14). Ambos problemas se encontraban concatenados, puesto que la subsistencia de la antigua *Urbs* romana dependía directamente de la sobrevivencia económica de la iglesia en el territorio italiano. “La ciudad no estaba mejor que el campo”, afirma Gasparri (15) enquistado por luchas internas de facciones aristocráticas contrarias, que exigían un control diligente por parte de la autoridad eclesial (16).

En medio de la catástrofe política desatada en la Italia bizantina, el poder de Gregorio es concebido con una mentalidad “romana” y sustentado por un permanente régimen de control moral y social, por medio del cual fue desarrollando redes de interacción entre los distintos estratos de la administración política y eclesiástica. La modalidad adoptada por el pontífice para el ejercicio de la autoridad es la comunicación textual, a través de diferentes tipos discursivos, tales como la hagiografía, los textos morales-normativos y la epístola.

2. El *Regestum* en la administración del poder, en época de Gregorio

Las cartas que se conservan en el *Regestum*, tal como afirma Hugo Zurutuza (17), “constituían las memorias de Gregorio durante sus años de pontificado. Son además, testimonio de un estilo de gobernar muy específico y particular al mismo tiempo. El adjetivo *sutil* aparece una y otra vez en contextos variadísimos. La precisión, la finura, la estudiada cortesía (...) serían el signo de los nuevos modales instituidos en la sede episcopal gregoriana”. Este archivo epistolar, que fue cuidado y revisado por el mismo Gregorio para la selección y posterior publicación de las misivas, reproduce su preocupación por los asuntos de la Iglesia occidental y la necesidad de mantener una fluida correspondencia con diversos agentes sociales, sobre los cuales efectuaba un “compasivo” control doctrinal.

Gregorio asume para sí, representada a través del texto epistolar, su condición de “rector de almas” (18) y ejemplifica con su propia

experiencia de hombre político y de *vir Dei*, el propósito de la vida cristiana de Occidente, abocada en acabar con el exilio interior, en medio del desasosiego de las circunstancias seculares. La singular perspectiva de su condición “dual” (hombre de Estado de aspiraciones monásticas), halla en la carta una verdadera estrategia de poder; este mecanismo de control le permite a Gregorio, según lo entiende Peter Brown, redimir o sublimar, en el gobierno de las almas de los otros, la “solitaria autocontemplación del sabio” (19).

Por otra parte, la función política que representa la abundante correspondencia gregoriana, permite atestiguar la existencia del *scrinium sedis apostolicae*, el cual cumplía funciones de archivo y cancillería. La labor de registrar la correspondencia se realizaba desde la época de los papas Liberio y Dámaso, hacia la mitad del siglo IV, y más tarde, durante la siguiente centuria se consolidó con una estructura de *notarii* dedicados a archivar y redactar la correspondencia (20). Con Gregorio el *scrinium* alcanza un alto nivel de organización y eficiencia técnica (21) a través de un personal reunido en las *scholae notariorum*, altamente capacitado y seleccionado para cumplir funciones de confianza, en lo que concierne a la conservación de los documentos papales.

Las novedades gregorianas con respecto al manejo epistolográfico residen en el hecho de que es el mismo pontífice quien determina el orden de las cartas y el nombre dado al *registrum*, el cual está dividido en catorce libros que se corresponden con los años del pontificado. De las veinte mil cartas que posiblemente se expidieron desde Roma, se conservan ochocientas cincuenta y siete; estas son las consideradas auténticas tras un largo proceso de reconstrucción filológica (22). En lo que respecta al libro I del *Regestum*, que constituye el contexto de este trabajo, están contenidas ochenta y dos cartas enviadas y recibidas entre septiembre del año 590 y agosto del 591, es decir, al comienzo de la administración de Gregorio.

Con respecto a la clasificación de las epístolas por su género (23), el mismo pontífice aporta las claves para determinar entre las que pertenecen

al ámbito de lo privado y las de carácter oficial (24); finalmente Norberg (25), teniendo en cuenta las referencias intratextuales, propone una sistemática distinción entre cartas “íntimas”, dirigidas a los amigos, al emperador y a la familia, a patriarcas y otros personajes políticos que no dependían de la jurisdicción gregoriana, y cartas administrativas relativas al gobierno y economía eclesiástica, redactadas según formularios existentes en el *scrinium*.

Entre estas últimas se destacan aquellas en las que el pontífice pone especial cuidado en lo que respecta a la defensa del patrimonio de la iglesia, estimado por Gregorio como uno de los objetivos primordiales de su administración. En el libro I del *Regestum* pueden reconocerse veinte epístolas de contenido económico (26) y casi todas ellas están estrechamente relacionadas con la zona siciliana (27). Esta diócesis meridional constituye una parte importante de la “vasta red de patrocinio y administración” (28), tal como afirma Zurutuza, que se extendía sobre la cuenca mediterránea, desde Marsella hasta Cartago, además de ser un territorio con el cual Gregorio estaba unido económica y afectivamente por línea materna.

Sin embargo, a pesar de la centralidad del contenido, las epístolas mencionadas en el párrafo anterior no dejan de mostrar la sutileza del pastor que, como un “buen padre”, aconseja, amonesta y exhorta sobre la salvación del alma y conduce a la reflexión sobre la brevedad de la vida; es durante su transcurso que el cristiano debe prepararse para el juicio de Dios (29) y la santidad, a partir de la meditación de las Escrituras.

En definitiva, Gregorio fusiona estilos epistolográficos procedentes de la Antigüedad y del primitivo período apostólico (30), para adaptarlos según las competencias lingüísticas de sus receptores y de sus propias preocupaciones de hombre político, quien añora con literaria melancolía su pasado monacal.

3. La figura de Pedro, *rector* de la diócesis siciliana

Gasparri (31) afirma que no puede comprenderse el cuadro de las relaciones establecidas por Gregorio a lo largo del territorio italiano sino se

tiene en cuenta el problema de la gestión administrativa sobre los llamados “bienes de San Pedro” y, en particular, las relaciones de subsistencia entre Roma y Sicilia. Los patrimonios principales se encontraban en las zonas siracusana y de Palermo y constituían una parte importante de la superficie de la isla (32).

El hecho de mantener vigilada estas propiedades por parte de Gregorio, explica las numerosas misivas que tienen como destinatario a sus representantes personales, obispos y funcionarios locales; la plataforma político-económica sobre la cual el pontífice asentaba su acción administrativa, estaba sostenida por una red distributiva de subsidios, de mantenimiento productivo y de préstamos de dinero. Estas gestiones de intervención directa en la vida económica italiana, contribuyen a posicionar a la iglesia como factor de poder en medio de grupos locales de variada heterogeneidad (33).

Para lograr mayor eficiencia en la administración del patrimonio y obtener beneficios de las operaciones comerciales que se llevaban a cabo, Gregorio refuerza su presencia a través de individuos, de suma confianza, con los que establece relaciones personales; estos aseguraban la permanencia del “tejido conectivo” por medio del cual el pontífice efectivizaba su labor política y económica (34). Los *rectores* del patrimonio eclesiástico ejercen una función tutelar que responde a exigencias prácticas, sobre todo en situaciones dificultosas en lo que atañe a lo económico y administrativo; aunque también reciben instrucciones para intervenir en cuestiones dogmáticas, de moral cristiana y política conciliar (35).

Entre estos administradores se destaca Pedro, subdiácono y rector del patrimonio siciliano, quien fue nombrado por Gregorio en esa función en el año 590, poco tiempo después de asumir el obispado romano. Este hombre, salido de las *scholae* pontificales (36), está ligado a Gregorio desde su primera juventud (37) y al obispo Redemto de Ferento, un amigo íntimo del pontífice (38). Anteriormente puede hallárselo en Ravena, la capital del exarcado, junto al obispo local; sin embargo desde la asunción de Gregorio hasta el año 593,

Pedro se encuentra en Sicilia o bien en la zona campana, más precisamente en Catania, donde desarrollará su cargo de *subdiaconus sedis nostrae*, como puede leerse en el inicio del epistolario (39).

a. Las epístolas 1-3: La elección del “rector del patrimonio de San Pedro”

La epístola 1 junto a las dos siguientes, redactadas durante el mes de septiembre del año 590, constituyen una unidad en lo que respecta a las preocupaciones político-administrativas del pontífice; estas misivas pontificales “abren” en *Regestum* gregoriano y transmiten a través de su portador, el influente subdiácono Pedro, las inquietudes jurisdiccionales y económicas del remitente y, entre otras cuestiones, su convicción política de unificación dogmática. Obsérvese que Gregorio comunica a la totalidad de los obispos sicilianos (*universis Siciliae episcopis*) (40) que el nombrado “rector del patrimonio de la Iglesia Romana” (*rectori patrimonio ecclesiae Roimanae*) (41) tiene a su cargo el tratamiento conjunto de las “vicisitudes que sucedan en la provincia siciliana” (*vices suas intra provinciam Siciliam*), inclusive la realización de “un concilio en la misma Sicilia, o bien en Catania” (*concilium Syracusis sive Catanae*), tal como figura en el epígrafe epistolar (42).

La siguiente carta está dirigida al pretor de Sicilia (43), Justino, a quien Gregorio anima a recomponer el estado de “concordia, justicia y honestidad” (44) apropiado al gobierno de la zona sícula, verdadero baluarte del patrimonio eclesiástico. El pretor siciliano es exhortado por el pontífice a recuperar “el recto camino” debido a su avaricia y al olvido de las leyes (45), hecho que también se señala en las notas a la *Epist.* I, 2, perteneciente a la edición germánica del *Regestum* (46). Por otra parte Justino mantiene ciertos desacuerdos con algunos obispos de su jurisdicción (47), por lo cual el subdiácono Pedro debe poner fin a estos pleitos, cuya especificación se desarrollará en la *Epist.* I, 70.

La segunda parte de la carta presenta una temática eminentemente económica: Gregorio se detiene en el problema del abastecimiento de granos

proveniente de Sicilia, ya que Roma no cuenta con lo suficiente para la manutención de su población. Como se ha señalado en páginas anteriores, los obispos debían asegurar el aprovisionamiento de comida, de ahí que basándose en lo que afirma el “magnífico Citonato” (48), el pontífice señala que “se ha transportado tanto grano, que por la falta de una notificación enviada, se devolvería para completar los graneros públicos” (49). Esta situación alarmante lleva a Gregorio a pedir a Justino que ponga atención en el tratamiento de esta cuestión, pues el pueblo en su conjunto sufrirá las consecuencias de la hambruna, como ha sucedido en años precedentes ante la pérdida del trigo, a causa de la inundación del Tíber (50).

La tercera de las cartas que lleva el subdiácono Pedro a Sicilia tiene como finalidad saludar a Pablo *scholasticum* (51), quien conoce al pontífice desde antes de su ascensión y por ello lo felicita, en una misiva anterior, al haberse convertido en papa; congratulación que Gregorio desestima como será su costumbre, convertida entonces en tópico literario (52). La *Prosopographie chrétienne* (53) llama la atención sobre este funcionario, que deberá continuar en Sicilia, contrariamente a otros dos personajes que también son mencionados en la epístola: se trata del ex cónsul León y del *cartulario* Maurencio (54), quienes han de presentarse ante el papa en Roma por expreso pedido del mismo (55).

El ex cónsul se traslada a Sicilia antes de septiembre del año 590 con la misión de transportar trigo siciliano hacia la capital romana (56), conforme a los problemas de abastecimiento que son conocidos desde la segunda epístola; en cuanto a Maurencio, sus funciones son de carácter militar por tratarse de un oficial de la armada imperial (57) a quién el pontífice hace saber, a través de la carta dirigida a Pablo, que deberá enfrentarse a los enemigos exteriores, es decir, a los lombardos, y a las sediciones internas, cuyo peligro es aún mayor (56).

Tras la lectura de las tres primeras cartas se desprende cuál es el manejo de las relaciones planteadas por Gregorio, como así también cuáles son las preocupaciones de su incipiente gobierno: Pedro es su emisario personal y el elegido para desempeñar una función “nuclear”

en la administración del poder; asimismo el pontífice se encarga de hacer saber a sus remitentes el valor que le asigna a la elección del subdiácono (59), en particular teniendo en cuenta que lo representa en cuestiones económicas, militares y también de política eclesiástica, como es característico en su investidura de *rector*.

b. Las epístolas 70 y 42: El problema por el abastecimiento

En la primera de estas cartas pueden identificarse dos partes, las cuales están relacionadas con la conducción del poder que desarrolla Gregorio: por una parte una cuestión de jurisdicciones civiles y eclesiásticas, y por otra, una problemática económica estrechamente ligada a los deberes del pontífice, tal como es el mencionado aprovisionamiento de trigo siciliano.

La estructura de la epístola, enviada al subdiácono Pedro en agosto del 591, coincide con la dicotomía temática especificada en el párrafo anterior; en primer lugar Gregorio se refiere a la prohibición de *Iustino expraetore* (60) para que algunos de los obispos sicilianos no concurran a Roma; los clérigos fueron invitados por el pontífice en ocasión del natalicio de San Pedro, que se celebra el 29 de Junio. La recomendación del papa es que se presenten antes de la llegada del invierno al rector del patrimonio de la iglesia, el cual reside en Siracusa, lo que hace suponer que las órdenes de Gregorio están relacionadas con cuestiones climáticas (61).

Con respecto a las causas de la prohibición de Justino no resultan muy claras, posiblemente se trate de un litigio judicial entre los obispos y el pretor, a lo que debe sumarse el problema de los *defensores* de la Sede apostólica. Estos son funcionarios administrativos, reunidos en la *schola defensorum*, quienes son investidos con responsabilidades semejantes a las que desempeñan los administradores del patrimonio eclesiástico (62). Tal como se señala en la *Propopographie* (63) los obispos mencionados recibieron cartas de Gregorio donde se les advertía sobre ciertos individuos que se hacían pasar

por *defensores* y exigían prestaciones de la iglesia, tales como indumentaria y transporte; los nombres de los verdaderos funcionarios habrían de ser comunicados por el papa a través de la correspondencia, o por medio del *rector Siciliae*.

A pesar de la importancia que aparenta tener el conflicto judicial entre los obispos de la isla y el mencionado Justino, el problema que debe resolver Pedro con premura, es el del abastecimiento de granos. En la línea 3 de la página 90 puede leerse que se ha contabilizado una cantidad de grano, que Gregorio califica como *nova frumenta*, el cual fue anotado en “cincuenta libros de oro” (*Quinquagenta... auri libsis*). Se trata de una producción vendida a “extraños” (*extraneis*) a la administración eclesiástica por parte de los *rustici* (64); estos son los principales abastecedores de grano, anualmente convocados a los graneros públicos (*horrea*) provinciales y urbanos de la iglesia (65).

Los *rustici* estaban sometidos a condiciones económicas durísimas de las que dependían para sobrevivir, tales como las tasas impositivas, el costo del dinero, el valor del grano y el importe que de este debían entregar a los *conductores* (66). Un intento de corrección administrativa lo constituye el pedido que efectúa Gregorio a su diácono (67) para que controle el comportamiento, generalmente abusivo, de estos *conductores* o fiduciarios de las tierras eclesiásticas que asignaban a los colonos esas mismas tierras (*massae o condumae*) (68), tras el pago de variados cánones (69). Entre un número importante de gravámenes que pertenecen al ámbito de lo agrario, está la tasa matrimonial que debían abonar los campesinos a los *conductores*; precisamente en la epístola 42 (70) (*indictio* o notificación IX), del mes de mayo del año 591, el pontífice exhorta a Pedro para que controle los *inmoderata commoda* que los *rustici* estaban obligados a pagar, teniendo en cuenta un principio cristiano de justa distribución de las riquezas (71).

La preocupación del pontífice excede el problema de la provisión de grano para centrarse, en buena parte de la epístola 42, a evitar los excesos por parte de los *conductores*; es por ello que señala al rector del patrimonio

que intervenga directamente en la resolución de cualquier tipo de litigio, teniendo siempre como objetivo procurar que la institución eclesiástica funcione como mediadora y no como litigante (72). Esta política de intervención moderadora pretende, tal como señala S. Boesch Gaiano “asegurar un mínimo de beneficio a los colonos eclesiásticos tanto por buena conciencia cristiana, cuanto por exigencia administrativa” (73), puesto que la iglesia, tal como se ha señalado, dependía de estos *rustici* para la obtención del grano.

En esta misma epístola Gregorio pone en evidencia las manipulaciones que efectuaban los *conductores* con el precio del *frumentum* y los impuestos a los que estaban sometidos los campesinos. Esta situación guardaba una relación directa con la oferta y demanda del mismo; en consecuencia ordena la intervención de su enviado para que efectúe los controles necesarios a fin de evitar que, en períodos de abundancia, se produzcan bajas en las cotizaciones del grano y que se apliquen los precios legales (*pretia publica*) en todo tiempo (74).

Asimismo considera conveniente la utilización de medidas más grandes que las instituidas para reglar la tasación de los *frumenta* (75), según lo denunciado por Siervo de Dios, al anterior *rector* del patrimonio siciliano (76); en consecuencia insta a Pedro a romper las existentes para instaurar medidas nuevas: *Ante omnia hoc te volumus sollicitate adtendere, ne iniusta pondera in exigentia pensionibus ponantur. Sed si qua talia invenis, frange et nova et recta constitue, quia et filius meus Servus-dei diaconus iam talia invenit, quae ipsi displicerent. Sed licentiam haec immutare non habuit* (77). En la *Prosopographie chrétienne* se advierten cuáles son las modificaciones que Pedro impondría a pedido del pontífice: el cálculo del importe del grano (*pensio*) se haría sobre la base de 72 sólidos, evaluados a 73.5, es decir 0.5 de silicua por sólido (78).

En ambas cartas Gregorio recuerda al diácono otro de los problemas que acarrea el aprovisionamiento de trigo; se trata del traslado naviero, en el cual se corre el riesgo del naufragio; ante esta situación los *conductores* exigen a los *rustici* eclesiásticos un tributo especial

para cubrirse ante las posibles pérdidas, tal como sugiere en el comentario al siguiente pasaje de la epístola 42: *Frumenta autem quae naufragio pereunt per omnia volumus reputari, ita tamen, ut a te neglegentia ad transmittendum minime fiat, ne dum transmittendi tempus neglegitur damnum ex vitio vestro generetur* (79). El pontífice, en su política intervencionista, impone a su delegado el precio mayor que deben aceptar los campesinos que dependen de la iglesia, caso contrario serán los encargados del transporte los que adecuarán la cantidad de grano en las naves para impedir el sobreprecio (80).

En la epístola 70 se encuentran referencias al transporte por mar, al que se aludió en el párrafo anterior, por lo cual puede deducirse el seguimiento de Gregorio en lo que respecta al problema del abastecimiento y el gobierno diligente que demuestra, a través de una correspondencia atenta y eficaz. Obsérvese la red imperativa con la cual guía y, al mismo tiempo, administra la intervención del *rector* al que insiste sobre la provisión de naves (81); estas se harán cargo del traslado del grano en el tiempo en que las condiciones climáticas sean favorables y asimismo para contar con el alimento durante el invierno (82), puesto que está en juego el hambre de los romanos (83).

c. Las epístolas 44, 54 y 65: la asistencia monetaria

La primera de este grupo de epístolas, fechada en el mes de junio del 591, tiene como finalidad dar cumplimiento a ciertas funciones de asistencia que la iglesia viene cumpliendo desde los siglos precedentes; Adalbert Hamman sostiene que “la crisis económica y la situación social de Occidente, amén de las continuas oleadas de invasores, imponen a los obispos la tarea de organizar los socorros” (84), que en el caso de la epístola 44, supone la recomposición de las antiguas funciones evergetistas del *patronus* para mantener las estructuras transversales de las redes sociales.

Gregorio, demostrando una vez más el minucioso control que ejerce sobre las necesidades de su grey, solicita a Pedro (85) que entregue

un sustento de carácter anual a un *virum dignissimum* (86), de nombre Filimuth, quien se encuentra ciego e indigente (87), entre otras cosas, de posibilidades de subsistencia alimentaria (88). Cabe agregar que el sostén de los pobres era una de las cuatro obligaciones que tenía la institución eclesiástica, junto al aprovisionamiento del obispo, el clero y el mantenimiento de los edificios; estas contribuciones de dinero se efectuaban en determinados momentos fijados anualmente: cuatro veces al año estaban previstas las contribuciones para el clero y los monasterios, al comenzar el mes las que se realizaban a los indigentes, o durante las celebraciones religiosas como la fiesta de San Pedro, en la que se repartían monedas o vestimenta a diferentes dignatarios de la iglesia (89).

En cuanto a la cantidad de alimentos que Gregorio ordena entregar a su *rector* se encuentran “veinticuatro modos de trigo, también doce modos de habas y veinte *decimatas* de vino”; la administración de estos bienes, en concepto de “sustento de vida” ha de realizarse “cada año” (90) y, tal como se lee a continuación, Pedro debía suministrar sin demora estos víveres, que le “pertenecen al Señor” (91), de aquellos que él había recibido; por lo tanto se lo compensaría en las próximas raciones a recibir: *quod tuis postmodum possit rationibus imputari* (92).

La epístola 65, del mes de julio de 591, presenta características semejantes a la anterior, especialmente en cuanto al contenido y propósito pragmático de la misma, pero no así en lo que respecta a su estructura formal. En particular se advierten cambios en la forma e amonestar a su receptor, ya que Gregorio no acude a fórmulas evangélicas, sino a la compasión que debe animar los actos piadosos: *Si proximorum necessitatibus habita compassione benigna mente concurrimus, nostris procul dubio petitionibus clementem Dominum repperimus* (93). Con un encabezamiento semejante, en el que el pontífice se arroga la condición del conductor de almas, se inicia la epístola 57 que está dirigida a Antemio, el rector del patrimonio campano (94).

Al igual que en la carta anteriormente tratada, Pedro deberá asistir económicamente a cierto personaje de nombre Pastor, quien trabaja bajo las órdenes de Juan, un *magister militum* al que Gregorio califica de “glorioso” (95). Pastor es descrito como un hombre de visión deficiente que vive con su mujer y sus esclavos en medio de numerosas dificultades (96). La asistencia brindada será de carácter anual pero no se especifica la cantidad de trigo ni de habas, aunque ambas serán iguales (97). Asimismo el pontífice recuerda a su *rector* que se le retribuirán las raciones entregadas, sobre todo en función de una futura recompensa, apropiada a la caridad cristiana demostrada (98).

En la epístola I, 54, también emitida en julio del año 591, se advierte otra de las obligaciones que se realizan por medio de patrimonio eclesiástico. Se trata de la construcción de edificios sacros, en este caso particular, se hace referencia a un oratorio que se ha de dedicar en el mes de agosto a la beata María; el mismo se halla levantado en el predio de un monasterio palermitano (99). Mariniano es el abad de este monasterio, sin duda modesto, al que el pontífice califica como una *cella fratrum* (100); posiblemente se trate de uno de los seis monasterios que Gregorio fundó en Sicilia antes de su asunción en Roma (101).

Las donaciones que el *rector* debía entregar, se formalizarían el día de la consagración del oratorio, que según la *Prosopographie*, coincidiría con la fiesta mariniana de la “Asunción de la virgen” del día 15 de julio (102). En cuanto a la cantidad de la *largitio*, la que a través del abad será entregada a los pobres, está estipulada por Gregorio como parte de “sus proyectos” (103), en “diez sólidos de oro, treinta ánforas de vino, doscientas anonas, dos orcas de aceite, doce carneros y cien gallinas” (104).

Es de destacar las diferentes medidas que se utilizaban para los líquidos, tales como el *amphora* y la *orca*; esta última es explicada como una especie de “ánfora” según aparece explicada por Isidoro de Sevilla y en la Antigüedad por Varrón, quién la considera una medida utilizada en territorio español (105). En la enumeración se incluyen “doscientas

anonas”, lo que es interpretado por el editor de la *Monumenta* como equivalente a “doscientos panes” (106); sin embargo Forcellini (107) define la *annona* como una donación pública que era entregada a las familias que servían a la República. La misma era dada e forma de frutos o se trataba de un rédito anual a partir de lo que era producido agropecuariamente.

Según el Código Justiniano se trata de pensiones anuales o mensuales que se distribuyen en forma de granos u otro tipo de estipendios.

Finalmente, como las epístolas precedentes, la carta concluye con la exhortación del pontífice para que Pedro no demore en su acción, ya que obtendrá de Gregorio y, por encima de todas las cosas, de la divinidad, el beneplácito ante la tarea cumplida: *Statim ergo fieri haec in nullae morae interitione constitue, ut vota nostra Deo auctore clerem sortiantur effectum* (108)

Conclusiones

Tras haberse efectuado una lectura de los contenidos de ocho cartas del L. I. del *Regestum*, las cuales equivalen aproximadamente a un 10% del total del mismo, puede arribarse a una descripción efectiva de las funciones que cumplimentaba un *rector* eclesiástico, según el sistema administrativo gregoriano. El acercamiento a las epístolas es un medio heurístico efectivo que le permite al historiador reconstruir una forma de ejercer el poder, llevada a cabo por Gregorio. Todas las observaciones que se realizaron en lo lingüístico y retórico, tuvieron como finalidad analizar la institucionalización de una modalidad política, ya que son representaciones discursivas puestas al servicio de una capacidad de gestión.

La presencia efectiva de los *rectores* del patrimonio de San Pedro en los territorios a administrar, reflejan el hecho de que Gregorio era consciente de cuáles eran los espacios a ocupar por la iglesia. Esta era heredera, en ciertos

aspectos, de una estructura imperial basada en un gobierno de presencia efectiva, el cual ejercía un control pertinaz sobre asuntos de amplio espectro; es por medio de un sistema ordenado en el respeto de la *dignitas* de cada uno, que las relaciones sociales se mantenían siguiendo el antiguo orden de “patrono y cliente”.

Los *rectores* representan la mano ejecutora de las aspiraciones y decisiones del pontífice: ningún conflicto le era ajeno a este y en consecuencia a sus representantes; lo divino y lo humano eran de su incumbencia, sobre todo aquello que se relacionaba con las matrices productivas. Como señala Gasparri (109), Gregorio defendía una sociedad compleja, tal como era la de la Italia meridional de los siglos VI y VII, sobre todo en lo que concernía a mantener las relaciones entre los distintos órdenes sociales afectados a la producción; es por ello que hay un predominio temático en las epístolas, donde se efectiviza su preocupación en lo rural como espacio productor de alimentos.

A pesar de la importancia que tiene para la iglesia el abastecimiento de granos, Gregorio también atiende otras cuestiones que coadyuvan a sostener cierta armonía social: los *rectores* debían velar por el orden en lo dogmático en general; esto presupone la conversión de grupos no cristianos y el control y aislamiento de los que defendían posiciones heréticas. Por otra parte también las conductas morales de quienes pertenecen a órdenes monásticas, estaban bajo la supervisión de los delegados personales del pontífice; es decir la organicidad de la vida eclesiástica y monacal estaba sostenida por una suerte de *caput mundi* que intervenía en forma permanente y sistemática.

Los mecanismos de estas formas de intervención se producen a través de portadores directos como lo son sus hombres de confianza, o bien, a través de portadores de textos, los cuales permiten visualizar un conjunto de acciones ejecutivas puestas al servicio de un Estado omnipresente. Las epístolas, en definitiva, son los vestigios de esta conciencia política que se debate entre la reclusión y el gobierno de los hombres, y al mismo tiempo, representa uno de los estadios evolutivos de lo que en la Modernidad se denominó como la Razón de Estado.

Notas

1) Foucault, Michel: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona 1995, 2. *Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”, PP. 98 ss.

2) Idem (1), p. 124

3) Zurutuza, Hugo: “Los ‘hombres de iglesia’ en la Umbría tardoantigua. La *Discretio* como criterio de ordenamiento de la comunidad monástica”, en: *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto deis anti* (secc. IV-X), Spoleto, 2001, p.909.

4) Gasparri, Stefano: “Gregorio Magno e l'Italia meridionale”, en *Gregorio Magno e il suo tempo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p.78.

5) Idem (4). Cf. Maier, Franz: “*Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*”, México 1989, 3, “*Renovatio Imperii: el siglo de Justiniano*”, p. 197.

6) Maier, Franz: Idem (5), pp. 245 ss. Cf. Zurutuza, Hugo: Idem (3), 905-906; Pégolo, Liliana: “Relaciones de poder en el epistolario del siglo VI: el *Regestum* de Gregorio Magno”, en *Alto Medioevo mediterráneo*, a cura de S. Gasparri, Firenze University Press, Collana di @Reti Medievali, in corso di stampa.

7) Brown, Peter: *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, 1997, Cap. 8 “*Regimen animarum: san Gregorio Magno*”, p. 121

8) Hamman, Adalbert: “El nuevo rumbo del siglo IV. Marco político, geográfico, social, eclesial y doctrinal”, en *Patrologia III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, 1986, Cap. I, p. 16. El autor afirma que a medida que aumentaba el patrimonio de la iglesia, las necesidades de la grey cristiana también aumentaban y se diversificaban. El obispo debía ocuparse de la ciudad ante la negligencia del poder civil, defender los intereses de los ciudadanos, intervenir en la justicia seglar, mitigar el rigor de la ley, procurar la reducción y el aplazamiento de los impuestos.

9) Idem (7). En la página siguiente el autor afirma que el papa y el obispo de Ravena eran los “banqueros” del imperio en Italia, es decir, quienes administraban los adelantos que recibía la ciudad de Roma.

10) El rey Autario muere dos días después de la ascunción de Gregorio, el 5 de septiembre del año 590.

11) Boesch Gajano, Sofía: *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*. Roma, 2004, V. "L'esercizio del potere", p. 93. Por otra parte, S. Gasparri en idem (4), p. 83, señala que el período 590-598 fue el más duro para el territorio campano, ya que debió atravesar la devastación desarrollada por los lombardos, desde el recientemente fundado ducado de Benevento.

12) Idem (4), p. 81

13) Idem (11), pp. 94-95

14) Idem (11), III, "Il governo della Chiesa di Roma: strumenti e risorse", pp. 62 ss. En el cargo de obispo de Roma, Gregorio debía administrar los bienes eclesiásticos de Sicilia, Campania, Córcega, Cerdeña, Provenza, Dalmacia y Africa que constituyen la base de los Estados Pontificios. Estas adquisiciones territoriales fueron obtenidas por los pontífices a partir de una ley de Constantino, del año 324, que le permitía a la iglesia recibir o heredar toda clase de bienes.

15) Idem (4), p.87

16) Desde el siglo IV se fue operando una transformación paulatina de la economía, la cual cambió el centro de interés que estaba puesto en el comercio por el desarrollo de una gran propiedad agraria, denominada *fundus*. Las importantes familias aristocráticas, pertenecientes al viejo cuño senatorial, basaban su dominio en la tierra . Cf. Maier, Franz: Idem (5), p. 83.

17) Idem (3), pp. 909-910

18) Idem (7), pp. 126 ss.

19) Idem (7), p. 127

20) Idem (14), p. 59. La autora señala que la existencia del *scrinium* se remite a los emperadores Graciano y Valentiniano, quienes, en la segunda mitad del s. IV, concedieron a los obispos de Roma las mismas prerrogativas imperiales instituidas para el campo civil. Cf. Gamble, Harry Y.: *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Text*, Yale University Press, 1995, IV, "Early Christian Libraries", p. 162. El autor señala que las primeras menciones del *scrinium sanctum in ecclesia* proceden de la

época del papa Julio (337-352), quien dirigía a los clérigos en cuestiones legales, además de contar con una biblioteca. Cf. Acerbi, Silvia: *El papado en la Antigüedad*, Madrid, 2000, pp. 32-33. La autora afirma que, si bien la cancillería papal comienza a constituirse en la época del papa Julio, es con Dámaso y su secretario de redacción y archivo de cartas, San Jerónimo, que se forma definitivamente a la manera de la cancillería civil. En consecuencia pueden reconocerse dos períodos en la historia de los documentos episcopales: antes y después de Dámaso.

21) Véase al respecto Cugusi, Paolo: “Lépistolografia. Modelli e tipologie di comunicazione”, *Lo spazio letterario di Roma Antica*, Roma, 1994, Vol. II, *La circolazione del testo*, p. 414.

22) Idem (11), pp. 59-60. El trabajo de recensión de las cartas gregorianas comienza en épocas del papa Adriano; las epístolas se recogieron en dos volúmenes. Con respecto a la autenticidad del material conservado, Véase Zurutuza, Hugo, idem (3), quien afirma que el número de cartas llega a ochocientos sesenta y seis.

23) Desde la perspectiva de la tradición retórica, no abundan las características ni los preceptos sobre el discurso epistolográfico; las cartas de Gregorio parecen obedecer a un criterio de síntesis entre “lo público y lo privado”, si se tiene en cuenta la clasificación ciceroniana de *Fam.* 15, 21, 4 que estimaba la comunicación con un destinatario único o bien, multitudinario. Puede recurrirse, además, a las categorías y métodos para distinguir variaciones entre “cartas” y “epístolas” aportadas por K. Thraede en *Grundzüge griechisch-römischer Breiftopic*, München, 1970, pp. 2-3, basándose en los géneros de cartas aludidos por Cicerón en *Fam.* 2, 4, 5: *genus I*: la carta como una misiva para comunicar noticias nuevas, *genus II*: la carta como instrumento de consuelo o de comunicación de asuntos gratos y *genus III*: la carta en la que se tratan temas filosóficos y políticos. Véase Ingeborg Braren en “Como definir essência das cartas e das epístolas?”, en *Actas de las VII Jornadas de Estudios Clásicos*, UCA, Buenos Aires, 1995, pp. 48-49. Cf. Holgado Ramírez, Alejandro y Rico Pavés: *La regla pastoral de Gregorio Magno*, España, 1993, p. 102, n.239. Los autores hacen referencia a una clasificación de las cartas de Gregorio por Turchi Nicolau, quién las dividen en *familiares*, las enviadas a los amigos; *económicas*, que se ocupan de la administración del patrimonio de la Iglesia; *canónicas*, *litúrgicas*, *políticas*, *pastorales*, *dogmáticas* y *espirituales*.

24) Idem (20): S. Boesch Gajano ejemplifica los criterios tipográficos adoptados por Gregorio según el receptor y la temática de las cartas remitidas.

25) Véase idem (14), p. 70, n.28

26) Las cartas de L. I que presentan contenido económico son: 1, 2, 3, 9, 18, 23, 37, 39, 39°, 42, 44, 53, 54, 57, 65, 66, 67, 70, 71 y 80.

27) Entre el total de cartas correspondientes al libro I, son dieciocho las que están relacionadas con el territorio sícolo y de éstas, dieciséis de temática económica. Le siguen en número aquellas que geográficamente están conectadas con las islas del Mediterráneo. De las mencionadas en la nota anterior, cuatro están dirigidas a Antemio, subdiácono y rector del patrimonio de Campania.

28) Idem (3).

29) I, 2, p. 3, 9-10: *Quam sit vita brevis aspicate, ad quem quaddoque ituri estis iudicem, qui iudicariam potestatem geritis, cogitate* ("Examinad cuán breve es la vida, pensad hacia qué juez y cuándo iréis, que lleváis sobre vosotros la potestad judicial"). Este es sólo un ejemplo de cómo funciona "la capacidad compasiva de ponerse a la altura de todos y cada uno de los miembros de la Iglesia cristiana", como señala P. Brown en idem (7), p. 126, denominada *condescensio*.

30) Desde los comienzos del cristianismo, existía una variedad de estilos epistolares que se utilizaba según los fines y el nivel de escolarización de los interlocutores; estas distintas formas de correspondencia combinaban la familiaridad de la carta personal, la autoridad de la misiva oficial y el carácter didáctico-expositivo de la carta filosófica; en materia de géneros literarios, incluyendo entre estos el epostolar, los cristianos no hicieron más que adaptar una forma ya establecida por el mundo grecorromano que se conservó, fundamentalmente, a través de la formación retórica. Véase al respecto Gamble, harri Y: Idem (20), "Literacy and Literary Culture in Early Christianity", pp. 1- 41.

31) Idem (4), p. 99.

32) S. Gasparri, idem (31) y S. Boesch Gajano, idem (14), p. 63, señalan que el patrimonio siciliano de la Iglesia constituye casi el 20% de la superficie total de la isla.

33) Idem (31)

34) Idem (14)

35) Idem (4), p. 100

36) Los rectores administrativos eran subdiáconos provenientes de las *scholae* pontificias, quienes estaban destinados a las zonas patrimoniales más importantes; su nombramiento se realizaba a través de un *praeceptum* y debían jurar delante del cuerpo de San Pedro, recibiendo en ese acto el poder sobre el patrimonio. Al respecto, véase S. Boesch Gajano, idem (14), p. 64. Véase la exhortación que le hace Gregorio al subdiácono Pedro para que recuerde, en *Epist.* I, 70, p. 91, 1-2: “que ha aceptado el poder sobre el patrimonio de la iglesia, ante el cuerpo del beato apóstol Pedro” (*memor quod ante sacratissimum beati Petri apostoli corpus potestatem patrimonii eius acceperit*).

37) Pablo Diácono señala en una nota a la *Epist.* I, 1, que Gregorio en el prefacio del L. I de los *Dialogi* compuestos en el año 573, se refiere a Pedro “unido muy familiarmente desde la primera flor de la juventud por la amistad” (*a privaevo iuventutis flore amicitiiis familiariter obstrictum*). Véase en *Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum*, Tomi I, Pars I, Gregorii I, “Registri”, L. I-IV, Epost. 1, p.2, n.1, línea 36.

38) Véase al respecto *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 2, “Prosopographie de l'Italie chrétienne” sous la direction de Charles Pietri et Luce Pietri, École française de Rome, 2000, “Petrus 70”, pp. 1762-1771 y “Redemptus 11”, p- 1884.

39) Pedro sucede en Sicilia al diácono Siervo de Dios, quien desempeñó las funciones de *rector* durante el papado de Pelagio II (idem 37, “*Servusdei* 6”, pp. 2044-2045); el magistrado gregoriano se instala en la isla desde el mes de octubre del año 590. Véase idem (38), p. 1763.

40) El remitente aparece así mencionado en el epígrafe de la epístola.

41) Con ese título es mencionado Pedro en el epígrafe de la carta; en el cuerpo de la misma se lo reconoce como *subdiacono sedis nostrae* (p. 2, líneas 1 y 9).

42) Las delimitaciones de las funciones señaladas arriba son tenidas en cuenta por los autores de la prosopografía cristiana, subrayando la confianza puesta por el pontífice en la persona de Pedro en lo que concierne a la realización, en forma anual, del concilio siciliano. Cf. Idem (38), p. 1763.

41) El cargo de *praetor Siciliae* aparece mencionado en la constitución del emperador Justiniano, quién recupera la isla en el año 536.

44) *Epist.* I, 2, p.2, 14: en el epígrafe de la carta puede leerse *Gregorius I, papa Iustinum, praetorem Siciliae, ad concordiam, iustitiam, honestatem adhortitur.*

45) Gregorio afirma en *Epist.* I, 2, p. 3, 8 sobre el comportamiento del pretor: *Nulla vos lucra ad iniustitiam pertrahant, nullus vel minae vel amicitiae ab itinere rectitudinis defflectant* (Ninguna ganancia arrastre a vos hacia la injusticia, o bien las amenazas de nadie o las amistades no te desvíen del camino de la rectitud). Más adelante, en I, 2, p. 3, 10-12, el pontífice insiste en la necesidad de abandonar toda ambición de provecho: *Sollerter ergo intuendum est, quod cuncta lucra hic relinquimus, et solas dispendiosorum lucrorum causas nobiscum ad iudicium deportamus* (Por lo tanto se ha de considerar ingeniosamente, puesto que abandonamos aquí todas las ganancias, y llevamos con nosotros hacia el juicio las causas únicas de los beneficios perjudiciales).

46) En la nota 1 de la mencionada carta I, 2, p. 3, 31-32 el comentarista de la *Monumenta Germaniae Historica* señala sobre Justino: *De Iustini praetoris avaritia legumque negligentia*, pueden hallarse otras informaciones en la *Epist.* III, 37.

47) Los obispos a quienes el pretor Justino impide presentarse en Roma, ante el papa Gregorio, en conmemoración del natalicio de San Pedro, son Gregorio de Agrigento, León, obispo de Catania y Víctor de Palermo.

48) El personaje aparece mencionado en la carta como *vir magnificus Citonatus*, el que puede encontrarse entre los abades del monasterio de San Emiliano Hispánico, hacia el año 571. Cf. S. Boesch Gajano, *idem* (14), p. 66, señala que Citonato probablemente fuera un funcionario de la administración romana, a cargo de los graneros públicos.

49) *Epist.* I, 2, p. 3, 15-16: *Quia solummodo tanta transmissa sunt, quae pro transactae indictionis debito ad reprimendum sitonicum redderentur.*

50) En la epístola Gregorio exhorta a Justino de la siguiente manera en I, 2, p. 3, 16-17: *De qua re curam gerite, quia si quid minus hic transmittitur non unus quilibet homo, sed cunctus simul populus trucidator* (Por esta razón poned cuidado, porque si algo menos se transporta aquí no un hombre cualquiera, sino la totalidad del pueblo al mismo tiempo es masacrado). El comentarista de las epístolas recuerda en una nota que, un año antes de la presente carta, una inundación del Tíber produjo la pérdida de muchos miles de granos de trigo.

51) Los *scholastici* eran funcionarios que desempeñaban funciones judiciales. El comentarista afirma: *Scholastici sunt, ut liquet ex ep. V. 34, 'qui assistunt iudicibus'*

52) Epist. I, 3, p. 4, 4-7: *Summus enim mihi proventus fuerat, si potuisset impleri quod volui; si voluntatem mean, quam dudum cognitam habetis, perficere optatae quietis perceptione valuissem. At nunc quia honoris huius vinculis in civitate teneor Romana religatus...* (Pues habría sido el más elevado de los progresos, si hubiera podido completar lo que quería, si hubiera estado fuerte para dar cumplimiento a mi voluntad, la que tenéis conocida sin duda, por medio de la percepción de la quietud deseada. Pero ahora porque soy retenido en la ciudad romana con las cadenas de este honor...).

53) Idem (38), "Paulus 37", p. 1681.

54) Epist. I, 3, p.4, 8: *viro eminentissimo, domno Leone exconsule*; y 11: *viro magnifico, domno Maurentio cartulario*.

55) Ambos permanecen en Sicilia hasta agosto y febrero del año siguiente respectivamente.

56) Idem (38), "Leo 16", p. 1275.

57) Idem (38), "Maurentius 2", p. 1433. El comentarista de la edición del *Regestum* señala que Maurencio es un *virum militem* que fue designado por el papa Gregorio para luchar contra los lombardos y las sediciones que pudieran ocurrir en la misma Sicilia.

58) Epist. I, 3, p. 4, 11-13. *Veniente autem viro magnifico, domno Maurentio cartulario, ei quaeso in Romanae urbis necessitate concurrere, quia hostilibus gladiis foris sine cessatione confodimur, sed seditione militum interno periculo gravius urguemur* (No obstante con la venida del magnífico varón, el señor chartulario Maurencio, a ese ruego, concurrió en razón de la necesidad de la ciudad romana; porque estamos hundidos sin fin por las espadas de los enemigos exteriores, pero estamos urgidos por un peligro interno más grave, la sedición de los soldados).

59) En la Epist. I, 1 les recuerda a los obispos sicilianos que deberán manejarse con moderación ante "el subdiácono de nuestra sede" (p.2, línea 9: *cum eodem Petro, subdiácono sedis nostrae, debeat moderazione disponere*). En la segunda de las epístolas (líneas 18-19, p. 3), Gregorio insiste a Justino que los inconvenientes generados en lo eclesiástico y económico deberán ser considerados por Pedro, que es su representante personal: *Ad*

regendum vero Siciliae patrimonium talem, ut existimo, virum, Deo auctore transmisi, cum quo bobis, si, ut ego expertus sum, recta diligitis conveniat (En verdad para regir el patrimonio de Sicilia, remití a tal hombre, que estimo, siendo Dios el inspirador, con el cual estarías de acuerdo en todo, si, conforme a mi experiencia, honras las cosas rectas). En la Epist. I, 3, p. 4, 14-15, Gregorio presenta a Pedro de manera semejante a la anterior misiva, encomendándolo a Pablo *scholastico* por tratarse de un hombre de suma confianza: *Petrum vero, subdiaconum nostrum, quem pro regendo ecclesiae patrimonio, Deo auctore, transmisimus, vestrae gloriae per omnia commendamus* (En verdad, encomendamos a vuestra gloria en todas las cosas, a Pedro, nuestro subdiácono, al que remitimos para regir el patrimonio de la iglesia, siendo Dios el inspirador).

60) Justino aparece con esta denominación en la epístola por “error del copista”, tal como señala el comentarista (p. 89, líneas 36-37: *Per errorem librarii hoc loco Iustinus dicitur expraetor*), pues en una carta posterior (II, 30) aún es nombrado con el cargo de pretor.

61) Epist. I, 70, p. 90, 1-2: *Gregorium vero Agrigentinum et Leonem Catinensem et Victorem Panormitanum per omnia volumus ad the ante hiemen proficisci* (En verdad queremos por todas las cosas que Gregorio de Agrigento, León de Catania y Víctor de Palermo se presenten a ti antes del invierno). La época indicada por el pontífice, según señala el comentarista, se debe al temor del papa por las tempestades y la aspereza del invierno (p. 90, líneas 25-26: *Timut papa tempestatem et hiemis asperitatem*).

62) Idem (14), p. 62.

63) Idem (38), “Leo 17”, p. 1276: En particular sobre este obispo, se habla de una acusación por haber cometido actos deshonestos, incompatibles con su investidura; se ordena una investigación que concluye declarando su inocencia. En julio del año 592, luego de haber estado en Roma, retorna a Sicilia como portador de una carta de Gregorio; esta es entregada a Justino para que le rindan los honores apropiados a un obispo. Cf. Idem (38), “Víctor 16”, p. 2282, donde se habla del conflicto que tuvo el obispo de Palermo con el *vir clarissimus* Bonifacio.

64) Se entiende por *extranei* a todos aquellos que no pertenecen a la familia de San Pedro. Véase Epist. I, 42, p. 64, n.8.

65) Idem (14), p. 65.

66) Idem (64). Con respecto al importe de grano que los colonos debían entregar, denominado *pensio*, Gregorio recuerda al *rector* que han de moderarse, Epist. I, 42, p. 65,

31-32: *Sed ipsa etiam libellatica prout summa pensionis fuerit moderentur* (Pero también las mismas tasas de sobre la redacción contractual se han de reglar en la medida que sea la suma del impuesto). Cf. *Libellaticum* en idem (38), p. 1764.

67) Idem (61), p. 90, 8-9: *Ita ergo tua experientia faciat, ut sine alicuius vexatione coloni ecclesiastici frumenta congregantur* (Entonces hace uso de tu experiencia de tal manera, para que sin maltratar a nadie de los colonos de la iglesia reúnan el grano). El mismo problema se trata en la Epist. I, 42.

68) Idem (14), p. 64: la autora señala que, en los documentos, aparecen referencias a *domus cum curia et ceteris necessariis*, una suerte de factoría también dotada de animales y lugares para recoger el grano y otros productos agrícolas, donde habitaba el *conductor*. Este estaba vinculado por un contrato en general quinquenal, por el que debían pagar un *libellaticum* al rector.

69) Idem (34). Cf. Hamman, Adalbert: Idem (8), p. 14: se recuerda a Salviano de Marsella, quién, a comienzos del siglo V, en su obra *de Gubernatione Dei* distingue dos clases de colonos; la primera está integrada por quienes perdieron sus tierras para pagar los impuestos atrasados. Refugiados en las propiedades de sus vecinos ricos, se convierten en sus aparceros. La segunda clase atraviesa una situación menos desesperada, ya que para evitar ser expropiados, acuden a los *potentiores* pero conservan el usufructo de su propiedad. No pagan impuestos a la tierra pero sí una renta al propietario y al Estado un impuesto de capitación.

70) En esta epístola se asiste a una importante enumeración de gravámenes a los que están sometidos los campesinos, tales como el *sextariaticum*, un tributo que se imponía en el acopio de grano; la *pensio* que se pagaba en dinero, una serie de *minutiae* o *minuta onera* que son tributos menores; el *granaticum* que es un tributo en granos; la *villicilla*, el cual es un tributo que posiblemente se entregaba al *villicus*; la *burdatio*, impuesta al campo por el fisco civil.

71) Epist. I, 42, p. 65, 1-6: *Pervenit etiam ad nos, quod de nuptiis rusticorum inmoderata commoda percipiantur. De quibus praecipimus, ut omne commodum nuptiarum unius solidi suman nullatenus excedat. Si qui sunt pauperes etiam minus dare debent, si qui autem divites praefati solidi summam nullatenus transgrediantur. Quod nuptiale commodum nullatenus volumus in nostra ratione redigi, sed utilitati conductorum proficere* (Vino también a nosotros, que inmoderados pagos son percibidos por las nupcias de los campesinos. Por estos nos preocupamos que ningún pago de nupcias exceda de ninguna manera la suma

de un único sólido. Si algunos son pobres también deben dar menos, sin embargo si algunos son ricos de ninguna manera transgredan la suma de un sólido anticipado. No queremos ciertamente que sea reducido este pago nupcial según nuestro pensamiento, sino que se acreciente para utilidad de los conductores). Cf. Gasparri, Stefano: *Idem* 84), p. 101: A pesar de que Gregorio intenta poner límites a las exigencias de los “conductores” también se advierte que está atento a este grupo medio y sumamente apreciado para la realización de una gestión exitosa, en lo que concierne a la administración de los *patrimonia*. Es por ello que el papa se ocupa de hacer saber a su rector las cuestiones que hacen a la herencia de los conductores (Epist. I, 42, p. 65, 7-18).

72) *Idem* (71), 19-23. *Cognovimus etiam, quia quotiens conductor aliquid colono suo iniuste abstulerit, hoc quidem a conductore exigitur, sed ei non redditur a quo ablatum est. De qua re praecipimus, ut quicquid violenter cuilibet ex familia ablatum fuerit, ipsi restituatur cui ablatum est et utilitati nostrae non proficiat, ne nos ipsi auctores violentiae esse videamur* (Conocemos también que cuantas veces un conductor arrebató algo injustamente de un colono suyo, esto por cierto es exigido por el conductor, pero a ese no se le devuelve lo que se le quitó. Por esta razón estamos preocupados porque algo le fuera quitado de la familia en forma violenta a alguien, al mismo al que le fue arrebatado le fuera restituido y no acreciente nuestra utilidad, ara que no parezca que nosotros somos los mismos patrocinadores de la violencia).

73) *Idem* (65).

74) Epist. I, 42, p. 62, 1-3: *Cognovimus rusticos ecclesiae vehementer in frumentorum pretiis gravari, ita ut instituta summa eis in comparatione abundantiae tempore non servetur, et volumus, ut iuxta pretia publica omni tempore, sive minus sive amplius frumenta nascantur* (Sabemos que los colonos de la iglesia son gravados fuertemente en el precio de los granos, de tal manera que la suma instituida a ellos no sea mantenida en el aprovisionamiento durante el tiempo de la abundancia y, queremos que los precios legales sean iguales en todo momento, sea menor o sea mayor el grano producido).

75) *Idem* (74), 6-9: *Valde autem iniustum et iniquum esse perpeximus, ut a rusticis ecclesiae de sextariaticis aliquid accipiatur, ut ad maiorem modium dare compellantur, quam in horréis ecclesiae infertur* (Sin embargo percibimos que es muy injusto y desigual que algo de la sexta parte sea aceptado por los colonos de la iglesia, percibimos que son obligados a dar una parte mayor de los modos de la que es aplicada en los graneros de la iglesia).

Con respecto al vocablo *sextariaticum* el comentarista de la edición utilizada señala que debe tratarse de alguna clase de tributo que se aplicaba a los campesinos en el momento de aprovisionamiento de granos. La raíz coincide con la de *sextarius* que es un tipo de medida agraria, particularmente utilizada para el grano. En cuanto al *modius*, es también una medida agraria, utilizada tanto para productos sólidos como líquidos, que contiene dieciséis sextarios, equivalente a una tercera parte del ánfora romana. Cf. Forcellini, Aegidio: *Lexicon totius latinitatis*, Padua, 1940.

76) Idem (38), p. 1764. Véase Epist. I, 42, p. 66, 8-11: *Sed quia per filium nostrum Servum dei diaconum edocti sumus quod ex rebús substantiae eius possit hoc ipsum damnum sufficienter resarciri, volumus, quingentos septem solidos eisdem rusticis sine aliqua inminutione restituí, ne in duplo videantur exacti* (Pero puesto que a través de nuestro diácono, Siervo de Dios fuimos instruidos, que pueda resarcirse en forma suficiente este mismo daño de sus bienes, queremos que se restituyan a esos mismos colonos quinientos siete sólidos sin ninguna disminución, para que no parezcan exactos en el doble). Este pasaje hace referencia a un canon denominado *burdatio*, que fue instituido por el emperador Teodosio, con el cual se gravaba a los campesinos tres veces al año. Cf. En la misma epístola, p. 64, 9 ss.

77) Epist. I, 42, p. 64, 4-7: “Ante todo queremos que tú atiendas esto solícitamente, que no sean puestos pesos injustos en los importes que han de exigirse. Pero si hallas algunos así, rómpelos y establece nuevos y rectos, porque también mi hijo, el diácono Siervo de Dios, ya encontró unos que le desagradaban. Sin embargo no tuvo el permiso para cambiarlos”.

78) Idem (38), p. 1764. Con respecto al *solidus*, se trata de una moneda de oro sólido que comúnmente valía 25 denarios de oro, en cuanto a la “silicua· (*siliqua*) es un peso agrario de cuatro granos.

79) Idem (74), 4-6: “No obstante queremos por todos los medios que los granos que perecen en un naufragio sean calculados, de tal manera que el olvido por parte tuya se vuelva mínimo al trasladarlo, para que, mientras no sea de preocupación el tiempo del traslado, el daño no se genere por vuestro defecto”. El pasaje que sigue a este fragmento, en idem (75) hace referencia al gravamen que deben abonar los campesinos.

80) Idem (74), 9-12: *Unde praesenti admonitione praecipimus, ut plus quam decem et octo sextariorum modium numquam a rusticis ecclesiae frumenta debeant accipi, nisi forte si quid est, quod nautae iuxta consuetudinem superaccipiunt, quod minui ipsi in navibus adtestantur* (A partir de aquí recomendamos con la presente admonición, que nunca los granos deben ser

aceptados por los colonos de la iglesia a más de dieciocho sextarios de modos, sino por casualidad si algo de esto se da, que los marinos lo tomen por encima conforme la costumbre, que den prueba de disminuirlo en las naves).

81) Las naves, según la costumbre, corren por cuenta de la iglesia. Cf. Idem (61), 11-12: *Naves vero, quae commendatae sanctae ecclesiae Semper fuerunt.*

82) Idem (61), 4-8: *..., ut mense Februario illic naves quantas possumus dirigamus et eadem ad nos frumenta deferantur. Sed et si nos transmittere cessamus, ipse naves provide et ad nos auxiliante Domino Februario mense haec eadem frumenta transmittite, exceptis dumtaxat frumentis, auqe nunc mense Septembrio vel Octubrio iuxta consuetudinem transmitti praestolamur* (...), para que en el mes de febrero dirijamos cuantas naves podamos y ese mismo grano nos sea enviado a nosotros. Pero si también dejamos de transportar, provee tú mismo las naves y transporta hacia nosotros ese mismo grano en el mes de febrero con la ayuda de Dios, exceptuados los granos solamente, que ahora en el mes de septiembre u octubre nos aprestamos a transportar según la costumbre).

83) Idem (61), 8-11: *Ita ergo tua experientia faciat, ut sine alicuius vexatione coloni ecclesiastici frumenta congregentur, quia tantum hic parva nativitas fuit, ut, niso auxiliante Deo de Sicilia frumenta congregentur, fames vehementer imineat* (En consecuencia tu experiencia sirva de tal manera que, sin dañar a ningún colono de la iglesia el grano sea acopiado, porque aquí la producción fue tan pequeña que, sin con el auxilio de Dios el grano de Sicilia no se junta, el hambre es inminente en grado sumo).

84) Idem (8), p. 17.

85) La solicitud que hace el pontífice a Pedro está basada en el recuerdo del precepto evangélico de “amar al prójimo como a nosotros mismos” (Epist. I, 44, p. 70, 19: *Divina praecepta nos admonent, diligere próximos tamquam nosmetipsos*. “Los divinos preceptos nos amonestan a amar al prójimo tanto como a nosotros mismos”).

86) Idem (85), 22

87) En el epígrafe o *superscriptio* de la carta se lee: *Gregorius I papa Petro subdiácono (rectori patrimonii Siculi) praecipit, ut caeco egentique viro Filimuth sustentationem annuam tribuat* (Gregorio I, papa, al subdiácono Pedro (rector del patrimonio sículo) se preocupa de que distribuya un sustento anual al varón Filimuth, ciego e indigente). Es difícil determinar, como

sostiene S. Boesch Gajano, idem (48), quiénes son estos indigentes que recibían la contribución de la iglesia; seguramente no eran los mismos que eran beneficiarios de la *annona publica*.

88) Idem (85), p. 71, 1: *non solum amissione visus, sed etiam inopia victus egestatem pati conspeximus* (percibimos que sufre la pobreza no sólo por la pérdida de la visión, sino también por la carencia de víveres).

89) Idem (14), pp. 66-67.

90) Idem (88), 3-5: *..., ut annis singulis viginti quattuor modia tritici, fabarum quoque modia duodecim et vini decimatas viginti pro sustentatione vitae debeat ministrare*. Con respecto a la voz *decimatas* se recurre a la *Vita Adriani I, papae* en la que figura, más precisamente en el *Liber pontificali*, una interpretación de tal palabra, entendiéndose que una *decimata* representa sesenta libras. La libra es una medida que se utilizaban en líquidos y suele tener distintos valores según los pueblos. En consecuencia en el texto gregoriano se estaría encomendando la entrega de ciento veinte libras de vino.

91) Idem (88), 6-7: *Ita ergo fac, ut praesentium lator nullas de percipiendis Domini donis moras sustineat et tu bene dispensatae mercedis possis particeps inveniri* (Por lo tanto haz de tal manera que el que propone la ley de los presentes no persista en ninguna demora sobre los dones percibidos del Señor y tú puedas ser reconocido como partícipe de una dispensada merced).

92) Idem (88), 5: “lo que podría imputarse después en tus raciones”.

93) Epist. I, 65, p. 86, 6-7: “Si acudimos hacia las necesidades de nuestro prójimo teniendo compasión en un espíritu benigno, descubriremos en nuestras peticiones sin duda a un Señor clemente”.

94) Epist. I, 57, p. 84, 6-7: Coincide en su totalidad con la fórmula que encabeza la epístola 65. Ambas epístolas tienen fecha de emisión en julio del año 591.

95) Idem (93), 8-9: *qui et um lonathe quondam glorioso magistro fuerat* (quien también – refiriéndose a Pastor- estuviera con Juan, un glorioso comandante).

96) Idem (93), 7-10: *Pastorem siquidem, qui nimia visus inbecillitate laborat, habens coniugem atque mancipia..., plurimis cognovimus necessitatibus subiacere* (sabemos en

verdad que Pastor, quien trabaja con demasiada falta de visión, teniendo mujer y esclavos..., está sometido a muchísimas necesidades).

97) Idem (93), 11-12: ..., *uti pro sustentatione eius annuos tritici modios tot, necnon et fabarum modios tot dare non differat* (... , que para su sustento no difiera el dar tantos modos de trigo anuales y tantos modos también de habas).

98) Idem (93), 12-14: ..., *quae omnia postmodum tuis possint rationibus imputari. Ita ergo fac, ut et tu bene ministratae mercedis commodum percipias et nostra ad effectum praecepta perducas* (... , las cuales, todas, -refiriéndose a las raciones entregadas- puedan imputarse después a tus raciones. Procede en consecuencia de tal manera, que también tú percibas el beneficio de tu merced bien administrada y conduzcas nuestros preceptos hacia su realización). Con respecto a la voz *commodum*, esta es definida por Forcellini en idem (75) como un premio especialmente aceptado que se da a los soldados eméritos; por extensión se entiende como “merced”.

99) En la *superscriptio* de la epístola (p. 79, 4-6) puede leerse: *Gregorius I, papa Pedro subdiácono (rectori patrimonio per Siciliam) mandat, ut ad dedicationem oratorii b. Mariae in monasterio (Panormitano) Mariniani abbatis aedificati mense Augusto largitiones quasdam contribuat* (Gregorio I, papa, manda al subdiácono Pedro (rector del patrimonio por Sicilia), que contribuya con algunas donaciones importantes para la dedicatoria del oratorio de la beata María en el monasterio (palermitano) del abad Mariniano, edificado en el mes de agosto).

100) Idem (99), 12: La *cella* es un pequeño reducto sumamente modesto que se asemejaba, entre otras cosas, a un columbario; asimismo, en la línea 15 de la epístola puede leerse *cellae ipsius tenuitas*, es decir, “la pobreza del mismo monasterio”.

101) Cf. *Prosopographie chrétienne*, idem (38), “Marinianus 6”, p. 1408: Sobre el nombre del abad no hay razón alguna para identificarlo con este nombre en forma decisiva, ya que aparece en los manuscritos como “Martinianus” o “Marinianus”. Se trataría del mismo abad que informa a Gregorio sobre la falta de terminación del monasterio *Praetoritanum*, que depende del abad Privado; información esta que Gregorio hace conocer a Pedro, en julio del año 592.

102) Idem (101). Cf. Idem (99), 27-28, n. 1. Se comenta la apertura de la carta en la que Gregorio exhorta a Pedro a hacer efectiva la donación durante “las festividades de los

Santos· (*Festivitatibus sanctorum*), en particular la de la “Asunción de María virgen”, cuya fecha del 15 de agosto fue instituida por el emperador Mauricio, figurando así en el Calendario Romano, del s. VIII.

103) Idem (99), 14: “*coepta nostra*” con esta frase Gregorio recuerda el cumplimiento de su proyecto evangelizador y de fortalecimiento de la fe católica, a realizarse en el territorio siciliano.

104) Idem (99), 15-18: *propterea volumus, ut ad celebrandam dedicationem dare debeas ad erogandum pauperibus in auro solidos decem, vini amphoras triginta, annonas ducentas, olei orcas duas, berbices duodecim, gallinas centum* (por esta razón queremos que, a fin de celebrar la dedicatoria debes dar para la erogación a los pobres diez sólidos en oro, treinta ánforas de vino, doscientas anonas, dos orcas de aceite, doce carneros, cien gallinas).

105) Idem (99), 38-40, n.4.

106) Idem (99), 36, n.3

107) Idem (75)

108) Idem (99), 18-20: “En consecuencia con firmeza estalece que estas cosas sean hechas sin la interrupción de demora alguna, para que nuestros deseos estén destinados a una rápida realización, con la ayuda de Dios”.

109) Idem (71).

PAPA GREGORIO MAGNO
E LO ACISMA DEI TRE CAPITOLI IN ITALIA

CLAUDIO AZZARA
Università degli Studi di Salerno

La condanna dei cosiddetti “Tre Capitoli”, cioè di alcune formulazioni repute filonestoriane dei teologi Iba di Edessa, Teodoreto di Ciro e Teodoro di Mopsuestia, pronunciata al V Concilio ecumenico di Costantinopoli del 533, incontrò subito la ferma opposizione del clero e dei fedeli di tutte le diocesi dell'Occidente, convinte che tale deliberato sconfessasse i principi del grande concilio di Calcedonia, pilastro dell'ortodossia cattolica. Per stroncare tali resistenze l'imperatore Giustiniano, favorevole alla condanna dei Tre Capitoli per compiacere alle forti minoranze monofisite del suo dominio, non esitò a far ricorso alla forza, giungendo a incarcerare vescovi come quello di Milano Dazio e perfino a deportare a Costantinopoli il papa Vigilio (537-555). In tal modo si riuscì in breve tempo a recuperare all'ortodossia costantinopolitana la maggior parte delle sedi episcopali riottose, compresa quella di Roma, che con il successore di Vigilio, Pelagio I (556-561), si fece addirittura promotrice, in collaborazione con gli ufficiali imperiali presenti in Italia, della persecuzione di quanti continuavano a respingere le conclusioni del concilio del 533, configurandosi ormai come scismatici. In questa difficile situazione, il patriarca dell'antica diocesi di Aquileia, importante città romana posta nell'angolo nordorientale della penisola italiana, aveva finito con il

diventare il fulcro dello scisma, la cui area di radicamento si era progressivamente ridotta alla sua sola metrópoli ecclesiastica, venendo di fatto a coincidere con essa (1).

L'opera di repressione *manu militari* delle posizioni tricapitoline, apertamente caldeggiata da Pelagio I, si scontrava però con obiettive difficoltà degate alla particolare configurazione dell'area di massima diffusione dello scisma. Si trattava infatti di uno scacchiere delicatissimo, costantemente esposto alla minaccia delle bande franche e alamanne (che avevano stazionato a lungo nella regione durante e dopo la guerra tra i goti e l'impero, finita nel 554), delle tribu avaro-slave stanziata nella penisola Balcanica, e infine dei longobardi, calati in Italia dalla Pannonia nel 568/569. A questo si aggiungeva il fatto che gli abitanti romani di quella che era stata la vecchia provincia imperiale della *Venetia et Histria* avevano dimostrato di accogliere malvolentieri il ripristino dell'autorità imperiale in seguito al crollo del regno goto, interpretandolo in buona sostanza come l'imposizione forzosa di un costosissimo apparato amministrativo di provenienza greco-orientale e di un'esasperata fiscalità (il cui gettito finiva a Costantinopoli) su un tessuto locale che era duramente provato dalle distruzioni e dai costi del quasi ventennale conflitto tra Giustiniano e gli eredi di Teodorico (2). In un tale clima, la difesa dei Tre Capitoli nell'area véneto-istriana doveva rappresentare, e i meno consapevoli sul piano dottrinale, un pronunciamento soprattutto "político" contro il potere dell'imperatore Giustiniano; questo orientamento si saldava poi con la specifica autocoscienza che da sempre contra distingueva la Chiesa aquileiese, opponendola a Roma. Aquileia era infatti portatrice di un'antica tradizione ecclesiastica di matrice non romana, risalente a un'originaria evangelizzazione orientale, probabilmente alessandrina, che aveva alimentato nel tempo un sentimento di peculiare autorevolezza e autonomia nei confronti del papa, con il quale le relazioni erano state sempre scarse, mentre restava privilegiato, invece, il rapporto con il vescovo di Milano, quasi a perpetuare in ámbito ecclesiastico il vecchio nesso político tra le due città capital del tardo impero (3). Con simili precedenti ecclesiastici e con il quadro político di cui s'è detto il tricapitolinismo ben si prestava, quindi, a

costituire un motivo di identità unitaria e un'utile bandiera polémica per l'intera regione e per la sua società, resa ancor più coesa e determinata dalla memoria delle persecuzioni patite a causa della propria posizione religiosa.

L'irruzione in Italia dei longobardi, dell'anno 568 o 569 e proprio attraverso le regioni nordorientali, e il loro successivo stabilizzarsi in larga parte della penisola (specialmente al centro-nord) contribuirono per la loro parte a radicalizzare la questione tricapitolina. Infatti, l'antica *Venetia et Histria* romana subì un'inedita bipartizione política dopo che il suo entroterra venne progressivamente occupato dai barbari (a ondate susseguenti, per tutto l'ultimo trentennio del VI secolo e il primo quarantennio del successivo), mentre la fascia litoranea rimase sotto il controllo dell'impero. Sia le diocesi che finirono con l'essere assorbite dal regno creato dai longobardi sia quelle che restarono nell'ambito imperiale mantennero la loro comunione nella difesa dei Tre Capitoli solidali con il patriarca di Aquileia, che nel frattempo si era rifugiato nella piccola isola di Grado conservando il proprio titolo, nell'attesa di poter rientrare nella sua sede originaria una volta che i longobardi fossero stati auspicabilmente sconfitti. Si perpetuava così nel solo ámbito ecclesiastico l'unità (scismatica), che eravenuta meno sul piano político (4). Nel 579 sacerdoti proveniente tanto dalle diocesi longobarde quanto da quelle imperiali si riunirono a Grado per una sínodo, tesa proprio a ribadire la loro incrollabile fede tricapitolina, que venne celebrata nella basilica eretta dieci anni prima dal patriarca Elia e non pero caso intitolata a Eufemia, la santa simboli di quel credo calcedonese che i tricapitolini ritenevano tradito dalla sciagurata condanna di Giustiniano. Un análogo concilio si svolse nel 591 a Marano (5). La comune adesione allo scisma, oltre a ribadire laspecifica identità della metrópoli di Aquileia, assicurava un prezioso e difficile collegamento fra territorio ormai separati da dominazioni diverse e lacerati dalla guerra.

Il ruolo di frontera política e militare assunto dal territorio della metrópoli scismatica di Aquileia, in un gioco di equilibri delicatissimi tra i longobardi e i romani in cui si confondevano istanze di diversa

natura, costrinse la stessa papale ad abbandonare i toni violenti fino ad allora usati Contro i tricapitolini, per adottare piuttosto una condotta di maggior cautela. Ciò rispondeva alla necessità di scongiurare il rischio che i romani scismatici, sentendosi perseguitati, ricercassero la protezione dei re longobardi, senza contare che vi era ora un'effettiva impossibilità di continuare ad avvalersi come in passato della coercizione della armi imperiali Contro di loro. A partire dal pontificato di Pelagio II (579-590) si preferí, dunque, impegnarsi in un paziente lavori di graduale recupero all'ortodossia del clero tricapitolino attraverso il confronto delle reciproche posizioni. Proprio in questa chiave, il papa. Pur non rinunciando a tenere informato al riguardo l'esarca, si preoccupò di scrivere, tra il 585 e il 586, almeno tre lettere al patriarca Elia e agli altri prelati dell'*Histria* per convincerli a recedere dall'errore. In queste misive veniva contestata come del tutto infondata la convinzione degli interlocutori che il papato, nell'accogliere la condanna dei Tre Capitoli, avesse voluto sconfessare Calcedonia e si cercava di ridimensionare il contrasto nei termini di un semplice "equivoco", superabile con il dialogo (6).

L'occasionale riavvicinamento di alcuni vescovi scismatici all'ortodossia romano-imperiale scatenò però la violenta reazione dei loro confratelli e dell'intero *populus* delle loro diocesi, come illustra un episodio occorso verso la fine del pontificato di Pelagio II, che coinvolse addirittura il patriarca di Aquileia. Il successore del già ricordato Elia, Severo, dopo esser stato convocato a Ravenna venne convinto a riabbracciare l'ortodossia, insieme con il *defensor* della sua Chiesa e con altri tre vescovi; ma, non appena rientrati nelle proprie sedi, Severo e i suoi compagni furono immediatamente ripudiati dagli altri presuli tricapitolini e dagli abitanti delle loro stesse città e vennero costretti a ritrattare in un'apposita sínodo la propria abiura dei Tre Capitoli. La tradizione della Chiesa aquileiese attribuì il "tradimento" di Severo alle violenze che su di lui avrebbe esercitato l'esarca Smaragdo, perpetuando così la memoria delle persecuzioni patite per difendere Calcedonia, che erano fonte di un vivo coinvolgimento emotivo collettivo e della coscienza di essere nel giusto, poiché ci si vedeva perseguitati come Cristo in quanto propugnatori della verità.

Per Contro, nell'ottica papale-imperiale il superamento dello scisma appariva tanto più auspicabile in quanto dal conseguimento della pace religiosa era ritenuta dipendere pure la pace política, tanto più desiderabile di fronte all'emergenza militare che scuoteva l'Italia dopo l'arrivo dei longobardi (7).

Alla orte di Pelagio II salì al soglio pontificio Gregorio I (590-604), che già prima di diventare papa aveva dovuto impegnarsi sulla questione dello scisma tricapitolino. Secondo quando riferisce Paolo Diacono infatti, Gregorio, allora ancora un semplice diacono, sarebbe stato il vero autore di una lettera indirizzata da Pelagio II al patriarca Elia per confutare la posizione di quest'ultimo (8). Subito dopo l'elezione a pontefice, Gregorio si affrettò a scrivere al patriarca di Aquileia Severo per invitarlo a recarsi a Roma con i propri seguaci, allo scopo di risolvere una volta per tutte la controversia sui Tre Capitoli, in una sínodo appositamente convocata (9). Il papa, per risultare più convincente, lasciava intendere al proprio interlocutore che tale richiesta era condivisa dallo stesso imperatore Maurizio, mentre in realtà quest'ultimo, convinto che fosse meglio non insistere sulla polémica scismatica fintantoché perdurava in Italia la guerra contro i longobardi, per le ragioni sopra accennate, si mosse in senso contrario. Infatti, ricevuta una lettera di dieci vescovi tricapitolini residenti in territorio longobardo che si lamentavano per la pressione su di loro esercitata dal pontefice e che chiedevano un differimento della sínodo chiarificatrice a dopo la fine del conflitto militare, Maurizio intimò a Gregorio di lasciar cadere l'argomento e di non molestare più i presuli véneto-istriani con nuove richieste, almeno fino a quando fosse perdurata la "presens rerum italicarum confusio" (10). Insomma, la convinzione del papa di poter preceдерé con risolutezza verso il superamento dello scisma, sostanzialmente dimostrando la nullità della accuse di tradimento del dettato di Calcedonia che i tricapitolini gli muovevano, si scontrava con la forzata prudenza dell'impero, preoccupato della complessa contingenza político-militare della penisola italiana, e con la disponibilità dei vescovi scismatici di sfruttare le pieghe del conflitto tra i longobardi e l'impero per sottrarsi a ogni coercizione. La citata lettera dei dieci presuli tricapitolini a Maurizio (pur

ambigua in alcuni punti e tramandata da una tradizione manoscritta incerta, che lascia qualche dubbio di interpretazione) (11) mostra come costoro, con una spregiudicatezza frutto della disperazione, fossero per un verso solleciti nell'ingraziarsi l'imperatore esprimendogli la propria fedeltà politica, con l'auspicio di una sua pronta vittoria sui longobardi e il rientro dell'Italia nel seno della *sancta res publica*; e, allo stesso tempo, agitassero la minaccia di farsi consacrare dagli arcivescovi della vicina Gallia qualora non cessassero le violenze contro di loro, in modo tale da provocare la dissoluzione della stessa metrópoli di Aquileia, territorio dell'impero. Dalla missiva appare evidente come le reiterate persecuzioni –di cui si riconosceva una grande responsabilità al papa- non avessero altro effetto che quello di rafforzare i tricapitolini (e non solo il clero, ma anche le popolazioni civili) nella convinzione di essere rimasti gli unici paoadini di Calcedonia, contro lo "scandalum" perpetrato da Giustiniano e condiviso da tutto il resto della Chiesa; e perciò l'uso della forza era non solo inefficace ma addirittura controproducente per l'asse cattolico-imperiale.

Dopo un simile esordio, Gregorio Magno fu costretto quindi a mutare tattica. Tra la fine del 593 e la metà del 594, in concomitanza con l'ascesa di Costanzo alla sede arcivescovile di Milano, non accolta bene da tutti i suoi suffraganei, il papa si rivolse più volte al nuovo prelado milanese raccomandandogli di evitare ogni atteggiamento che potesse dar scandalo tra i tricapitolini e invitandolo a ribadire una volta di più a questi ultimi l'assoluta fedeltà di Roma al dettato di Calcedonia (12). Contemporaneamente, Gregorio scrisse alla stessa Regina dei longobardi Teodolinda, moglie dapprima del re Autari (584-590) e in seconde nozze del nuovo monarca Agilulfo (591-615), la quale era cattolica per nascita, in quanto di etnia bavara, ma che dopo essere giunta in Italia si era dimostrata vicina alle posizioni tricapitoline, sotto l'influenza del suo consigliere spirituale Secondi di Non, noto scismañtico. Gregorio lamentava con la sua interlocutrice di aver appreso che ella era stata distolta dalla retta fede dalla cattiva predicazione di alcuni vescovi e la esortava a rientrare nell'ortodossia, in comunione con Costanzo e senza più prestare ascolto a quegli "imperiti stultique homines" che l'avevano fino

ad allora mal consigliata (13). Nell'appello a Teodolinda, primo contatto epistolare tra il papa e il vértice político dei longobardi, con cui da poco il pontefice aveva stipulato una tregua allorquando Agilulfo era giunto alle porte di Roma senza che le truppe imperiali riuscissero a contrastarlo, Gregorio aveva commesso però un'ingenuità, dalla quale lo aveva salvato Costanzo. Il papa aveva infatti recapitato all'acrivescovo milanese una prima redazione della lettera destinata alla Regina, perché il prelado la consegnasse alla donna, nella quale venivano elencati i concili cui Roma si professava fedele, a cominciare da Calcedonia, e tra i quali era stato inopportuno inserito il quinto di Costantinopoli, cioè proprio la sínodo che aveva dato origine alla polémica sui Tre Capitoli (14). Costanzo non aveva inoltrato l'epistola, suggerendo al pontefice di riscriverla con l'omissione del cenno al concilio di Costantinopoli, perché era sicuro che questo avrebbe irritato l'*entourage* tricapitolino di Teodolinda, stroncando sul nascere ogni possibilità di dialogo.

Insomma, rispetto alla questione dei Tre Capitoli Gregorio Magno si trovò a Dover modulare la propria azione sulla base dello specifico quadro político dell'area scismatica, moderando le iniziative verso gli eterodossi delle regioni imperiali secondo quanto disposto dal *princeps* Maurizio, in ámbito longobardo, ricercando l'imprescindibile coinvolgimento della familia regia; potendosi avvalere anche della preziosa collaborazione di uomini come Costanzo, la cui esperienza diretta degli ambienti tricapitolini, come s'e visto, riusciva a correggere i toni aparentemente meno consapevoli e opportuni dello *scrinium* romano.

Se le lettere gregoriane lasciano intravedere la sintonía spirituale che si era determinata fra Teodolinda e il clero tricapitolino, resta difficile apprezzare compiutamente la reale portata del sostegno che l'autorità regia longobarda poteva assicurare agli scismatici sulla base di calcoli di natura política.

Secondo la tradizionale lettura di Gian Pietro Bognetti, in un' opera precoce e fortunatissima della storiografía italiana sui longobardi, la

collaborazione tra il re Agiulfo e alcuni consiglieri romani attivi al suo palazzo (tra cui il citato Secondo di Non e un certo Paolo), menzionati dalle fonti ma non identificabili con precisione, si sarebbe preoccupata di rendere accettabile la regalità longobarda ai romani del regno anche attraverso una ridefinizione "ideologica" di questa, che superasse i modelli esclusivamente etnici per tendere piuttosto alla territorialità. In questo sforzo sarebbe risultata particolarmente proficua pure la costruzione di una "Chiesa cattolica nazionale" (cioè del regno longobardo), dalla connotazione anti-imperiale e anti-romana, in grado di assicurare al monarca un sostegno análogo a quello garantito ai loro re dalle chiese franca e visigota; e per ciò sarebbe risultato perfetto proprio il profilo tricapitolino (15). Tale interpretazione non è oggi più condivisibile. Innanzitutto, essa ha l'evidente torto di impiegare una categoria sostanzialmente anacronistica per l'epoca in questione, quale quella di "chiesa nazionale", oltre a non tener conto della contraddizione tra il preteso vagheggiamento longobardo di una "chiesa nazionale tricapitolina" (e perciò antiromana) e la contemporánea, seppur prodente, apertura da parte di Agiulfo di un dialogo con il papato. Inoltre, e soprattutto, la tesi di Bognetti esalta in modo indebito come grandi opzioni strategiche scelte che sembrano invece esser state di natura essenzialmente tattica: l'offrirsi quale cauto referente del tricapitolini (attraverso Teodolinda), in quel contesto specifico e in risposta a una richiesta degli scismatici, significava per Agiulfo sfruttare empiricamente un dissidio fra romani in un'area di confine di notevole valenza strategica, guadagnandosi la fedeltà di una parte delle *élites* ecclesiastiche del regno e delle popolazione da loro inquadrare. Approfittando di fratture preesistenti, il re longobardo era così in grado di accrescere la propria base di consenso, con una política flessibile che si manteneva in equilibrio tra diverse istanze, senza dover compiere scelte troppo nette.

Agiulfo, come la massima parte dei capi barbari, era almeno formalmente ariano (un motivo di distinzione étnico-culturale rispetto ai romani cattolici), ma con ogni probabilità condivideva con la sua *gens* riti e credenze della cultura tradizionale pagana, che tra VI e VII

secolo costituiva ancora l'elemento di fondamentale coesione dell'intero grupo étnico longobardo. Al contempo, egli poteva aprire purea i cattolici, anche se eterodossi tricapitolini, con un atteggiamento complessivo ispirato a convenienze diverse e funzionale allestensione del consenso, análogo a quello tenuto da molti altri re barbari. Un simile eclettismo si rifletteva nell'eterogeneità dei simboli del potere testimoniati er la sua época, in cui si associavano liberamente e dipinti "tradizionali" e pagani, evocatori delle antiche glorie della *gens Langobardorum*, commissionati da Teodolinda a Monza e ricordati da Paolo Diacono, la volontà di autodefinirsi "rex totius Italiae" (e non *rex Langobardorum*) nella corona del tesoro di Monza e l'incoronazione del figlio ed erede Adaloaldo (615-625), già battezzato cattolico (ma da un tricapitolino, Secondo di Non9, all'interno del circo di Milano, con una cerimonia dal forte simbolismo romano-imperiale (16).

Che il sostegno al tricapitolinismo non costituisse una strategia di lunga prospettiva ma si collocasse, piuttosto, quale opzione tattica in un più complesso quadro di mediazioni politiche e culturali tra i re longobardi e i loro interlocutori romani, interni ed esterni al regno (compreso il papa), sembrerebbe confermato pure dalla condotta del citato Adaloaldo, che appare essersi mosso in sintonía con il pontefice Onorio I (625-638), protagonista, otre un ventennio dopo Gregorio Magno, di un'azione di ulteriore recupero all'ortodossia romana di molti presuli tricapitolini (17). Peraltro, ogni schieramento restava inevitabilmente fluido, nel groviglio degli interessi e nell'instabilità degli equilibri: se nel 625 papa Onorio chiedeva all'esarca Isacio la cattura di alcuni vescovi che avevano spinto un tale Pietro a schierarsi con il "tyrannus" Arioaldo (ariano) contro il legittimo "rex" Adaloaldo, subito dopo la morte di quest'ultimo lo stesso pontefice ricordava ai presuli della regione ecclesiastica di Grado di essersi rivolto all'"excellentissimus Langobardorum rex" Arioaldo (625-636) (cioè il "tyrannus" di poco prima) perchè arrestasse e trascinasse in giudizio il vescovo tricapitolino Fortunato, che era fuggito in territorio longobardo (18).

Nella specifica e delicatissima contingenza in cui si trovò a operare Gregorio Magno fu dunque costretto ad adattare la propria

intransigenza dottrinale Contro i Tre Capitolini ai margini di manovra concretamente praticabili. Dopo il suo primo approccio con Teodolinda, sopra ricordato, egli diradò i riferimenti allo scisma nei propri scritti, in particolare nelle lettere spedite a Pavia. Nella seconda missiva in ordine di tempo alla Regina, a distanza di qualche anno dalla prima, il papa addirittura lodò la “fides recta” della sovrana, mentre solo nell’ultima epistola a Teodolinda, successiva al battesimo cattolico di Adaloaldo, il problema dello scisma venne di nuovo toccato, anche se in modo marginale (19). Rallegrandosi per l’avvenuto battesimo, il pontefice informava il “dilectissimus filius” Secondo di Non che solo la cattiva salute gli impediva al presente di rispondere ai vari quesiti che quello gli aveva posto; gli inviava subito, però, gli atti del quinto concilio costantinopolitano, cioè di quel concilio che dieci anni prima non s’era nemmeno potuto nominare, che lo stesso Secondo gli aveva richiesto, perché costui leggendoli si convincesse una buona volta della falsità delle accuse mosse alla sede apostolica.

La cautela subentrata all’iniziale irruenza di Gregorio Magno nel trattare la materia tricapolina, almeno con riferimento al regno longobardo, è stata variamente commentata in sede critica. Per esempio, per Bognetti il papa avrebbe ben presto compreso i vantaggi di una prudente opera di graduale convincimento di Secondo di Non e di Teodolinda, fidando anche nella cooperazione del vescovo di Milano Caostanzo e ritenendo che Agilulfo avrebbe ben presto compreso l’irrealizzabilità del progetto di una “chiesa nazionale” tricapolina. Inoltre, sempre secondo Bognetti, Gregorio avrebbe pure cominciato a pensare che in fondo il clero scismatico conduceva una positiva azione evangelizzatrice nei confronti dei longobardi ariani o pagani, avvicinandoli comunque al cattolicesimo, anche se in una forma non ortodossa. Diversamente, e in modo più plausibile, Ottorino Bertolini spiegava la caduta di tensione della questione scismatica nelle lettere ai monarchi dei longobardi immaginando che il problema religioso fosse divenuto secondario per il pontefice rispetto all’impellente necessità di assicurare la pace in Italia e la protezione di Roma, trattando con i longobardi (20).

Certamente questi ultimi restavano, malgrado la tregua concordata tra Gregorio e Agilulfo, una stirpe in guerra con l'impero e in grado di minacciare anche la città di Roma, pero cui risultava inevitabile usare prudenza nel trattare con loro, privilegiando i pochi punti d'incontro rispetto a quelli di dissidio. Inoltre, un ammorbidente dei toni da parte della sede petrina verso i tricapolini aveva il vantaggio di sottrarre agli scismatici una delle migliori armi della loro propaganda, cioè la più volte ricordata memoria delle persecuzioni a lungo patite a opera dei papi e delle autorità imperiali. Si può anche pensare che Gregorio Magno fosse venuto a mano a mano convincendosi della possibilità di riassorbire lo scisma sul piano dottrinale, dal momento che, come confidava a Costanzo (21), gli sembravano inconsistenti i motivi che avevano generato quella che gli appariva ormai come una "scissura pro nulla re facta". Il papa dava l'impressione di non afferrare appieno le ragioni degli scismatici (o era il suo piuttosto, un tentativo di ridimensionarne la portata?), dichiarando la propria meraviglia per le accuse di tradimento di Calcedonia che gli venivano mosse e sostenendo di non vedere contraddittorietà tra il dettato di quel grande concilio e le conclusioni del V costantinopolitano. Forse la summenzionata richiesta di Secondo di ricevere in lettura gli atti del concilio che aveva condannato i Tre Capitoli rappresentava l'indice di un proceso allora in atto di revisione delle proprie posizioni e di riconsiderazione complessiva degli argomenti dottrinali dello scisma.

Laddove gli era consentito di muoversi con maggior libertà, segnatamente nelle province imperiali, Gregorio non smise, però, di incalzare i tricapolini, spingendo all'abiura molti vescovi, il cui ritorno alla comunione con Roma ridusse sempre più l'area di estensione dello scisma. La configurazione stessa della metropoli aquileiese ne uscì sconvolta, dal momento che le sedi progressivamente recuperate venivano sottratte alla dipendenza da Aquileia e sottoposte a Ravenna. Una simile pressione non mancò di causare profonde lacerazioni ecclesiastiche e anche fenomeni di instabilità sociale e di violenza in diversi centri dell'area interessata, a riprova di quanto i Tre Capitoli agitassero le coscienze e fossero in grado di incrociarsi

con interessi e ragioni diverse. Ad esempio, nell'isola detta "Capritana", che è stata diversamente identificata ora con Caorle (nell'odierno Veneto), ora con Capodistria (oggi Koper, in Slovenia), il vescovo dapprima abiurò e poi riabbracciò il credo scismatico, mentre gli abitanti della sua città erano ritornati una volta per tutte alla comunione con Roma e chiedevano dal papa l'invio di un vescovo cattolico, che fosse consacrato dal presule di Ravenna (22).

Alla morte di Gregorio Magno, nel 604, lo scisma dei Tre Capitoli non risultava dunque risolto sul piano dottrinale, ma l'azione condotta dal papa ne aveva ridotto in modo significativo l'area di estensione, facendo diminuire il numero dei vescovi che vi aderivano e indebolendo sempre più il patriarca aquileiese; allo stesso tempo, il sostegno dei re longobardi alle posizioni eterodosse, ispirato alle ragioni sopra descritte, era stato circoscritto e depotenziato. Una notevolissima conseguenza del paziente lavoro di disgregazione della compattezza scismatica della metrópoli aquileiese avviato da papa Gregorio I ebbe occasione di manifestarsi appena pochi anni dopo la fine del suo pontificato, sotto Bonifacio IV. Nel 610, alla scomparsa del patriarca di Aquileia Severo, residente a Grado come tutti i suoi predecessori fin dai primi tempo dell'invasione dei longobardi, vennero eletti in contemporanea due successori, il tricapitolino Giovanni, che riparò ad Aquileia nel territorio del regno longobardo (per poi spostarsi nelle più sicure città di Cormons e di Cividale), e l'ortodosso Candidiano, che invece restò a Grado, in campo imperiale. Tale divaricazione segnò la fine dell'unità della provincia ecclesiastica, tracciando un nuovo confine ecclesiastico e religioso che si sovrappose alla frontiera política. Infatti, se in precedenza l'area di fede tricapitolina-aquileiese aveva potuto scavalcare il *limes* longobardo-imperiale, ora si crearono due blocchi ben definiti e contrapposti, uno scismatico-aquileiese-longobardo nell'entroterra della regione véneto-istriana, l'altro cattolico-gradense-imperiale lungo la costa altoadriatica (23).

Nella suddetta bipartizione, che investiva drammaticamente la sede stessa guida dello scisma, Aquileia, resta dubio il ruolo giocato dai re longobardi. La tradizione elaborata da Grado e fissatasi nel testo

noto come *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie* fu pronta ad attribuire l'elezione del patriarca tricapitolino Giovanni a un colpo di mano del duca longobardo del Friuli Gisulfo, istigato dal re Agilulfo. All'oposto, la versione dei fatti aquileiese, conservata dagli atti della sínodo di Mantova del 6 giugno 827 (che, in un quadro político totalmente mutato, rappresentò una sorta di *redde rationem* tra Aquileia e Grado, con successo della prima, sostenuta dal potere carolingio), imputò la scelta del presule cattolico di Grado al solo intervento coercitivo dei "Greci", cioè delle autorità imperiali (24). Dal suo canto, Paolo Diacono, assai ben informato sulle vicende dell'area aquileiese da cui egli stesso proveniva (com'è noto, era di Cividale), finiva per raccogliere entrambe le versioni, ammettendo che Candidiano era una creatura dei "Romani", ma riconoscendo anche che Giovanni era stato eletto "cum consensu regis et Gisulfi ducis" (25).

Una lettera del citato patriarca Giovanni ad Agilulfo riproponeva il vecchio argomento delle persecuzioni patite per mano delle autorità imperiali, spiegando come tre presuli della sua metrópoli, di nome Pietro, providenzio e Agnello, "qui adhuc fidem sanctam (cioè il credo scismatico) tenebant et Candidiano necdum consenciabant", fossero stati costretti con la forza dai soldati dell'Esarcato a schersarsi con il candidato grádense (26). Giovanni chedevo al re longobardi di intervenire a tutela della "fides católica" (cioè dei Tre Capitoli, ovviamente intesi come l'ortodossia dai loro sostenitori), proteggendo i prelati tricapitolini e cercando di evitare, alla morte di Candidiano, che si verificasse a Grado una nuova "iniqua ordinatio". Tuttavia, la tradizione aquileiese, posteriormente raccolta negli atti della sínodo mantovana dell'827, doveva riconoscere come Agilulfo non avesse potuto aiutare Giovanni perchè Grado era fuori della portata dei longobardi: l'isola, infatti, "Smaragdo hesarcho resistente, tunc a Langobardis capi non poterat, sed ad iura Graecorum tenebatur, quare factum est, quod rex ei (*scil.* Iohanni) nullum potuit prestare auxilium" (27).

Pero quanto è posible ricostruire sulla base di simili testimonianze, tutte palesemente di parte, sembrerebbe di scorgere, nel momento in cui la progressiva erosione del fronte tricapitolino, agevolata dalla política

papale, creò i presupposti per una definitiva frantumazione della metropoli aquileiese, un intervento delle autorità imperiali teso a ricompattare la propria residua area di controllo político, militare e “ideologico” del versante occidentale dell’arco altoadriatico pero mezzo di una rinnovata omogeneità ecclesiastica e religiosa di quelle terre. L’inevitabile reazione dei tricapitolini fu rappresentata dal loro rivolgersi in cerca di protezione all’*altera pars*, cioè a quel regno longobardo che rappresentava a quel punto l’unica garanzia contro la repressione imperiale e il rischio di riassorbimento forzoso dello scisma. Pero il clero tricapitolino il ricorso al re Agilulfo si configurò dunque come una scelta obbligata in virtù dello sfavorevole evolvere della situazione: nel rapporto fra gli scismatici e la monarchia longobarda i vantaggi per i primi appaiono esser stati più significativi degli interessi concreti della seconda.

La rarefazione dei rapporti fra la sede romana e l’area nordorientale della penisola italiana che si può ricavare dalla testimonianza del *Liber Pontificalis* e degli epistolari pontifici superstiti per buona parte del secolo VII, fino all’elezione di Sergio I nel 687, forse riflette anche il raffreddarsi della polémica tricapitolina, che a circa un secolo di distanza dalla sua genesi doveva aver visto stemperarsi le proprie ragioni di fondo sia sul piano teologico-dottrinale (con il superamento del monofisismo, dal quale l’intera questione del Tre Capitoli discendeva) sia su quelli político ed ecclesiastico. Gli stessi re longobardi e la loro stirpe in questo periodo si avvicinarono progressivamente al cattolicesimo romano fino ad abbracciarlo in via definitiva. Così, durante il pontificato di Sergio (687-701) il patriarca di Aquileia e i suoi suffraganei poterono finalmente rientrare una volta per tutte nell’ortodossia (28), portando a compimento l’opera di ripristino dell’*unitas ecclesiae* e dell’*unitas fidei* cui aveva significativamente contribuito anche Gregorio Magno e ponendo termine a uno scisma ormai svuotato di ogni senso.

Notas

1) Per un'introduzione storica di estrema sintesi alla vicenda dei Tre Capitoli, si vedano almeno L. BRÉHIER, "La politique religieuse de Justinien", in P. De Labriolle – G. Bardi – L. Bréhier – G. de Plinval, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, Paris 1937 (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nous jours, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, IV), pp. 437-466; Idem, "Le concile de Constantinople et la fin du règne de Justinien", ivi, pp. 467-482; H. G. BECK, "La Chiesa protobizantina", in K. Baus – H.G. Beck – E. Ewig – H. J. Vogt, *La Chiesa tra Oriente e Occidente. La Chiesa imperiale in Oriente – L'incontro della Chiesa con i barbari – Il monachesimo latino (V-VII sec.)*, Milano 1975 (Storia della Chiesa, diretta da H. Jedin, III), pp. 3-111, alle pp. 36-43. Sulla condotta di papa Vigilio: C. SOTINEL, "Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile", in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 104/1 (1992), pp. 439-463. Su quella di Pelagio I: C. AZZARA, "Papa Pelagio I (556-561) e le Venetiae", in *Tempi, uomini ed evento di storia veneta. Studi in onore di Federico Seneca*, a c. di S. Perini, Rovigo 2003, pp. 45-52.

2) Circa il territorio della *Venetia et Histria* nel corso del VI secolo, si vedano: P. CAMMAROSANO, "Aquileia e Grado nell'alto Medioevo", in *Aquileia e l'arco altoadriatico*, Udine, 1990 (Antichità altoadriatiche, 36), pp. 129-155; C. AZZARA, *Venetiae. Determinazione di un'area regionale fra antichità e alto Medioevo*, Treviso 1994, pp. 63-69.

3) Un quadro della cristianizzazione dell'arco altoadriatico e dello sviluppo della sede patriarcale di Aquileia si trova in S. TRAMONTIN, "Origini cristiane", in *Storia della cultura veneta; I: Dalle origini al Trecento*, a. c. di G. Arnaldi, Vicenza 1976, pp. 102-123; G. FEDALTO, "Organizzazione Ecclesiastica e vita religiosa nella 'Venetia maritima'", in A. Carile – G. Fedalto, *Le origini di Venezia*, Bologna 1978, pp. 251-415, alle pp. 266-268; G. CUSCITO, "La Chiesa aquileiese", in *Storia di Venezia, I: Origini-Età ducale*. Sezione I (Origini), a c. di L. Cracco Ruggini e M. Pavan, Roma 1992, pp. 367-407.

4) Per l'impatto dell'invasione longobarda sugli assetti sociali, politici ed ecclesiastici della *Venetia*, si vedano almeno M. PAVAN – G. ARNALDI, "Le origini dell'identità lagunare", in *Storia di Venezia, I: Origini – Età ducale*, cit., pp. 409-456, alle pp. 410-413; AZZARA C., *Venetiae*, cit. Pp. 71-82; e sulle vicende più generali di quest'area nell'alto Medioevo, G. ORTALLI, "Venezia dalle origini a Pietro II Orseolo", in P. Delogu – A. Guillou – G. Ortalli, *Longobardi e Bizantini*, Torino, 1980 (Storia d'Italia, diretta da G. Galasso), pp. 339-428.

5) FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica*, cit. Pp. 315-320; G. CUSCITO, “La fede calcedonese e i concili di Grado (579) e di Marano (591)”, in *Grado nella storia e nell'arte*, I, Udine, 1980 (Antichità altoadriatiche, 17), pp. 207-230.

6) Le lettere di Pelagio II sono edite in GREGORII I PAPAE, *Registrum Epistolarum*, edd. P. EWALD – L.M. HARTMANN, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, I-II, Berolini 1887-1899 (in seguito: Greg. I, Reg. Ep.) Appendix, III, 1-3.

7) Sull'episodio di Severo, si rinvia a FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., pp. 320-321, e ad AZZARA, *Venetiae* cit., pp. 102-103. L'eco della tradizione aquileiese su questa vicenda si ricava anche attraverso la narrazione che ne fa Paolo Diacono: PAULI, *Historia Langobardorum*, edd. L. BETHMANN – G. WAITZ, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannoverae 1878 (in seguito: Pauli *Hist. Lang.*), III, 26.

8) PAULI, *Hist. Lang.*, III, 20: “hic Pelagius Heliae Aquileiensi episcopo, nolenti tria capitula Calchidonensis synodi suscipere, epustulam satis utilem misit. Quam beatus Gregorius, cum esset adhuc diaconus, conscripsit”. Quale sintesi sull'atteggiamento di Gregorio Magno verso lo scisma tricapolino si rinvia a R. A. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, pp. 125-142.

9) GREG. I, *Reg. Ep.*, I, 16.

10) Rispettivamente GREG. I, *Reg. Ep.* I, 16^a (lettera a Maurizio dei vescovi tricapolini di Seben, Zuglio, Belluno, Concordia, Trento, Asolo, Verona, Feltre, Treviso e Vicenza) e I, 16b (epistola dell'imperatore al papa).

11) Al riguardo si vedano le osservazioni di S. GASPARRI, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo* (Roma, 1997), p. 124-126.

12) GREG. I, *Reg. Ep.*, IV, 3, 37

13) GREG. I, *Reg. Ep.*, IV, 33

14) GREG. I, *Reg. Ep.*, IV, 4. Sui problema posti dalla prima redazione della lettera gregoriana a Teodolinda si veda O. BERTOLINI, “I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII”, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, XIV), pp. 327-363, alle pp. 330-331. Per il rapporto di Gregorio Magno con Teodolinda si vedano le annotazioni di F. E. CONSOLINO, “Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno”, in *Gregorio Magno e il suo tempo*. XIX

Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole française de Rome, Roma, 9-12 maggio 1990, I: *Studi Storici*, Roma 1991 (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 33), pp. 225-249. Circa le più generali relazioni del pontefice con i longobardi, C. AZZARA, "Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 9, 1991, pp. 1-74.

15) G. P. BOGNETTI, "S. Maria Foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei longobardi", en IDEM, *L'età longobarda*, II, Milano 1966, specialmente alle pp. 214-215 e 283. Più equilibrate e condivisibili appaiono le letture al riguardo di O. BERTOLINI, "Riflessi politici delle controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del secolo VII in Italia", in *Caratteri del secolo VII in Occidente*, II, Spoleto 1958 (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, V), pp. 733-789, e R. MANSELLI, "La Chiesa longobarda e le Chiese dell'Occidente" in *Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo*, Spoleto 1980, pp. 247-264, che insistono entrambi sulla semplice volontà di Agilulfo di spezzare e legami tra le élites romane del regno e l'impero mediante la protezione fornita agli scismatici perseguitati. Sui longobardi di fronte ai Tre Capitoli si vedano pure G. CUSCITO, *La politica religiosa della corte longobarda di fronte allo scisma dei Tre Capitoli: l'età teololindiana*, ivi, pp. 373-381, e S. GASPARRI, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Roma 1997, pp. 121-128; di quest'ultimo autore si consideri anche il saggio di bilancio storiografico (con radicale revisione di molte tesi del Botnetti) "I germani immaginari e la realtà del regno. Cinquant'anni di studi sui Longobardi", in *Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo, I, Spoleto 2003, pp. 3-28.

16) Sulle connotazioni della regalità longobarda al tempo di Agilulfo si vedano P. DELOGU "Il Regno longobardo", in DELOGU – GUILLOU – ORTALLI, *Longobardi e Bizantini*, CIT. PP. 1-216, alle pp. 43 e 50-51; S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, pp. 55-61; M. MC CORMICK, "Eternal Victory. Triumphal Rulership" in *Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986, pp. 284-296. Il cenno ai dipinti monzesi si legge in PAULI *Hist. Lang.* IV, 22; quello relativo al battesimo di Adaloaldo, ivi, IV, 27.

17) Onorio I venne addirittura celebrato come il vincitore dello scisma tricapitolino sia nel proprio epitafio sia nell'epigrafe dedicatoria posta sulla porta principale della basilica di San Pietro e tramandata dal *Liber Pontificalis: Le Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I, Paris, 1955, pp. 324, nota 2 (iscrizione della porta di San Pietro) e p. 326 nota 19 (epitafio).

- 18) *Epistolae Langobardicae collectae*, ed. W. GUNDLACH, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, III: *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, Berolini, 1892, pp. 691-715, rispettivamente nn. 2, 3.
- 19) GREG. I, *Reg. Ep.* Rispettivamente IX, 67 e XIV, 12
- 20) Si vedano BOGNETTI, *S. Maria Foris Portas* cit.; BERTOLINI, *Riflessi politici* cit.
- 21) GREG. I, *Reg. Ep.* IV, 2, 3, 37
- 22) GREG. I, *Reg. Ep.* IX, 152, 155
- 23) FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit, pp. 327-331; AZZARA, *Venetiae* cit. Pp. 108-110.
- 24) Rispettivamente: *Cronica de singulis patriarchis nove Aquileie*, ed. G. MONTICOLO, in *Cronache veneziane antichissime* I, (Roma, 1890), pp. 3-16 a p. 9 (... per consensum Agiulfi regis Langobardorum Gisulfus dux per vim episcopum in Foroiulii ordinavit Iohannem abbatem...); e gli atti della Sinodo Mantovana dell'827 editi in *Concilia aevi Karolini*, ed. Al WERMINGHOFF, *Monumenta Germaniae Historica, Concilia*, II, Hannoverae-Lipsiae 1908, p. 583. Per una critica di tale doppia tradizione, si veda CAMMAROSANO, *Aquileia e Grado nell'alto Medioevo*, CIT. PP. 152-155.
- 25) PAULI, *Hist. Lang.* IV, 33.
- 26) *Epistolae Langobardicae collectae*, cit. 1.
- 27) *Concilia aevi Karolini* cit., p. 583.
- 28) Il definitivo rientro nell'ortodossia dei vescovi della metrópoli aquileiese al tempo del papa Sergio viene ricordato anche dal *Liber pontificalis* cit., pp. 371-376. Si Vedano in merito FEDALTO, *Organizzazione ecclesiastica* cit., p. 334; AZZARA , *Venetiae* cit. Pp. 111-112.

2da. parte

**GREGORIO:
SU OBRA Y LA POSTERIDAD**

+ *SUScipe, terra, corpus de corpore sumptum
reddere quod valeas vivificante deo!*
3 *spiritus astra petit, leti nil iura nocebunt,
cui vite alterius mors magis ipsa via est
pontificis summi hoc clauduntur menbra sepulcro,
6 qui innumeris Semper vivit ubique bonis
esuriem dapibus superávit, frigora veste
atque animas monitis textit AB hoste sacris
9 implebatque actu quidquid sermone docebat
ese ut exemplum mySTIca verba loquens
ad christum anglos converTIT pietate magistra
12 acquirens fidei agMINa gente nova*

*hic labor hoc studium haec tibi cura hoc pastor agebas,
ut domino offerres plurima lucra gregis
15 hisque dei cónsul factus letare trimphis:
nam mercedem operum iam sine fine tenes*

*hoc requiescit gregoris papa sedit annos XIII
menses sex diez X depositus IIII idus martias
post cons. dom. n. focae aug. an II (*)*

(*) El texto está tomado de G. Sanders, "L'epitaphe de Grégoire Le Grand: banalité ou messabe?", en *Gregorio y su tiempo. Xix Incontro si studiosi dell'antichità cristiana*, in collaborazione con l'Ecole Francaise de Rome (Rome, 9-12 maggio, 1990), I Studi Storici, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 251-252. Cfr. ibid, p. 252, n.2.

"Le texte que voici: ILCV Diehl 990 – De Rossi ICUR II, 1 (1880) 52, 1; argumenté du *subscriptum* en prose (De Rossi, II, 1, pp. 52, 1 et 209, 38) que ICUR n.s. II Silvagni (1935) 4156 complète par la datation consulaire impériale dont la formule est empruntée à ICUR II 4157, sans qu'il y ait été ajouté l'*indictio* que l'on trouve dans loh. Dic., o.c. PL 75, 221^a. Les trois fragments: transcrits en capitales (photo: ICUR n.s. li, tab. XXX c 2). La disposition typographique que l'*ordinatio* de la Pierre n'a sûrement pas comportée, entend souligner la structure tripartite del'epitaphe".

SERIE PRIMER MILENIUM
Gregorio Magno & su época.
Homenaje al XIV centenario de su muerte
3ra. Parte, 2006 (versión digital: Julio 2018)
ISBN impreso: 10-950-20-0788-4

1
1

1
1

GREGORIO MAGNO: LOS VICIOS CAPITALES.
DIMENSIÓN SOCIAL E IMAGEN BÉLICA

SILVIA MAGNAVACCA
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Mucho y con razón se ha insistido en el papel decisivo que cupo a Gregorio Magno en la evolución histórica de la Iglesia, especialmente, de su organización institucional. El solo hecho de que otro gran nombre en este plano, Bernardo de Clairvaux, haya tomado la *Regula Pastoralis* gregoriana como modelo en tantas ocasiones no hace sino confirmar dicha importancia.

Con todo, y en virtud del carácter particular de esa institución, hay otro aspecto de la cuestión –si se quiere, más profundo- que reclama consideración atenta: es el relativo a la ordenación moral y espiritual de la Iglesia en cuanto tal. Dada su condición rectora en este sentido, esa ordenación no podía sino trasladarse idealmente al resto de la Cristiandad. Y ello ocurre en una etapa en la que se define la conformación cultural de ésta, su visión acerca del mundo humano, es decir, la perspectiva propia del Cristianismo sobre la relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí.

Estas circunstancias contribuyen a explicar la fortuna que ha tenido en la Edad Media, por su condición de algún modo “fundacional”, la doctrina gregoriana sobre el mal moral, doctrina que se articula en la definición, jerarquización y descripción de los pecados capitales.

Así, rasgos centrales del tratamiento gregoriano del tema permanecieron en la literatura medieval al respecto, convirtiéndose en notas clásicas. Hay otros, en cambio, que podría decirse que tipifican el enfoque propio de Gregorio Magno sobre la cuestión.

Es nuestro propósito detenernos en estos últimos al examinar la doctrina de nuestro autor sobre los vicios capitales, para ensayar luego una interpretación sobre el porqué de tales características. Por nuestra parte, creemos que entre éstas sobresalen la presencia de imágenes bélicas y la insistencia en la dimensión social de cada uno de los pecados capitales. Ahora bien, esto implica una mínima confrontación entre la perspectiva de Gregorio y la de sus predecesores y continuadores.

Conviene hacer antes algunas observaciones de carácter general. Ellas permitirán remitirnos a los antecedentes de Gregorio en el tema, especialmente, a la gran *autoritas* de Agustín de Hipona.

Recordemos primero que por *peccatum* se entiende, en general, el acto humano por el que el hombre, en cuanto criatura racional, se separa del bien o fin que le es propio. En sentido más específico, consiste en la violación de una ley que se ha comprometido a observar. En términos cristianos, y particularmente paulinos, la primera caracterización responde a *Rom.* V, 12, VII, 7 y VIII, 3; la segunda, a *Rom.* IV, 15, texto que coincide con *II Pedro II* y *I Juan III*, 4. Es ese segundo matiz, el de transgresión, el que sobrevuela los textos gregorianos al respecto.

Desde este enfoque jurídico de la cuestión, se ha visto, pues, el pecado fundamentalmente como transgresión o violación de la ley eterna. Ésta –o mejor aún, su interpretación– define la relación esencial y constitutiva de las criaturas entre sí y entre la criatura y el Creador que ha determinado tal conjunto de relaciones. De este modo, hay en el movimiento anímico del mal moral una dirección vertical en que se da la hostilidad del hombre respecto a Dios, y un movimiento

horizontal, el de la hostilidad de quien peca contra los demás hombres. Ambas direcciones se reclaman mutuamente. Por eso, en todos los casos, la transgresión implicada por el pecado constituye un acto no sólo de desobediencia sino aun un real intento de ofensa a Dios, cuya majestad no puede ser, sin embargo, mermada por dicho intento. Los textos gregorianos asumen este punto, aunque no lo subrayan, prefiriendo el énfasis en otros. Desde un punto de vista metafísico, el pecado conforma un acto contrario a la misma naturaleza del hombre en cuanto ser creado, puesto que es, en sí mismo, contradictorio con su tendencia a la perfección que ontológicamente le es propia, es decir, la felicidad. Como se verá, este elemento doctrinal reaparece también en Gregorio, sólo que, como no podía ser de otra manera tratándose de él, en sus aspectos prácticos más que en el nivel de la reflexión teórica.

Desde una perspectiva psicológica, la tradición cristiana, y con ella Gregorio, ha seguido la impronta de Agustín, cuando éste se refiere a la voluntad de oposición a la ley eterna (cf. Por ej., *Contra Faust.* XXI, 27) y el carácter de acto de *aversio a Deo* y conversión a las criaturas (cf. *De lib. arb.* II, 19, 53). Con ello, se desea una naturaleza inferior y se abandona una superior (cf. *De nat. boni* 34). Por lo demás, en un corolario de su oposición al maniqueísmo, Agustín había insistido en que el pecado no es una sustancia sino el defecto de una sustancia, la humana, puesto que implica la dispersión y corrupción del alma. Sin desmentirla, Gregorio no aborda esta dimensión metafísica del tema, que no encuentra cabida en la nítida vocación político-jurídica de sus escritos. Ciertamente recoge del hiponense lo que ya se había convertido en lugar común: la causa material del pecado es la libre voluntad del hombre (cf. por ej., *Ep.* 166,5) y sus causas formales, la ignorancia y la debilidad. Así pues, también nuestro autor descarta como causas esenciales el determinismo natural, el hado, la fortuna o la necesidad. De esta manera Gregorio no insiste en este aspecto de la doctrina de Agustín en cuanto *auctoritas*, aspecto que ya se había incorporado a la perspectiva cristiana sobre la cuestión. Más le interesa la descripción agustiniana de las etapas o momentos psicológicos del pecado: sugestión, delectación y consentimiento,

que, tratados por Agustín en *De Tr.* XII, 12, 17 y *De Sermo Dom. In Monte I*, 12, 34, reaparecen tangencialmente en los textos gregorianos.

Se habrá observado que hasta aquí hemos usado indistintamente los términos “pecado” y “vicio”. En realidad, la diferencia semántica entre ambos en la literatura filosófica y teológica de la Edad Media se consolida después del siglo de Gregorio. El concepto de *vitium* se distingue del de *peccatum* en cuanto que éste designa el acto moralmente malo. Pero una acción es transitoria; en cambio, el vicio, al ser hábito, permanece e inclina a la reiteración de ese acto.

Así pues, dado que se caracteriza la virtud humana como el hábito operativo moralmente bueno, el vicio es, fundamentalmente, un hábito de la potencia apetitiva al mal. En esa medida, implica una tendencia en pugna con la razón, lo que es lo mismo, con la naturaleza racional propia del hombre, que lo inclina al bien y a la verdad.

Ahora bien, así como hay virtudes cardinales, cada una de las cuales nuclea a otras virtudes afines a ella o fundadas en ella, también se ha hablado de *vitia capitalia*, es decir de vicios que constituyen la estructura clave de otros hábitos viciosos. No nos internaremos aquí –y ésta es la segunda observación preliminar que queríamos hacer- en el debate secular sobre la clasificación de los *vitia*, que se remonta a la Patrística. Baste recordar que, finalmente, los autores medievales consideraron siete vicios o pecados capitales: el orgullo y la vanagloria, la envidia, la ira, la acidia, la avaricia, la gula y la lujuria. Pero cabe señalar que, siguiendo la tradición instaurada precisamente por Gregorio Magno, no han enumerado entre ellos la soberbia, justamente por considerarla el principio de todo pecado.

En efecto, Gregorio compara los *vitia capitalia* con los jefes de un ejército, que están todos a las órdenes de una reina. Esta reina es la soberbia, a la que asimila la condición de jefe de las huestes de Satanás (1). Así, la presencia de la imagen bélica en el tratamiento

gregoriano del tema se anuncia desde su mismo comienzo. Más aún, no se trata de una imagen general sino detallada, como se lee en el decisivo libro XXXI de los *Moralia*: “entre los vicios que nos tientan y que *combaten* contra nosotros una *guerra* invisible sirviendo como reina a la soberbia, unos presiden como *capitanes* y otros los siguen como *soldados* simples” (2). Adolf Katzenellenbogen, quien ha estudiado las alegorías de virtudes y vicios en el arte medieval, no puede dejar de remitir a nuestro autor en su análisis de las ilustraciones sobre este tema. Así, señala que, aun en el siglo XII, la *psychomachia* continúa siendo representada a través de los conflictos armados, con las subdivisiones –casi se diría “tácticas”- propuestas por Gregorio Magno. Más aún, en muchas representaciones, virtudes y vicios, por lo demás, numerados, se enfrentan rígida y esquemáticamente alineados como caballeros dispuestos al combate. Con todo, esta rigidez plástica es rota por un motivo clásico: el galope furioso de la soberbia (3).

Siguiendo con el texto gregoriano, unas pocas líneas más abajo, en este juego de imágenes, se apela a otro elemento bélico, el de la invasión: “No bien la reina de los vicios, la soberbia, se adueña del corazón después de haberlo doblegado, lo entrega a la *devastación* de los siete vicios principales, que son como sus *lugartenientes*”. No se ha de olvidar que el texto principal de Gregorio sobre el tema son los *Moralia in Job*. El libro de Job remite al personaje bíblico que por excelencia representa al alma humana puesta a prueba por los ataques del mal, resistiendo a él y guardando su fidelidad a Dios. Así, la figura de Job mismo –y esto no es casual sino muy significativa- es vista como una fortaleza pertrechada contra el embate del enemigo. Siguiendo el texto bíblico, el santo es caracterizado allí como aquel que puede oler de lejos la batalla, entendiendo por esto el comentario gregoriano la capacidad de conocer por las causas precedentes las embestidas de los vicios que se han de seguir.

Así, Gregorio enumera exhaustivamente los vicios capitales a manera de batallones, cada uno de los cuales está guiado por un capitán. E insiste: “La raíz de todos los males es la soberbia (4) (...) Sus primeros vástagos son los siete vicios capitales, los cuales provienen de esta

ponzoñosa raíz: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula, lujuria. Porque nuestro Redentor se dolió de vernos *cautivos* de estos siete vicios de la soberbia, vino a la *batalla* espiritual de nuestra *liberación* lleno del espíritu de los siete dones de su gracia”. Como se sabe, no es Gregorio el primero en hablar de vicios capitales; ya lo había hecho Casiano, siguiendo en esto a su maestro Evagrio. Pero estos últimos habían enumerado ocho “espíritus malignos” por incluir en ellos a la soberbia. La insistencia en siete –que después de varios avatares históricos es la clasificación que triunfa en la tradición cristiana- obedece en Gregorio a dos razones. La primera y más importante es su medieval y teológica tendencia a la simetría, aun como forma de orden: como se vio, subraya explícitamente que siete son los dones del Espíritu; siete eran también las virtudes; siete debían ser, pues, los males, inducidos por Satanás en el alma humana. La segunda razón es subsidiaria a la primera y constituye, por así decir, una razón de organización castrense: la soberbia no ha de ser contada en el ejército del mal, porque es reina, negativa, pero reina al fin. Ahora bien, en principio y teóricamente, se podría haber excluido otro vicio para mantener el número de siete. Pensamos que si Gregorio excluye a la soberbia es porque ella manda en cierto modo con fuerza remota: desde su raíz profunda y altiva, determina los movimientos de sus huestes hacia los frentes de ataque al alma del cristiano. Pero no interviene en el combate contra éste, porque su misma índole no le permite rebajarse a la operatividad del mal (5), tanto menos comandar a los soldados rasos; a ello están dispuestos los capitanes, vale decir, precisamente los vicios capitales. Gregorio los clasifica en dos grupos: vanagloria, envidia, ira y tristeza son los capitanes que atacan directamente al espíritu; avaricia, gula y lujuria son los que intentan debilitarlo a través de la carne. Y ello ocurre siempre después de que la soberbia ha entrado en el alma, como –otra vez la imagen bélica- “un tirano que usurpa la ciudad cercada” (6).

A su vez, nombra prolijamente los soldados que cada uno de estos capitanes nefastos tiene a su mando. La vanagloria dirige a la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, las riñas, la discordia y ... lo que hoy llamaríamos con Heidegger, aunque no exactamente en el mismo

Sentido, el “afán de novedades”; la envidia manda sobre el odio, las insinuaciones, la maledicencia, el gozo por el mal y la aflicción por el bien ajeno; la ira, sobre los insultos, los gritos, la indignación, las peleas y la inflamación de la mente; la tristeza, sobre el rencor, la maldad, la pusilanimidad, la desesperación, la indolencia en el cumplimiento de los preceptos y la divagación de la mente por lo ilícito. En cuanto al segundo grupo, la avaricia convoca a la traición, el fraude, el engaño, el perjurio, la inquietud, las violencias y la dureza de corazón; por su parte, la gula comanda la bufonería, la grosería, la verbosidad y el ofuscamiento de los sentidos; por último, la lujuria llama a la ceguera mental, la desconsideración, la inconstancia, la precipitación, el egoísmo, el apego al mundo y el horror o la desesperación sobre el destino eterno (7).

Pero el detalle más significativo que subraya el empleo de las imágenes bélicas en Gregorio a propósito de los vicios capitales se ha de buscar, en nuestra opinión, en lo que sigue. Cuando nuestro autor menciona los pecados que derivan de los vicios capitales, insiste en llamarlos “ejércitos”; sólo en el párrafo sucesivo, al tratar puntualmente de la expansión del mal moral en el alma humana, menciona el parentesco entre ellos, ya que, según afirma, todo vicio nace de otro. Sin embargo, en el párrafo que a su vez sigue a éste, dedicado a los argumentos falaces con que el mal persuade y engaña al alma, vuelve a sus imágenes preferidas, diciendo que “los capitanes arengan y el ejército da su aullido”.

El hecho de que esta clase de imágenes tipifica la presentación gregoriana se confirma por confrontación de lo que al respecto escribe Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*. Conviene atenerse a ella, puesto que constituye una suerte de síntesis del pensamiento medieval sobre éste, como sobre otros tantos temas. Por otra parte, al ser síntesis, no puede no recoger lo esencial de la tradición que la antecede. Sobre los vicios capitales también se verifica esta característica: en primer lugar, la reiteración de las citas de Gregorio por parte de Tomás y su frecuente acuerdo con él, que comienza con la aceptación por parte del aquinate de la clasificación de los vicios capita-

les en los siete referidos. Ello no hace sino ofrecer una nueva confirmación de la influencia decisiva de Gregorio sobre la cuestión, que se prolonga a lo largo de la Edad Media. Con todo, y en segundo término, cabe advertir que Tomás, rescatando lo central de la doctrina gregoriana sobre el particular, se refiere a los pecados que derivan de los vicios capitales llamándolos “hijas” pero no apela en ningún momento a las metáforas preferidas de Gregorio. A título de ejemplo, baste citar el tratamiento tomasiano del caso de la avaricia (8). Así pues, las imágenes bélicas se confirman como características del planteo gregoriano sobre la cuestión.

Volvamos ahora a la raíz de los vicios, ya que el enfoque sobre el tema de la soberbia permite vincular los dos aspectos que se pretende señalar: de un lado, la imagen bélica que se acaba de analizar; de otro, la dimensión social de los vicios en los textos gregorianos. Veíamos que, presidiendo los vicios con perversa majestad, la soberbia, entronizada en el espíritu de un hombre y tal como Gregorio la presenta, parecería tener más que ver con la relación entre ese hombre y Dios que con la que dicho hombre teje con sus semejantes.

Sin embargo, Carloe Straw ha mostrado, por vía negativa, la vinculación profunda entre ambos aspectos. En efecto, la noción gregoriana de santidad la concibe como una obediencia a Dios que resulta a la postre profundamente social. Para Gregorio, el cristiano está inserto en una estructura jerárquica animada por el Espíritu Santo, estructura que lo obliga a no separarse ni de Dios ni de su prójimo. Ahora bien, la obediencia a Dios implica una suerte de “cadena de mando” que comunica la perfección divina. El hombre poseído por Dios adquiere la posesión de su cuerpo y con ello la paz consigo mismo, con lo que puede entablar una relación pacífica con la sociedad humana. La autosuficiencia constituye algo demoníaco que rompe esa cadena.

El razonamiento gregoriano procede, entonces, como sigue: si la observación del orden jerárquico guarda la paz en los asuntos seculares, cuanto más lo ha de hacer en la Iglesia, con el fin de preservar de la

discordia y de la confusión. Ciertamente, la autoridad sólo puede apoyarse en la solidez moral de aquel a quien se le ha asignado el mando, el cual es responsable del comportamiento del subordinado. Para ello se impone una determinada disciplina que, a su vez, tiene el propósito de evitar la inversión del orden que implica el pecado en cuanto enfermedad (9). Pero esta disciplina no sólo ha de mediar en el conflicto entre alma y cuerpo; también debe neutralizar los eventuales conflictos que se pueden suscitar entre los hombres.

Con este propósito, y habiendo establecido el carácter fundante –aunque solitario y lejano- de la soberbia en el elenco de los vicios, Gregorio puede descender al análisis de éstos, dando ya por sentada la raíz de la *adversio a Deo* que todo pecado implica. Se ocupa, entonces, de aquello que le interesa particularmente: el daño que los vicios siembran en la comunidad humana y de los fieles en cuanto tales.

Se menciona en primer término la vanagloria. Reiteremos que ella reemplaza a la soberbia precisamente porque a la dirección vertical de ésta, que desprecia a Dios por encima de sí y a los hombres por debajo de sí, la vanagloria opone una dirección horizontal: busca el aplauso de los pares o, en los términos de Gregorio, de los hermanos.

Con todo, nuestro autor asimila la vanagloria a la arrogancia, al establecer cuatro especies o formas de este vicio capital: esta inflamación del alma se manifiesta, dice, cuando se piensa que el bien deriva de nosotros mismos; cuando se cree que, si Dios nos lo concede, es por nuestros méritos; cuando el alma se jacta de tener lo que no tiene; cuando, *despreciando a los demás*, el sujeto de la vanagloria aspira a aparecer el único dotado de determinadas cualidades. Una nota se destaca en el pasaje referido. Las tres primeras clases aluden, en realidad, a la arrogancia y ésta se asimila a la soberbia mejor que la vanagloria, precisamente por el carácter, si se quiere, íntimo de la soberbia. Se trata de una cuestión del alma consigo misma y, en todo caso, de ella con Dios. Pero a Gregorio le importan más otros costados

de este mal; de hecho, hace hincapié en la última de esas especies, precisamente porque ella pone en riesgo la armonía de la comunidad. Más aún, en la misma ponderación de la arrogancia de Satanás, subraya menos que otros autores, como el propio Agustín, lo central: el desdén de Dios que ella trasunta.

En efecto, hacia el final de este párrafo, nuestro autor justifica el primado de la vanagloria o arrogancia en el septenario de los vicios, señalando que es el que hace al hombre más semejante al demonio, porque “cualquiera que se goza de tener el bien individualmente y cualquiera que procura ser vista más alto que los *otros*, cierto es que se asemeja a aquel que, menospreciando el bien de la *compañía* de los ángeles (...) y codiciando soberbiamente la semejanza del Altísimo, se esforzó con perverso deseo en subir a una altura de singularidad” (10). Como se ve, desde el comienzo de la descripción del mal moral es la dimensión social lo que se enfatiza. Más específicamente, como se desprende de otros pasajes, la preocupación gregoriana en esta serie de advertencias sobre los vicios apunta directamente a preservar la salud y el *orden* en la comunidad de monjes. En tal sentido, el caso de la vanagloria reproduce la *cenodoxia* combatida en la tradición monástica oriental.

Como otros autores, desde Agustín, Gregorio tiene presentes que el mal moral se presenta siempre *sub specie boni*, tema sobre el que se volverá. Esta apariencia de bien cobra las formas de la racionalidad en la persuasión demoníaca, como se lee en el párrafo dedicado a este punto. En lo que concierne a la vanagloria, el engaño repta, en el corazón ya vencido por la soberbia, en estos términos: “Tú debes codiciar cosas mayores, ara que, excediendo a muchos en poderío, puedas ser más de provecho a muchos” (11). Más adelante Gregorio advierte que la persuasión de la arrogancia tiene en cuenta no sólo las cosas mundanas sino aun las espirituales, acechando en particular a los prelados. Todas estas circunstancias sugieren con claridad la preeminencia de la preocupación mencionada. Nótese, por lo demás, que aun la tentación que Gregorio pone en boca del diablo no impulsa al arrogante a justificar la propia excelencia; hasta la tentación imaginada tiene en cuenta el bien de la comunidad.

Igualmente claro es el tratamiento de la envidia, vicio claramente social, por definición y aun desde su etimología. Recuérdese que proviene de la raíz *vid* –que alude al mirar y al ver, y de la preposición *in* que, en este caso, tiene la función de un *quo* de hostilidad. Así, la *invidia* consiste en un mirar con malos ojos el bien ajeno y no en un mero desearlo para sí mismo; requiere, pues, la confrontación con el otro; para que tenga lugar, exige la presencia de los demás. Ya Aristóteles había indicado la semejanza en linaje o reputación entre envidioso y envidiado como campo fértil para la geminación de este mal, puesto que nadie envidia aquello que le es inalcanzable o que está fuera de su esfera de acción. Sin posibilidad de conocer estos pasajes aristotélicos –que, como se sabe sólo serán recuperados en Occidente a fines del siglo XII- también Gregorio percibe que la envidia, por su misma economía interna, se da, pues, entre pares; más aún, entre próximos, o sea, miembros de un mismo círculo. Esto la hace particularmente peligrosa para la preservación espiritual de la vida monástica y aun para el orden de su funcionamiento cotidiano.

Como anotan Carla Casagrande y Silvana Vecchio, a quienes seguimos en esto (12), la dimensión social de la envidia queda confirmada en Gregorio por las filiaciones que él le atribuye en cuanto vicio capital, pecados todos ellos que minan la solidaridad y la concordia de la comunidad. Recuérdese que son el odio, la murmuración, la difamación, el gozo por la adversidad del otro y la tristeza por su prosperidad. Cabe indicar que los pecados que Gregorio menciona en primer término son las filiaciones de mayor incidencia en la vida social. Más aún, si bien Casagrande y Vecchio no lo señalan, es curioso comprobar que lo último que Gregorio signa como filiación de la envidia, es indicado, en cambio, como su misma esencia por los escolásticos, hasta por los que, como Tomás de Aquino, se atienen en este tema a la autoridad gregoriana. El aquinate dice, en efecto, que el objeto de la tristeza es el mal propio, pero, cuando es el bien ajeno lo que se asume como mal propio, se puede tener tristeza del bien de los demás (13).

Ese temor del envidioso forma parte de su esfera más íntima, corroe su salud espiritual. Pero, justamente porque a Gregorio le importan

más la incidencia del mal en la vida de la comunidad religiosa, apunta contra las consecuencias de tal enfermedad. Por eso, por una parte, imagina las formas “razonables” de la tentación propia de la envidia en términos que intentan conjurar la discordia: “¿en qué eres tú menos que aquel o ese otro?” ¿cuántas cosas puedes que no pueden ellos? De donde no pueden ni deben ser mayores que tú ni tus iguales”. Por otra, es notable que elija la envidia para oponerla directamente a la caridad. Y lo hace teniendo en cuenta la *eficacia del trabajo comunitario*. En efecto, insta al envidioso a corregirse considerando cuán grande es el poder de la caridad, gracias al cual los frutos del trabajo ajeno son nuestros sin que hayamos hecho esfuerzo alguno (14).

La envidia es un vicio en cierto modo oculto, ya que el envidioso no puede jactarse de su temor a ser superado; de ahí que nuestro autor, siguiendo su comentario al libro de Job, apunte que, en su mismo vicio, el envidioso demuestra que es más pequeño que aquel a quien tiene envidia (15).

El caso exactamente opuesto en este sentido es el de la ira. Y lo es porque ya Lactancio había descubierto la faz positiva de esta pasión, que sólo se convierte en vicio cuando es vehículo de malos propósitos. Hay, pues, y Gregorio recoge esto, una ira buena, por ejemplo, la de la cólera divina, o la que deriva del celo por la casa de Dios. Esta ira, se lee en los textos gregorianos, nace de una virtud y promueve virtudes. Siguiendo su vocación aguerrida, Gregorio hace casi un panegírico de la ira buena. Repárese en el ejemplo que elige: “Porque Helí, sacerdote, no tuvo esta ira, despertó contra sí implacablemente la venganza de Dios, porque fue tibio respecto de los vicios de sus súbditos, ardió contra él el castigo del Juez eterno” (16). La sola elección de ese pasaje bíblico, y la vehemente firmeza del comentario de Gregorio sobre la responsabilidad del *rector* en la disciplina de la comunidad, dicen mucho sobre el propósito central que lo mueve al tratar cualquier tema, aun el de la ira buena. Esta ira, si bien distrae el ojo de la mente de la serenidad de la contemplación, constituye, con todo, una suerte de colirio beneficioso –sigue diciendo– que permite, una vez asimilado

gozar de una visión más nítida y luminosa que antes (17). Pero Gregorio no puede ignorar el perjuicio que la ira mala, la que deriva de la mera impaciencia y de la falta de fortaleza, puede acarrear a la paz de la comunidad. Por eso, la consagra como vicio capital, transmitiendo su inclusión a la tradición medieval, dada su importancia en la ruptura de la cohesión social.

Establece así una división en cuatro grados de ira mala, en un pasaje que la compara con el fuego que enciende diversas clases de madera: la del airado que estalla fácilmente para apagarse enseguida; la del que, tardo en enojarse, guarda más tiempo su cólera; la del que, pronto al enojo, tarda en calmarse; y la del que más se acerca al manso, porque es lento en la ira y rápido en recobrar la serenidad.

Un par de párrafos antes, se lee la admonición gregoriana contra este flagelo de la vida en comunidad que “acaso no golpea con las manos pero que hace que la lengua dispare maldiciones como flechas. Implora con oraciones la muerte del *hermano* e insiste en que sea Dios quien realice lo que el hombre malvado teme o le avergüenza hacer”. Obsérvese cuán distinto es el enfoque de Juan Crisóstomo, por ejemplo, para quien lo peor de la ira es que aleja en el hombre la imagen de Dios y lo acerca a la de la bestia (18). Allí donde Juan enfatiza lo que hemos llamado “la dirección vertical” en el vicio, Gregorio insiste en la horizontal.

Pero quizá sea el caso de la acidia el más significativo a la hora de mostrar la relevancia de la dimensión social en la concepción gregoriana de los vicios. De hecho, la acidia en la Edad Media se caracterizó como cierta desazón o disgusto de sí mismo, debido a la insatisfacción que se experimenta por los bienes espirituales recibidos. Por ello, Juan Damasceno la define como una tristeza molesta que deprime el ánimo de tal manera a quien la sufre que nada de lo que hace le agrada (cf. *De fide orth.* II, 14). Se trata, pues, de una tristeza que apesadumbra ante el bien espiritual y desanima para perseguirlo. Precisamente porque su objeto específico son los bienes espirituales, el origen de la detección de este vicio es monástico, en particular,

proviene de los religiosos egipcios y palestinos. Entre ellos, desde la condición general de actitud espiritualmente apática, la acidia pasó a significar una debilidad del alma, que de no ser combatida, se torna culpable.

Ahora bien, según hemos visto, Gregorio Magno la llama *tristitia*, con lo que inaugura un problema que los siglos posteriores deberán resolver: la línea divisoria entre ambas. En general, se puede decir que fue resuelto subrayando la especificidad de los bienes estrictamente espirituales como objeto de la acidia. Esto pone su sede en el lugar inexpugnable de la relación entre lo más íntimo del alma y Dios. Por esa razón, y habida cuenta del interés primordial que venimos señalando en su tratamiento de los vicios, Gregorio no la incluye en el septenario, cambiándola por la tristeza, de más amplio objeto. Ello se hace manifiesto en las advertencias sobre los engaños con que la razón disfraza las tentaciones. Las relativas a este mal demuestran que su autor concibió también hasta la tristeza teniendo en cuenta la armonía fraterna: “¿Con qué te puedes alegrar sufriendo de tus prójimos tantos males? Considera con cuánta tristeza debes mirar a los que se vuelven contra ti en tanta hiel de amargura”. Y, una vez más, se comprueba la típica preocupación gregoriana en el orden con que menciona las filiaciones de la *tristitia*: se ha de tener presente que las primeras en ser mentadas son el rencor y la maldad, que inciden directamente sobre la convivencia humana.

En esta línea de reflexión, hay una certera observación de Casagrande y Vecchio: “En los monasterios en los que vive Gregorio no parece haber más espacio para (la acidia) ese vicio de solitarios del que habían hablado Evagrio y Casiano (...) Ahora los monjes viven en comunidad, bajo una regla que organiza cada momento de su jornada, en la que entre el trabajo, el estudio y la oración hay siempre menos tiempo para momentos de recogimiento”. Por eso, Gregorio decide excluir la acedia “de la lista de pecados capitales, con tanto mayor razón cuanto que *esa lista habría podido ser, como en efecto será, punto de referencia no sólo para los monjes sino también para todos aquellos cristianos, hombres y mujeres, que viven en el mundo*” (19). Lo subrayado

es central para este aspecto de nuestro tema e indica su relevancia desde el punto de vista histórico, aspecto que ya asoma en el mismo análisis del último grupo de los vicios capitales: el de los que el mismo Gregorio denomina “carnales”.

El primero de ellos es la avaricia. Es notable la pedagogía social que imprime a su tratamiento. Más que referencias a la vida espiritual, se encuentra en los pasajes que le dedica advertencias de índole psicológica y moral, que los siglos recogerán y cuya validez cuadra en la vida del laico, de organización cotidiana menos estricta y precisa que la del monje.

En efecto, cuando Gregorio imagina, como lo hace con todos los vicios, las trampas con las que, a través de argumentaciones falaces, el mal de la avaricia penetra en el alma –reiteramos que ya vencida por la soberbia– escribe: “Careces de culpa en codiciar algunas cosas, pues temes la pobreza, no codicias demasiado y lo que otros retienen mal tú lo gastarías mejor”. Para retomar las imágenes bélicas, se puede decir, pues, que tres son los flancos de ataque de este enemigo: el temor a la pobreza, la superposición de un límite, y la cuestión de la administración racional de la riqueza. Respecto del primero, Gregorio insta a combatir el temor y la tristeza, que entiende como causas profundas de la avaricia: intenta consolarse con la posesión de bienes externos quien ha perdido la alegría interior. En relación con lo segundo, insiste, sobre todo, en la insaciabilidad propia de este pecado, de esa “loba que después de comer tiene más hambre”, como diría Dante. Usa para ello la imagen del leño ardiendo: “Es manifiesto que la avaricia no disminuye con las cosas deseadas, antes se acrecienta. Al modo del fuego, crece cuando recibe maderos para quemar y, aunque a veces la llama parece ser encubierta, después, poco a poco, se extiende. Por eso, Dios todopoderoso, cuando está muy airado contra el alma del codicioso, permite primero que le sucedan todas las cosas según su deseo” (20). Únicamente el tercer argumento, el de la administración racional de la riqueza, es el que pasa en silencio, acaso por considerarlo técnicamente, fuera del campo específico de su comentario.

Un término se destaca en las admoniciones gregorianas respecto de la avaricia: el de “robo”. De hecho, al describir las tribulaciones que implica este vicio, dice que el avaro: “Primero sufre con la fatiga de su codicia, considerando cómo ha de robar lo que desea, cómo tomar unas cosas con halagos y otras con violencia. Después de adquirirlas, lo fatiga de nuevo otro dolor: el de guardar con temor solícito lo que recuerda haber alcanzado con mucho trabajo. Luego teme a los engañadores y sospecha que padecerá lo que él hizo padecer a otros; teme sufrir violencia de algún otro más poderoso que él y, cuando ve al pobre, sospecha que es ladrón. También procura con mucha diligencia que lo que consiguió no se desgaste” (21). En realidad, como ocurrirá con autores posteriores, los matices con los que describe aquí la *avaritia* acercan más su concepto a lo que en español al menos se denomina “codicia”. Sea de ello lo que fuere, es el orden social lo que más importa preservar contra las insidias de la avaricia.

Tratamiento algo menos extenso reciben, en los escritos gregorianos, los dos últimos vicios del septenario: la gula y la lujuria. En lo que toca a la gula, aunque Gregorio la incluye –contra la opinión agustiniana- entre los anzuelos con que el demonio tentó a Adán, en su análisis parece volver a los muros del monasterio y a la preocupación por la armonía que debe imperar en su interior. Así se traduce en su descripción de los “síntomas” de gula: anticipar el momento de la comida, buscar alimentos más sustanciosos, solicitar una preparación culinaria más sofisticada, comer más de lo necesario, consumir platos con deseo demasiado ardiente.

Después de haber recordado la distinción, paulatina y patrística en general, entre la exterioridad del cuerpo y la interioridad del alma, Gregorio subraya que el pecado de gula consiste en el desorden del deseo. Y es notable cómo aun en el tema de los vicios carnales vuelven las imágenes bélicas. Así, escribe: “No podemos disponernos a la batalla espiritual si primero no se doma el apetito con la aflicción de la abstinencia (...) Es inútil pelear en el campo contra los enemigos exteriores, si dentro de los muros de la ciudad hay algún ciudadano que la vende” (22).

La dimensión social reaparece en el tratamiento gregoriano de la gula como vicio capital en los términos que no dejan de sorprender. Cuando se podría esperar una alusión al plano económico de distribución de las riquezas disponibles, el análisis cobra un matiz casi fisiológico. Cabe recordar que la materia de la gula no es sólo la ingesta desordenada de alimentos sino también de vino. Por eso, Gregorio advierte que ella es el origen de una locuacidad excesiva y *molesta a los demás*: “a medida que el vientre se sacia, la lengua pierde todo freno” con la consecuente y previsible secuela de violencia.

Por su carácter también físico, con la gula queda vinculada la lujuria. Por eso, en un implícito reconocimiento de su naturalidad, Gregorio imagina la trampa de la tentación para el lujurioso: “Si Dios no quisiera que el hombre tuviera ese deleite, no habría creado hombre y mujer en el comienzo del linaje humano”. Con todo, nuestro autor recoge, como no podía ser de otra manera, el estigma que sobre el placer sexual había caído ya desde Agustín a propósito del pecado original: fue después de haber comido el fruto prohibido cuando Adán y Eva se descubrieron desnudos y se avergonzaron de su genitalidad. Pero la mencionada vinculación es en los pasajes gregorianos más específica. Ambos pecados tienen en el vientre una misma sede física, lo cual lo lleva también en este punto a un análisis fisiológico. Remitiéndose una vez más a su principio acerca de lo que de un vicio nace otro, Gregorio escribe que la excitación de los órganos genitales es provocada por una presión del vientre, henchido a causa de un exceso de alimento y bebida. No es casual que precisamente nuestro autor obedezca el cambio de nombre de este vicio. Llamado antes “fornicación”, a partir de Gregorio se denomina “*luxuria*”, derivada de *luxus*, es decir, exceso. Aunque no se lea explícitamente en los textos gregorianos, la transgresión del orden racional por exceso se torna tanto más viciosa cuanto más se aplica, como en este caso, a lo necesario para la vida humana, ya que en este orden la razón debe iluminar más. Y la sexualidad es necesaria al bien común para la conservación de la especie. Las advertencias de los *Moralia* relativos a la lujuria insisten, pues, en el no abandonarse a toda voluptuosidad innecesaria para ese objetivo.

Con todo, sucede con este vicio algo similar a lo que ocurre con el tratamiento de la gula. Cuando todo haría esperar una invitación a la castidad como grata a Dios, todo lo más, una exhortación a la fidelidad conyugal, Gregorio se atiene a una tradición legendaria al respecto, según la cual del lujurioso emana un olor *desagradable para los demás*. Ligada por esencia al cuerpo, éste traiciona la presencia de la lujuria, de acuerdo con ejemplares cuentos de lo que Gregorio se hace eco, aunque sin aportar ningún testimonio científico sobre el particular. Se lanza así a una descripción de tonos crudos: la lujuria exhala un hedor semejante al de las bestias y al de los cadáveres en putrefacción. Esto hace insoportable la convivencia con el lujurioso (23). Así, hasta de la manera menos previsible, se acentúa, en el mal moral que los vicios capitales implican, el perjuicio que ellos conllevan en la dimensión social.

La explicación tanto de las imágenes bélicas como de la dimensión social en la consideración que hace Gregorio del mal moral se ha de buscar en las circunstancias de su propio tiempo así como en la perspectiva desde la que intentó responder a sus desafíos y en el mismo temperamento con el que la sustentó.

La circunstancia histórica de mayor relieve, como es harto sabido, consistía en la descomposición del Imperio romano, que no pudo oponer resistencia *ni bélica ni moral* al avance enemigo. Tal descomposición implicó la desaparición de una *pax* que, según Agustín había enseñado, sólo es posible asentar en el *ordo*. Esto exigía oponerle una contrapartida que Gregorio encuentra en la Iglesia misma. Para nuestro autor, e igualmente lo era para toda la Edad Media, el orden implica, como Evans ha recordado, jerarquía (24). En este orden jerárquico, los obispos ocupan el rango más alto, son los *rectores*. Pero en tiempos en los que dicho orden se ha de restaurar, tanto dentro como fuera de la Iglesia, no puede sorprender que sean vistos a manera de generales al mando de las tripas que deben combatir el mal, sobre todo, habida cuenta de las invasiones que el mundo romano había sufrido en el

pasado reciente. Romano también él en su cultura, Gregorio muestra como preocupación esencial la de mantener la cohesión interna del ejército del bien cuya vanguardia conformaban los preladados pero que también se extendía hasta los laicos. También la vida de éstos debía ser reorganizada, para lo cual se requería esa capacidad jurídico-política que hizo célebre el nombre de nuestro autor.

Se ha indicado que, desde el punto de vista doctrinal y sobre una base exegética, el núcleo del pensamiento gregoriano no atañe a las consideraciones metafísicas sino a las jurídicas y políticas. Una vez más, ello no significa que nuestro autor desconozca en sus escritos la tradición recibida en materia filosófica propiamente dicha; antes bien, dándola por sentada, en lugar de volver teóricamente sobre ella, la aplica. Tal aplicación debía comenzar –aunque no concluir- por el aspecto moral y espiritual de la Iglesia, ya que sólo consolidando la Iglesia interior, la exterior, es decir, la Iglesia institucional, podría resistir los embates de su tiempo histórico.

Los mencionados supuestos se comprueban, por ejemplo, en el aspecto, varias veces reiterado, de las advertencias gregorianas acerca del disfraz racional con que se presentan las tentaciones en *Mor.* XXXI, 45, 90: no hay allí referencia explícita alguna a la doctrina acerca del mal *sub specie boni* (28). Ésta dice que la voluntad está conformada para tener el bien por objeto, lo cual significa que no puede desear sino lo que percibe como bueno. En este orden se inserta la cuestión del mal *sub specie boni*, tan importante en la concepción ética medieval. Habida cuenta de que el objeto propio de la voluntad no puede ser sino el bien, y del hecho de que es metafísicamente imposible la existencia del mal absoluto por la asimilación ser-bien, para que el mal pueda ser objeto de la voluntad, se ha de presentar bajo la apariencia d algo bueno. Esto significa que la voluntad ha de percibir en el objeto algún aspecto positivo que la mueva, aun cuando dicho aspecto oculte un verdadero mal. En esta doctrina del mal *sub specie boni* encuentra su última justificación filosófica el *topos* de los vicios disfrazados de virtudes. En los planos psicológico, ético y espiritual, ella constituye

entonces, la base metafísica de las tentaciones, lo cual subyace en el citado pasaje gregoriano. Sin embargo, nada de esto se lee en él ni en otros, no obstante su importancia como fundamento teórico.

Es que, donde Agustín traza arquitectónicamente los cimientos de la cultura occidental, Gregorio está mucho más acotado por las urgencias de la hora. Y la enfrenta con el genio romano, organizador y laborioso. A sólo título de ejemplo, recuérdese que lo que propone como contrapartida de la actitud envidiosa es una caridad que no se expresa en los términos tradicionales del amor sino en los de la eficacia. Apela, en efecto, a la eficacia del trabajo comunitario, en un párrafo que hoy no se puede dejar de asociar con el “*ora et labora*”.

Nuevamente es Evans quien, en otro de sus trabajos, acerca una clave fundamental en este enfoque. Para él, con cuya perspectiva coincidimos, el esfuerzo gregoriano consiste, sobre todo, en aunar dos temas ya tradicionales en la Cristiandad: la relación del hombre con Dios, interior y secreta, y la que se da en el seno de la Iglesia entre Dios y él en cuanto miembro del cuerpo de Cristo. Si Gregorio, al contrario de Agustín, prefiere ensayar esta síntesis a partir del segundo aspecto es porque las circunstancias políticas de la Iglesia habían cambiado. A la sazón, era imposible separar el poder del Estado del poder eclesiástico. Habiendo sido administrador del rimero, Gregorio se vuelve administrador del segundo. La Iglesia no es cuerpo de Cristo sólo en sentido místico sino aun en el físico, y está constituido por hombres que viven en este mundo. Más aún, para Gregorio, los asuntos de estado han de constituir una real preocupación para el cristiano. Por eso, entendía que sus propios deberes en cuanto *rector* de la Iglesia se extendían a las cuestiones políticas y sociales (26).

Para confirmar esta nota del pensamiento gregoriano en confrontación con los de sus antecedentes, cabe volver aquí a Agustín. Según el hiponense es toda la humanidad, desde Abel y Caín hasta el fin de los tiempos, la que se divide en miembros de la ciudad de Dios o Jerusalén y miembros de la ciudad terrena o Babilonia, con cuerpos mezclados, pero voluntades separadas. De

Este modo, lo que determina la ciudadanía de un hombre es la intencionalidad de su corazón. Por eso, Agustín puede escribir, en su comentario al Salmo 51 lo que sigue: “Algunas veces encontramos a un ciudadano de Jerusalén, un ciudadano del reino de los cielos, ubicado en la tierra en puestos de gobierno. He aquí que viste la púrpura: es magistrado, edil, procónsul, emperador. Tiene el gobierno de la sociedad terrena. Si es un cristiano, fiel, piadoso, si desprecia las cosas entre las cuales se encuentra envuelto y espera en las que aún no posee, su corazón permanece en lo alto (...). No desesperemos, pues, de los ciudadanos del reino de los cielos, cuando los vemos actuar en los asuntos de Babilonia, es decir, cuando los vemos dedicados a algo temporal en la sociedad terrena. Y tampoco nos alegremos sin más por todos los hombres a los que vemos actuar en las cosas que conciernen al reino de los cielos. De hecho, aun hombres pestilentes ocupan alguna vez la cátedra de Moisés” (27).

En Gregorio, en cambio, esta ética de la interioridad, aun cuando constituye requisito indispensable para el miembro de la Iglesia, no es suficiente. Los tiempos volvían necesario no solamente que los fieles –y particularmente el clero- se involucraran en los asuntos políticos. También volvían imprescindible que ellos mismos se constituyeran en cuerpo institucional visible e inexpugnable. Para ello, se requería una férrea disciplina externa que fuera modelo paradigmático para el resto de la sociedad, en un mundo que ya no contaba ni con la apariencia de la contención imperial que Roma le había dado alguna vez.

Como indica Sofía Boesch Gajano, Gregorio, de raíz mediterránea, dirige una atención completamente nueva a los reinos de Occidente. No descuida, por cierto, los ámbitos tradicionales de competencia de obispo de Roma. Pero, a partir de las relaciones con el Imperio, codificadas desde Constantino y después diversamente reinterpretadas, su acción adquiere dimensiones inéditas que se acentúan después del 595 con la apertura de nuevos escenarios. Esos escenarios serán los propios del Occidente medieval (28). Era un mundo lo que debía articularse, un tejido humano, esto es, cultural y, por eso, moral. Se requería, pues, un ejército de avanzada que se autopropusiera como para-

digma. Y tal paradigma era, a los ojos de Gregorio, la vida monástica con su disciplina esencial, en la que la guerra contra los vicios capitales constituía el centro mismo, ya que la victoria sobre ellos aseguraba la cohesión y, por ende, la permanencia.

Evans añade que la diferencia en este sentido separa la interioridad agustiniana de la institucionalización gregoriana obedece también al hecho de que el hiponense es un africano, mientras que Gregorio se forma en tierra italiana, donde las instituciones eclesiásticas se desarrollaban más estrechamente vinculadas con el estado. Y esto aproxima el papel y la función de Gregorio mucho más a Ambrosio que a Agustín. De ser así, se verificaría también a propósito de este tema lo que se ha señalado muchas veces: las formas más profundas de la cultura romana, cuya riqueza literaria Gregorio desdeñó, vuelven a florecer en él en un nuevo contexto.

Notas

1) Para este tema en general, cf. Houlet J., *Les combats des Vertues et des Vices*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1969.

2) *Moralia in Job* XXXI, 45, 87, a partir de aquí citada como *Mor*. La traducción de éste y de los pasajes que siguen es propia. Se ha confrontado la edición maurina con la clásica versión española de A. Álvarez de Toledo, *Los Morales*, 4 vols., Buenos Aires, Poblet, 1945.

3) Cfr. Katzenellenbogen A., *Allegories on the virtues and vices in Medieval Art. From Early Christian Times to the Thirteenth Century*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1989, pp. 9-10.

4) No deja de ser curioso notar cómo, a propósito de la avaricia del clero simoníaco, se utilizará esta misma, famosa fórmula gregoriana –que a su vez se remite a San Pablo– en el igualmente célebre acróstico contra la corrupción y codicia del clero romano: “*Radix Omnium Malorum Avaritia*”.

5) Véase al respecto Baasten M., *Pride according to Gregory the Great. A Study on the “Moralia”*, Mellan, Lewiston, 1986. Con todo, Baasten no insiste en este rasgo que consideramos esencial en la cuestión.

6) *Mor*. XXXIV, 23, 48

7) Cfr. *ibid* XXXI, 45, 88

8) Cfr. *S. Th.* II-II, q. 118, a 8

9) Cfr. Straw C., *Gregory the Great. Perfection in imperfection*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988, esp. Pp. 66-127

10) Cfr. *Mor*. XXIII, 7, 13

11) *Ibid* XXXI, 45, 90. Toda otra referencia en el texto a los argumentos falaces con que los diferentes vicios intentan persuadir al alma remite a este párrafo.

12) Cfr. Casagrande C. – Vecchio S., *I sette vizi capital. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, p. 45.

13) Tomás sigue la lectura que su maestro Alberto Magno hace de Aristóteles. En efecto, dice Alberto que en la envidia quién la padece “*de omnibus bonis tristatur, scilicet de bonis malorum*”

et bonorum". En cambio, en la némesis alguien se entristece por el bien acaecido a quien es indigno de él (*Súper Ethica*, II, 7, 145).

14) Cfr. *Reg. Past.*, III, 10

15) Cfr. *Mor.*, V, 46, 84

16) Cfr. *ibid.* V, 44, 82

17) Se impone citar aquí el iluminante trabajo de Barbara Rosenwein, *Anger's past. The social uses of an emiticon in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell Univ. Press, 1998

18) Cfr. *De ira et furore*, 692

19) *Op. cit.* (nota 12), pp. 80-81

20) *Mor.* XV,19, 23

21) *Ibid.*, XV, 23, 27

22) *Ibid.*, XXX, 18, 58

23) Cfr. *Hom. In. Ev.* II, 31

24) Cfr- Evans G.R., "Gregory the Great on faith and order", en *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma, Istitutum Patristicum Augustinianum, 1991, 161-168.

25) Tampoco la hay en un lugar paralelo: *Mor.* III, 23, 65

26) Cfr. Evans G.R., *The thought of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986, pp. 17 y ss.

27) *En. in Ps.* 51, 6. Traducción propia.

28) Cfr. Boesch Gajano S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella, 2004, pp. 10 y ss.

UN FRANCISCANO LEE A LOS PADRES.
NOTAS SOBRE LA IMAGEN DE GREGORIO MAGNO EN LA
CHRONICA DE FRAY SALIMBENE DE PARMA

HORACIO BOTALLA
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario
Universidad Nacional de Tres de Febrero

La constitución del *corpus* de textos referenciales de la cultura del Medioevo occidental puede ser reformulada a partir de perspectivas disciplinarias que atraviesan, ya a principios del actual siglo, etapas de asentamiento y sedimentación. Dicho horizonte de textos, que conforman la columna vertebral de la tradición de la cultura eclesiástica, se desenvuelve como un encabalgamiento de fenómenos que ha venido siendo objeto privilegiado de las historias de la lectura y de la escritura. Textos que a partir de su valoración son copiados, leídos y comentados, que atraviesan los siglos incrementando su significación y se decantan en un conjunto en que los mismos textos pueden terminar por revestir morfologías diversas. Los usos de los textos, someten a las obras a recortes y aglutinamientos, la exégesis extrapola y reinserta en nuevos marcos de género desplazando significados originarios. Hecho que se erige como el principal foco de atención de los análisis socioculturales.

La constitución de la tradición implica una refiguración de los elementos transmitidos que son sometidos a nuevas elaboraciones semánticas

sucesivas tal como nos lo han venido mostrando los estudios sobre la oralidad. En cuanto a las tradiciones escritas las limitaciones de la palabra fijada gráficamente parecía menos proclive a este manejo que la volatilidad de la voz parecía imponer. Por el contrario, encontramos también en la matriz escrita procesos de selección que privilegiaban ciertos aspectos de la obra de autor, desgajándola en tramos que se vuelven a insertar en nuevos contextos, en una suerte de singular caso de intertextualidad. De este modo, la tradición funciona como un hecho de comunicación diacrónica que, en el pensamiento cristiano occidental, se articula con intencionalidad social enlazando a los fines de la *ecclesia* a través del tiempo.

En el proceso pueden jugar criterios de selección que decantan e inclusive en formas textuales singulares. En el caso del siglo XIII, se difunden y profundizan matrices culturales enciclopédicas y éstas llevan a su culminación una serie de prácticas específicas. En estas prácticas enciclopédicas no involucramos solamente la confección de textos que acumulan contenidos sino también conjuntos de frases y párrafos que, en función de la frecuentación de su uso, terminaban asentándose con valor referencial.

En el caso que nos ocupa ahora brevemente, el oficio de la predicación, colocado en este período en el foco de la actividad no solamente de individuos itinerantes sino, sobre todo, en la determinación funcional de los dos grandes órdenes mendicantes de los Menores y de los Predicadores que se difunden explosivamente en ese siglo, van imponiendo ante la reiteración de temas y modos de tratarlos, auxiliares mnemotécnicos, como sucede en la prosa formular, y colecciones de tópicos y relatos, como en el caso de la literatura de *exempla*, sino también elencos de frases y citas en las que terminaron predominando una vulgata de autores.

La mecánica de configuración de líneas de tradición depende, en gran medida, no de la lectura directa de los textos sino, en la medida que se extiende la distancia temporal, de extractos más o menos sistematizados que van decantándose a partir de prácticas diversas. Entre

ellas, la de la predicación es una de las más significativas ya que echa mano de colecciones de tópicos textuales o florilegios ordenadas a temas y circunstancias más o menos específicos, de la misma manera que sucede con las selecciones litúrgicas de lecturas bíblicas; inclusive intervendrán en el proceso de redacción ellos mismos. Es importante señalar que, en este sentido, paulatinamente se va instaurando un tratamiento versicular o pericopal, que se corresponde con el ordenamiento del texto bíblico, de otros escritos referentes de la cultura letrada eclesial. De este modo, amplios fragmentos de la literatura patristica son reformulados en nuevos conjuntos de frases y párrafos que tornan a configurar nuevos contextos que provocan resignificación.

Al recoger tradiciones hagiográficas junto al resto de los focos temáticos de sus escritos, Gregorio amplía los cimientos de una *auctoritas* y alcanza a imponerse como modelo del género de *exempla*, de una literatura de edificación y de didáctica cristianas que abreva de diversas fuentes, orales y escritas, de grupos de élite y de grupos subalternos. En la medida que este género se torna uno de los instrumentos principales de las nuevas modalidades de la predicación que practican los mendicantes, en especial en lo que concierne a los franciscanos cuya *forma vitae* suponía el énfasis en la frecuentación de los fieles en los propios espacios en que desenvolvían su actividad. Esta experiencia conducía a los frailes a considerar las particularidades sociales, una peculiaridad que convergía con la sociografía de la orden minorita en los tiempos iniciales de su expansión en que el nutrido reclutamiento permitió aflorar las especificidades que las prolongadas tradiciones de disciplinamiento habían impuesto durante largo tiempo en las órdenes regulares preexistentes.

Pero Gregorio no es solamente un modelo de los *litterati*, una expresión del recurso al principio de la *auctoritas* en que culmina la concepción de la verdad, la aletología medieval, sino que, como monje, obispo y pontífice proyectó una imagen que condensaba conductas y acciones (1). Esta mixtura poco común tuvo también una singular manifestación en su posteridad. De este modo, fue tanto autor de textos hagiográficos sino además sujeto de hagiografía y fray Salimbene fue sensible tanto a sus palabras y pensamientos como a su accionar.

La *Chronica* del franciscano Salimbene de Parma, interrumpida en 1288 (2), se erige como uno de los testimonios más sobresalientes del siglo XIII y, por este motivo, puede considerarse un adecuado marco de ponderación para el impacto de la imagen y la obra de Gregorio Magno. En la *Chronica* se toma contacto con las problemáticas centrales del siglo en Italia y de la situación de los miembros de la orden franciscana en un período en que, como señalábamos, se discierne la gran diversidad sociocultural de la misma y de la que el propio texto salimbeniano es testimonio. En este sentido, Salimbene de Adam puede ser alineado, en términos de Carlo Ginzburg, en el concepto de “normal excepcional”. Más de seis siglos y medio median entre Gregorio Magno y fray Salimbene y, luego de ese lapso la figura gregoriana ya se yergue poderosamente con el rango de clásico y habilita una labor de práctica de la lectura y de uso de textos del mismo modo que la recepción y resignificación de las representaciones asociadas al gran papa.

En la consideración de la imagen de Gregorio en la *Chronica* salimbeniana hay que tener en cuenta el número y distribución las citas de sus obras, tomando nota de los *loca* que se asientan explícitamente en el texto: la autoridad retórica e histórica del pontífice, y su valor edificante y hagiográfico.

La obra de Gregorio Magno como fuente doctrinal

Salimbene reconoce el magisterio de Gregorio. En este plano, resulta elocuente comprobar que, en lo que respecta a la distribución de las citas de la obra gregoriana en la *Chronica*, éstas superan a otros Padres del rango de San Agustín de Hipona y San Jerónimo de Stridón. En total, fray Salimbene se remite más de sesenta veces en el conjunto del texto sobreviviente. Pero hay que señalar algunas particularidades. En el *Liber de prelado* encontramos veintidós (22) menciones y entre ellas se cuentan todas las referencias –un total de seis- de la *Regula pastoralis*, lo cual se debe tener en cuenta en función de las homologías que pueden reconocerse entre obras que pretenden

trazar el perfil de los liderazgos eclesiales –el obispo en el caso de Gregorio y el ministro general, en el de fray Salimbene-; así como también todas las referencias a cartas del pontífice –un total de diez- con las que se propone ilustrar la necesidad de la humildad en los prelados (3). Sin duda, el escrito al que fray Salimbene recurre más a menudo son los *Dialogorum libri IV*, ya que estos concentran la aportación gregoriana a la literatura ejemplar: son citados en veinticuatro (24) ocasiones, la mayor parte de ellas parafraseando o sintetizando las narraciones aludidas. El resto de las citas conciernen, en orden decreciente, a las *Homeliae XL in Evangelia*, doce (12), las *Moralia sive Expositio in Iob*, seis (6), las *Homeliae in Ezechielem*, una (1), la *In Paschale*, una (1), lo mismo que para el *In Pentecoste*. Hay que subrayar que Gregorio es el único autor que Salimbene suele citar junto con el *locus* expreso en el cuerpo del texto. Así, v.G. “... *beatus Gregorius in fine tertii libri Dialogorum...*”, “*Gregorius etiam in prologo Moraliu super Iob dicit...*”, etcétera.

La visión crítica que sostiene fray Salimbene con respecto a diversos aspectos de la situación de la Iglesia se condensa en torno de los *Dialogi* gregorianos puesto que, de acuerdo a ella, en ese presente contestable no sería posible compilar vidas de santidad destacable. Las palabras de fraile son duras –“*potius feces invenire posset quam sanctos prelatos*” (5) y se reiteran (6) justificando la aceptación de otro tema típicamente gregoriano, el *contemptus mundi* (7).

La obra de Gregorio Magno como fuente de la historia de Italia

Los *Dialogi* inciden también en la cultura histórica de Salimbene. Uno de los tramos más interesantes de la *Chronica*, el fraile reconstruye un cuadro de las invasiones que Italia había padecido hasta su época, y que le surge de las noticias sobre los propósitos de los tártaros de alcanzar la península (8). El cuadro responde a una de las estructuras tópicas más consagradas de la tradición historiográfica clásica al mismo tiempo que una de las más significativas ya que trascendía el mero registro o la explicación de una circunstancia

acontecimental sino que implicaba poner en interacción al conjunto de los conocimientos factuales del autor con intencionalidades interpretativas que se traducían en el reconocimiento de regularidades en búsqueda de patrones de los hechos del pasado y del presente. Tales patrones, que se insertan, por lo general, en matrices numéricas de valor simbólico -3,7,12, o, como en este caso, 5- pueden develar un proceso con un marcado valor explicativo e inclusive, predictivo (9).

El cronista pretende otorgarle envergadura a este pasaje textual explicitando recurrentemente sus fuentes. La serie que comprende a vándalos, hunos, ostrogodos, longobardos y tártaros, refleja el carácter desigual de la información de los testimonios que ha recabado y, por esa razón, se extiende más sobre algunos episodios. Gregorio aparece en la referencia a vándalos y las vicisitudes de Paulino de Nola, que se encuentran en primer lugar (10), y a los godos, que se ubican en tercero, reiterando su recurso a los *Dialogi* en este mismo apartado, cuando narra el destino del rey Teodorico (11). La remisión a Gregorio no se prolonga, en este pasaje, a los longobardos cuya tradición histórica se forja a partir de la obra de Paulo Diácono (12). El recurso a los *Dialogi*, como fuente de saber histórico a la par de obras de naturaleza historiográfica específica, parece evidenciar la hegemonía del *corpus* gregoriano para el conocimiento de la Italia goda y longobarda.

Gregorio Magno y la retórica cristiana

Fray Salimbene no solamente se muestra preocupado por narrar todas aquellas cosas *digna relatu*, sino que además expresamente lo está por los aspectos expresivos. El autor manifiesta ser un continuador del recurso al *sermo simples*, en que los elementos retóricos se presentan menos como instrumentos y reglas de la persuasión que como un conjunto de disposiciones gramaticales subordinadas al espíritu de la doctrina. La remisión a Gregorio Magno iba más allá de la aceptación de la tradición de la retórica cristiana asociada a él: el pontífice establece, en la visión de Salimbene, los medios del autor cristiano a las formas estilísticas de la escritura

bíblica —“*ut dicit beatus Gregorius, divina Scriptura regulis gramaticalibus nec supponitur nec constringitur nec artatur; quod talibus exemplis possumus demonstrare*” (13).

De todos modos, la utilización de medios menos pretenciosos no limita la belleza expresiva y, de hecho, el cronista, al clasificar en este aspecto a la tradición literaria, ubica a Gregorio entre aquellos a los que juzga “*dulces, suaves et melliflui in eloquiis suis*” (14).

La firma de los *Dialogi* proporciona otro elemento de valor para fray Salimbene: su eficacia para la enseñanza y aún de la predicación. Es necesario observar también la imitación del modo dialogado como medio didáctico y de atenuación de la rigidez de la prosa cronística y evidencia, de esta manera, la interacción singular que se manifiesta en la Crónica entre la matriz de la escritura con la oral de la predicación y el diálogo (15).

Gregorio Magno inspirador de prototipos textuales

Las obras de Gregorio se pueden erigir, para fray Salimbene, en prototipos textuales. En la práctica aluvional de la escritura de nuestro cronista, se destaca la inclusión de subtextos como el *Liber de prelado* y la pequeña colección de *exempla* sobre los engaños del demonio —*De deceptione et calliditate diaboli, qui cum astutia sua nititur decipere servos Dei*— (16). Estos subtextos pueden guardar homologías con referentes sostenidos por la figura de Gregorio Magno, la *Regula pastoralis* y los *Dialogi*.

El *Liber de prelado* parece responder al marco de las tensiones que provocaba en el seno de la Orden de los Menores, en el que la clericalización de ésta junto a otros aspectos interpretados como alejamiento del espíritu de la regla imaginada por su fundador, Francisco de Asís, convergía con las crisis del generalato de fray Elías de Cortona, quien acabaría removido por el papa Gregorio IX en 1239 y luego excomulgado en 1244 por Inocencio IV. En esta

pequeño tratado, Salimbene delinea el ideal del prelado a partir del peso referencial de las Sagrada Escritura y de las *auctoritates*. Gregorio I establece las prescripciones del episcopado en su *Regula pastoralis*, y, en este punto, Salimbene manifiesta el carácter de paradigma que reviste el pontífice para él al redactar un texto de naturaleza similar como es el *Liber de prelado*. El *Liber* no guarda la misma estructura forma de la *Regula* ya que no se encuentra dividido en partes y capítulos sino que se configura en una secuencia de tópicos ilustrado con referencias bíblicas y patrísticas que sostenían la validez de aquéllos, aunque es sugerente la homología en las intencionalidades. No podemos saber si la crisis del ministro general fray Elías de Cortona incitó la lectura de Gregorio o era la asimilación del texto que impulsó a nuestro fraile a escribir su breve tratado en la coyuntura de dicha crisis. Sí creemos que el paradero no es casual.

En el caso de la breve colección de *exempla* sobre los engaños demoníacos, la importancia adjudicada por el fraile a los relatos de edificación cristiana para su práctica de la predicación, lo presenta acorde con emprendimientos similares en su tiempo. No obstante, más allá de esta comprobación, es interesante notar que la gran mayoría de esos trabajos eran obra de frailes dominicanos como Etienne de Bourbon, Vincent de Beauvais, Tomás de Cantimpré o Jacopo de Varazze, cuya *Legenda aurea* Salimbene ya conoce, por lo que nuestro autor evidencia cierta excepcionalidad en que la lectura de Gregorio –reiteremos la preponderancia de las citas de los *Dialogi* en la *Chronica*- puede haber incidido.

Gregorio Magno como modelo de edificación

La imagen de Gregorio supone también para fray Salimbene la mirada hacia su accionar como paradigma de vida cristiana. El cronista es contemporáneo de la formalización de la figura hagiográfica de pontífice, que se condensa, especialmente, en la *Legenda aurea* del dominico Jacopo de Varazze y se remite a ella en su crónica. Salimbene menciona ya la “*legenda sua*” al aludir al rechazo inicial de Gregorio ante su elección papal (17).

El tópico de esta literatura de santidad que prima en el tratamiento de las virtudes de aquél tiene que ver con su ejercicio de la humildad. Además de rehusar la designación como papa, Gregorio muestra su caridad hacia los carentes (18) y se erige como patrón de moderación. Con respecto a este plano, Salimbene desenvuelve un amplio excursus centrado en su ministerio pontificio que, llamativamente, se construye a partir de menciones extraídas de sus cartas (19), en que se remarca el contraste con obispos, patriarcas y monarcas que permite reconocer la morigeración gregoriana.

¿Gregorio Magno como prefiguración pontificia?

Otros elementos hacen pensar hasta qué punto asistimos, a lo largo del siglo XIII, a una suerte de “horizonte gregoriano”. En el transcurso del siglo XIII, y en vida de fray Salimbene, que dos pontífices tomen el nombre de Gregorio llama la atención sobre la figura del gran papa de fines del VI y principios del VII. Gregorio IX (1227-1241), el cardenal Ugolino, conde de Segni, y Gregorio X (1271-1276), Teobaldo Visconti, especialmente apreciado por nuestro cronista, alcanzando rango profético. Podemos preguntarnos si la inclinación por las lecturas proféticas de la realidad que manifiesta el franciscano no contemplaría el valor prefigurativo para Gregorio I respecto de quienes tomarían su nombre. Ambos pontífices presentan características que los destacan en el concierto pontificio de su época. Gregorio IX es artífice de la instauración de la orden franciscana y responsable de la canonización de Francisco en 1228. Por su parte, Gregorio X accede al pontificado luego de tres años de vacancia de la sede posterior a la muerte de Clemente IV en 1268 y concreta una labor que no podía sino marcar eminentemente a sus coetáneos: corona emperador a Rodolfo de Habsburgo en 1273 clausurando el llamado “Gran Interregno”, retoma la predicación de la cruzada y, por fin, convoca un Concilio en Lyon para 1274 en el que logra la unión con la Iglesia griega, además de apoyar también a los mendicantes.

Ambos hechos auspiciosos podían haber sido leídos por fray Salimbene con claves de corte profético. El fraile le atribuye una obra que su-

giere una impostación profética, el *Caput draconis ultimum* (20) mientras que, en referencia a Gregorio X transcribe unos versos de la misma naturaleza que circulaban sobre ese pontífice (21). Para nuestro cronista, que conserva resabios de sus creencias en el ideario de Joaquín de Fiore, esa unión así como la presencia de otros no creyentes portadores de un imaginario amenazante, como era el caso de los tártaros, ese presente pudo significar reavivar su utopía, que presuponía la conversión final de los infieles. Por añadidura, se consagra en *Tractatus pape Gregorii X* (22) que, aunque perdido, resulta sintomático, para ponderar el valor que podía revestir para el franciscano y podría participar, junto a los elementos mencionados, del mismo horizonte de significación.

En su *Chronica*, fray Salimbene pone en evidencia el impacto y la naturaleza de la imagen que podía alcanzar concretamente Gregorio Magno. El fraile abrevia en su obra, directa o indirectamente, acepta su autoridad y recoge las tradiciones de su figura.

Notas

1) Así por ejemplo, Gregorio aparece como apologista de la vida monástica, a cuya expansión asiste y que ensalza no solamente con la elevación de ese ideal como propio sino también como paradigma de recuperación de la comprometida trama social por medio de la redacción de la *Vita Benedicti*. Véase ZURUTUZA H., BOTALLA H., “La cultura des *Regolae* dans les monastères bénédictins”, en *Le Scriture dai monasteri, Atti del il Simposio Internazionale di Studio, I Monasteri nell’alto Medioevo*, Roma 9-10 maggio 2002, a cura di Flavia Di Rubeis e Walter Pohl, Roma, 2003 (Acta Institutum Romanim Finlandiae, 29), pp. 105-122.

2) Véase también mi tesis inédita *Profecía e historia. Los trayectos historiográficos de fray Salimbene de Adam (Italia, siglo XIII)*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

3) La concentración de estas citas en este tópico no permite asegurar si Salimbene conocía el *Registrum* del papa o recurrió a un texto que ya condensaba el tema.

4) Citamos de acuerdo a la edición de Giuseppe Scalia, SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1966, 2 v. También se ha tenido en cuenta SALIMBENE DE ADAM, *Chronica fratris... Ordinis Minorum*, Edidit Osvaldus Holder-Egger, Praefatio: B. Schmeidler, en *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, tomi XXXII, pars I-II-III, Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, MDCCCCV-MDCCCXIII, Scalia, p. 553 y p. 268 respectivamente.

5) “**Et si quis modo vellet facere dialogum prelatorum, ut fecit Gregorius, potius feces invenire posset quam sanctos prelatos; perii enim sanctus de terra et rectus in hominibus non est, ut dicit Micheas VII**”, Scalia, p. 164. El destacado es nuestro.

6) “*Beatus Gregorius papa fecit Dialogorum libros IIII, in quibus posuit multos sanctos, quia in primitiva Ecclesia fuerunt multi sanctissimi viri et per longa tempora post; quod bene figuratum fuit I Macha. IIII, ubi dicitur quod ludas elegit sacerdotes sine macula, habentes voluntatem in lege Dei, et mundaverunt sancta. Si quis modo vellet de illa materia dialogur facere, potius feces inveniret quam sanctos viros, quibusdam viris religiosis exceptis*”, Scalia, p. 614. El destacado es nuestro.

7) Véase v.g. su apartado *Pulcher tractatus et utilis de mundi contemptu* en que también cita a Gregorio: “*Ideo de ista materia dicit beatus Gregorius in fine tertii libri Dialogorum hoc*

modo : “*Despiciendus a nobis hic mundus fuerat, etiam si blandiretur, si rebús prosperis demulceret animum. At postquam tot flagellis premitur, tanta adversitate fatigatur, tot nobis cotidie dolores ingeminat, quid nobis aliud, quam ne diligatur, clamat?*”, Scalia, p. 553.

8) *Quinto et ultimo (et utinam ultimo!), Tattari venire disponunt et Ytaliam occupare*”, Scalia, p. 301. Salimbene ha recabado las noticias de su compañero de Orden, fray Giovanni de Pian dei Carpini.

9) Marjorie Reeves consideraba que la amenaza de los tártaros podría haber activado el valor de las profecías de crisis. Véase su *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford, 1969, p. 46.

10) “*Et nota quod istam Ytaliam miseram primo invaserunt Vandali, qui venerunt ex Affrica et Paulinum Nolane ciitatis episcopum secum duxerunt captivum; de quo beatus Gregorius in principio terii libri Dyalogorum plenissime narrat*”, Scalia 299.

11) “*Tertio, Gothi invaserunt Ytaliam et destruxerunt. De quibus beatus Gregorius in Dialogo narrat; et habuerunt plures in Ytalia reges, ex quibus maximus fuit Theodoricus apud Ravennam, usque adeo ut etiam ad ipsum de Roma Ravennam venirent pro consilio et adiutorio habendo, quando in electione Romani pontificis oriebatur discordia. Hic fecit fieri ecclesiam Gothorum in Ravenna; et turris palatii eius in Ravenna usque hodie durat. Item fecit fieri ecclesiam Sancti Martini in Celo Aureo, que nunc appellatur Sanctus Apollinaris Novus, pro eo quod corpus eius de civitate Classis fuit in ea translatum et creditur ibi esse. Item fecit fieri extra Ravennam ecclesiam Sancte Marie Rotunde, que uno lapide cooperitus; et fui tibi sepultus in archa de porphyritico lapide, que usque in hodie diem ostenditur ibi vacua, quia beatus Gregorius papa, quando venit Ravennam, fecit eum inde extrahi et in sterquilinum et in foveam prohi. Et hoc fecit fieri propter IIII. Primo, quia, quamvis Christianus fuerit, tamen Arrianus. Secundo, quia multa mala catholicis fecit. Tertio, quia tres magnos viros interfecit, scilicet Boetium, Symacchum et Iohannem papam. Quarto, quia in olla Vulcani a demonibus fuit sepultus, sicut in quarto libro Dialogorum beatus Gregorius dicit*”, Scalia, 300-1. Los descatalogados son nuestros.

12) “*Quarto, Longobardi occupaverunt et destruxerunt Ytaliam, sicut Paulus hystoriographus eorum in primo libro Ystorie eorum narrat hoc modo*”, Scalia, p. 301.

13) Scalia, p. 268. El pasaje completo reza: "*Gramatice enim intendimus loqui, sed non docere gramaticam. Gregorius etiam in prologo Moraliū super Iob dicit: 'Ipsam loquendi artem, quam magisteria discipline exteriores insinuant, servare despexi. Non iotacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs motusque, etiam propositionum casus servare contemno, quia indignum vehementer existimo ut verba celestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim hec ab ullis interpretibus in Scripture sacre autoritate servata sunt. Ex qua nimirum quia nostra expositio oritur, dignum profecto est ut quasi edita soboles spetiem sue matris imitetur'. Revera, ut dicit beatus Gregorius, divina Scriptura regulis gramaticalibus nec supponitur nec constringitur nec artatur; quod talibus exemplis possumus demonstrare*".

14) Afirma que "*aliqui scriptores sive dictatores fuerunt dulces, suaves et melliflui in eloquiis suis, ut Iob et Isaias et Ecclesiasticus, Iohannes Crisostomus et beatus Gregorius et beatus Bernadrus et multi alii*", Scalia, pp. 268-9. El subrayado es nuestro.

15) Sobre el recurso a la forma dialogada en la *Chronica*, véase v.g. Scalia, p. 834, sobre todo lo que es necesario para la salvación: "*Vis scire que necessaria sunt homini ad salutem? Breviter me expedio: Ut vites vitia et abhorreas, et ut virtutes habeas et diligas et conserves, quia et te optime conservabunt in servitio Iesu Christi. Sed dices: Specifica michi aliqua utilia et necessaria ad salutem quibus conservatis, Dominus me dignetur, et salvus esse possim*"

16) Scalia, p. 824. Véase mi "*Fuit deceptus a demone. Notas acerca de una colección de exempla sobre el demonio en la Chronica de fray Salimbene de Parma*". En B. Rabaza y E.C. de del Sastre (comps.), *Monstruos y maravillas en la literatura y el arte latino y medieval y sus lecturas*, Centro de Estudios Latinos, UNR, Rosario, Homo Sapiens (en prensa).

17) "*Item de sancto Gregorio, qui et ipse divinitus fuit electus, habetur in legenda sua quod quicquid potuit fecit ne summus pontifex fieret*", Scalia 205. La cita proviene de IACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, XLVI, 4.

18) "*Merito quidem, quia, sicut ait Sapiens, Prover. XIX: Feneratur Domino qui miseretur pauperis, et vicissitudinem suam reddet ei. Quod patuit in Gregorio, cui dixit angelus quod, ex illa hora qua argenteos naufrago dari fecit, destinavit eum Deus summum pontificem fieri. Dabat enim beatus Gregorius libenter pauperibus*", Scalia, p. 197. La referencia es de IACOBUS DE VORÁGINE, *Legenda aurea*, XLVI, 6.

19) *“De beato vero Gregorio Dialogo pretermittendum non est qui omnes bonos mores in se habuit congregatos. De quibus aliquos ad utilitatem et exemplum audientium breviter proferamus. Tante autem humiliatis beatus Gregorius extitit, ut se laudari nullo modo permetteret. Nam Stephano episcopo, qui eum in suis epistolis laudaverat, ita scribit: ‘Multum michi et ultra quam audire debui indignus favorem in vestris epistolis demonstratis, et inde scriptum est: Ne laudes hominem, quamdiu vivit. Tamen, et si audire talia dignus non fui, orationibus vestris, peto, ut dignus efficiar, et ut, si bona ideo in me dixistis, quia non sunt, ideo sint, quia dixistis’. Item in epistola ad Narsum patricium: ‘Quod vos me os Domini, quod lucernam dicitis, quod loquendo multis prodesse multisque posse lucere perhibetis, extimationem michi meam, fateor, in dubitationem maximam perduxistis. Considero namque qui sum, et nichil in me ex huius boni signo deprehendo. Considero autem qui estis, et vos mentiri posse non arbitror. Cum ergo credere volo quod dicitis, contradicit michi infirmitas mea. Cum disputare volo quod in laude mea dicitur, contradicit michi sanctitas vestra. Sed queso, vir sancte, nobis aliquid de hoc certamine nostro conveniat, ut, si non quod dicitis ita est, si tita, quia dicitis’. Vocabula etiam iactantiam et vanitatem sonantia omnino respuebat. Unde Eulogio patriarche Alexandrino, qui eum universalem papam cocaverat, ita scribit: ‘In prephatione epistole quam ad me direxistis, superbe appellationis –verbum-, universalem me papam dicentes, imprimere curavistis; quod, peto, dulcissima sanctitas vestra ultra non faciat, quia bobis subtrahitur quod alteri, plus quam ratio exigit, prebetur. Ego verbis prosperari non quero, sed moribus, nec honorem esse deputo in quo fratres honorem suum perderé cognosco. Recedant ergo verba, que vanitatem inflant, caritatem vulnerant’. Hinc est quod, cum Iohannes episcopus Constantinopolitanus hoc vocabulum vanitatis sibi usurpare et se universalem papam vocari fraudulenter a sínodo obtinisset, inter cetera sic de eo scribit Gregorius: ‘Qui est iste qui contra statuta evangelica, contra canunum decreta novum sibi nomen usurpare presumit? Utinam vel sine imminutione sit unus, qui esse appetit universus’. Verbum etiam iussionis sibi a coepiscopis dici nolletab. Unde ait in epistola ad Eulogium episcopum Alexandinum: ‘Vestra michi caritas loquitur dicens: ‘Sicut iussistis’. Quod verbum iussionis peto a meo auditu removeri, quia scio qui sum et qui estis: loco enim michi fratres estis, moribus patres’. Insuper, ob nimiam humilitatem qua erat peditus, nolletab quod matrone se ancillas suas dicerent. Unde Rusticane patricie scribens ait: ‘Unum in tuis epistolis egre suscepi, quia, quod semel esse poterat, sepius dicebatur’ ancilla vestra’ et ‘ancilla vestra’. Ego enim, qui per episcopatus onera ómnium servus factus sum, qua ratione te michi ancillam dicitis, cuius ante*

episcopatum susceptum proprius fui? Et ideo rogo per omnipotentem Deum ne hoc verbum aliquando in scriptis tuis inveniam'. Primus in suis litteris se servum servorum Dei nominavit et alios nominari instituit. Libros suos, dum adhuc viveret, ob nimiam humilitatem publicari nolebat et in aliorum comparatione suos nichil valere extimabat. Unde Innocentio prefecto Africe sic scribit: 'Quod expositionem sancti Iob vobis transmitti voluistis, vestro studio congaudemus: sed si delitioso cupitis pabulo saginari, beati Augustini, compatriota vestri, opuscula legite, et ad comparationem illius similaginis nostrum furfurem non queratis. Neque enim volo, dum in hac carne sum, si qua dixisse me contigit, ea facile hominibus innotesci'. Legitur quoque in quodam libro de Greco in Latinum translato quod quidam sanctus pater nomine Iohannes, cum Roman ad visitanda apostolorum limina venisset et beatum Gregorium papam ex médium civitatis transire vidisset, voluit et occurrere ac, ut decebat, reverentiam exhibere. Cernens vero beatus Gregorius quod se in terram vellet prosternere, festinavit et primo se coram ipso in terram prostravit, nec inde surrexis, quoadusque Abbas primo surrexit. In quo máxima eius humilitas commendatur. Tante autem largitatis et elemosinarum exitit, ut non solum presentibus, sed etiam longe positis, etiam in monte Synai monachis, necessaria ministraret. Nam ómnium indigentium nomina scripta habebat et eis liberaliter subveniebat. Cotidie etiam ad suam mensam peregrinos quoslibet invitabat; inter quos die quadam unus accessit, in cuius manibus dum ipse ex humilitate aquam fundere vellet, conversus urcerum accepit. Sed repente, in cuius manibus aquam fundere voluerat, non invenit. Cumque hoc factum secum miraretur, eadem nocte Dominus per visionem, ei dixit: 'Ceteris diebus me in membris meis, hesterno autem die me in memet ipso suscepisti'. Gregorius cum apud Mauricium imperatorem et filios eius super mortem cuiusdam episcopi falso accusaretur, sic ait in epistola quam apocrisario mittit: 'unum est quod breviter suggeras dominis nostris, quia, si ego servus eorum in morte Longobardorum vel damnum me miscere voluissem, hodie Longobardorum gens nec regem nec ducem nec comités haberet atque in sua confusione esset. Sed quia Deum timeo, in mortem cuiuslibet hominis me miscere formido'. Ecce quante humilitatis, quia, cum esset summus pontifex, imperatoris se servum vocabat et dominum suum eum appellabat! Ecce quante innocentie, quia in mortem suorum, inimicorum consenture nollebat! Cum Maurutius imperator Gregorium et Ecclesiam Dei persequeretur, inter cetera sic ei scripsit Gregorius: 'Quia ego peccator sum, credo quod omnipotentem Deum tanto vobis amplius placabit, quanto me ei male servientem affligitis'. Pater igitur ex predictis qualiter beatus Gregorius optime fuit morigeratus. Dicit enim: 'Ego verbis prosperari non quero, sed moribus', Scalia, pp. 194-196.

290 "Iste dominus papa Gregorius nonus, (...) fecit (...) prosam Caput draconis ultimum (...), Scalia, p. 554.

21) Salimbene confiesa haberlos conocido con tres meses de antelación a los acontecimientos de la elección. Los versos rezan:

*“Quarto Clementi, dum tertius annus agetur,
papa sacer genti iustorum substituetur,
ac dono Christi succedet sanctior isti,
patris de celis servus bonus atque fidelis.
Huic salvandarum zelus vehemens animarum,
et quod honoretur Deus a conctis et ametur.
Currus et auriga Christi populis erit iste.
Nam sua non queret, sed que tua sunt, bone Christe.
Gaças terrenas spernet, discrimine plenas,
conformis Christo, mundo dum vivet in isto.
Hunc Deus ornabit et mire clarificabit,
sanctificabit, magnificabit, glorificabit.
Mundum pacabit et Ierusalem renovabit.
Fructus terra dabit, Deus orbem letificabit.
Sed prius horribile quiddam parebit in yle*:
*id est: un mundo
Clementi alius **, sacer hinc succedet et almus,
** id est: papa
cui procuratrix Theotocon, eius amatrix
et defensatrix semperque benigna ducatrix,
en circa mille bis centum septuaginta
tetraque ***: tuncille, velut annorum quadraginta,
*** id est: IIII
sanctus parebit et Christi scita tenebit,
angelice vite, bobis pavor, o Giezite!
Christe, tuum pulcrum tunc nobis, sancte, sepulcrum
reddes subiectis, Agarenis inde reiectis.
Nunc male captivi tune convertentur Achivi.
Cardinibus multam pones, Altissime, mulctam.
Tres Deus orantes quam sepius et vigilantes,
quod sic kprestetur, clare docuisse videtur”*
Scalia, pp. 718-9

22) El cronista lo meniona al referirse a las cualidades de Manfredo, hijo de Federico II: *“princeps Manfredus aliquas habuit bonitates, quas in tractatu pape Gregorii decimi descripsi sufficienter. Debet enim historiarum scriptor communis esse persona, ita quod nec tantum omnia mala describat unius et omnia bona subiceat”,* Scalia, p. 685. Salimbene dice de él *“circa divina fuit magnus zelator et multa disponebat facere”,* ibídem, p. 717.

Bibliografía

BORIOSI M., "La Cronica de fra Salimbene, une 'cronique-polemique?', en *Collectanea Franciscana*, 66, 1-2, 1996, pp. 127-165.

BOTALLA H., "*Prophetia, chronica, tractatus*. Esquicio sobre géneros y política a propósito de la *Cronica de Salimbene de Adam*", en ZURUTUZA H., BOTALLA H., BERTELLONI F. (comps.), *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Rosario, 1996, pp. 209-224.

BOUREAU A., *L'évenement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris, 1993

-----, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (+ 1298)*, Paris, 1984

BOURGAIN P., "Les sermons de Federico Visconti comparés aux écrits de fra Salimbene et Jacques de Voragine", en *Mélanges de l'École française de Rome*, 108, 1, 1996, pp. 243-257

CASAGRANDE C.; VECCHIO S., "Cronache, morale, predicazione: Salimbene de Parma e Jacopo da Varagine", en *Studi Medievali*, 3ra. Serie, XXX, fasc. II, dic. 1989, pp. 749-788

D'ALATRI M., "'Clerici' e 'magni clerici' nella Cronica di Salimbene da Parma", en *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 30, 1976, pp. 439-449 (ahora en D'ALATRI M., *La Cronaca di Salimbene...*, cit.).

-----, "Il vescovo nella Cronica di Salimbene da Parma", en *Collectanea franciscana*, 42, 1972, PP. 5-38 (ahora en D'ALATRI M., *La Cronaca di Salimbene...*, cit.)

-----, "Predicazione e predicatori francescani nella Cronica di fra Salimbene", en *Collectanea Franciscana*, 46, 1976, pp. 63-91 (ahora en D'ALATRI M., *La Cronaca di Salimbene...*, cit.)

GATTO L., "Iste papa circa divina fuit magnus zelator. Ote sulla vita di Gregorio X nella Cronica di Fra Salimbene", en *Trimestre*, II/2 (1968)

-----, *Il pontificato di Gregorio X (1271-1276)*, Roma, 1959 (*Stud Storici*, 28-30)

LAZZERINI L., "Fra Salimbene predicatore", en *Salimbeniana*, Cit. pp. 133-143

PAUL J., "Salimbene, témoin et chroniqueur", en *L'Histoire en Occident du Ve au Xve siècle, Actes des Travaux du Congrès de la Société de Médiévistes de l'Enseignement Supérieure*, Tour, 1977, en *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 87, 1980, pp. 267-283 (ahora en PAUL J., D'ALATRI M, *Salimbene da Parma...*, cit.)

PINI A.I., "Bologna e la Romagna nella 'Cronica sive Liber exemplorum ad usum predicantium' di Salimbene de Adam", en *Salimbeniana*, cit., pp. 174-197

REEVES M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969

SALIMBENIANA, Atti del Convegno per il VII Centenario de Fra Salimbene, Parma, 1987-1989, Bologna, Radium Tau, 1991

SCIVOLETTO N., *Fra Salimbene da Parma e la storia política e religiosa del secolo decimoterzo*, Bari 1950

SEVERINO G., "Storiografia, genealogía, autobiografía. Il caso di Salimbene de Adam", en *Cultura e società nell'Italia medioevale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1988, v. II, pp. 775-796

TOFFANIN G., *Historia del Humanismo, desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires, 1953.

GREGORIO MAGNO.
EL DERROTERO DE SU IMAGEN

OFELIA MANZI
Universidad de Buenos Aires

JORGE BEDOYA
Universidad de Buenos Aires

PATRICIA GRAU DIECKMANN
Universidad de Buenos Aires

Introducción

La figura de San Gregorio ha alcanzado relevancia tanto por sus condiciones intelectuales como por su actuación como hombre de la Iglesia que llegó a ocupar el trono pontificio. Sus múltiples actividades ha sido recogidas por diversas fuentes en las cuales se entremezclan elementos de la realidad con otros legendarios. Dichos textos han proporcionado las bases para el desarrollo de un corpus de imágenes que, desde el siglo VIII, lo tienen como protagonista y demuestran el interés generado por su figura. Por esta razón, a partir de datos existentes en su “biografía oficial” y de relatos nacidos al compás de diversas interpretaciones o versiones intencionadas, surgen representaciones proyectadas a lo largo de los siglos medievales que demuestran el interés despertado por ciertos actos de la vida del Santo, vistos con la óptica de particulares situaciones históricas.

La primera biografía conocida sobre Gregorio Magno es un escrito producido en 713 (1) en el monasterio anglosajón de Streoneshalch,

conocido actualmente como monasterio Whitby. Su autor no ha podido ser identificado fehacientemente, aunque se cree que probablemente se trate de un intelectual formado en el propio convento, el renombrado obispo Offfor. Este erudito, designado en 691 segundo obispo de Worcester, gozaba de gran prestigio como hombre peculiarmente instruido. Era un hombre viajado y de hecho su nombre significa “aquel que ha viajado muchas veces” (*oft-farer*). Por otro lado, también se contempla la posibilidad de que haya sido redactada por una monja ya que el monasterio era para ambos sexos y la formación intelectual a que se sometía a monjes y monjas era inusualmente intensa para la época.

Hasta principios del siglo XX se creía que las primeras biografías sobre Gregorio Magno habían sido las realizadas por el Venerable Beda, Pablo Diácono y Juan Diácono pero, en 1904, la publicación de un escrito hasta entonces inédito e ignorado sobre la vida del Papa, modificó esta suposición. El estudio de Francis Aidan Gasquet fue quien dio a conocer el manuscrito MS 567 que él descubrió en la Abadía de Saint Gall y que publicó bajo el título *Vita Beatissimi Papae Gregorii Magni Antiquissima* (2). Se trata del ya mencionado texto proveniente del monasterio de Streonshalch (3). El escrito es de una antigüedad indudable ya que presenta las marcas de la oralidad y las escansiones típicas de la escritura del temprano latín medieval inglés y es probable que los biógrafos posteriores a Offfor, en especial Beda, abrevaran en esta fuente puesto que repiten sus narraciones básicas.

Se trata del primer texto en dar razón de una de las más conocidas y difundidas historias gregorianas recogida por posteriores biógrafos incluido el tardío Jacobus de Voragine en su *Legenda Aurea* (c.1270). Se trata de su encuentro con los jóvenes traídos de Inglaterra para ser vendidos como esclavos. Conmocionado por la belleza pagana de estos muchachitos de rubia cabellera enrulada y blanca tez, Gregorio hace un juego de palabras entre “anglos” y “ángeles” y expresa su dolor ante el hecho que tan bellas gentes estuvieran en poder del demonio. Esta situación lo persuade de la necesidad de enviar delegados a Inglaterra para convertirlos al cristianismo. Sin embargo

pese a la popularidad y amplia divulgación de este encuentro decisivo para el futuro de los ingleses el tema no encontró cabida en el arte. Esta es una escena que podría llamarse “teórica” puesto que no fue plasmada plásticamente.

El autor o la autora de esta temprana biografía, tras narrar las vicisitudes que siguen a la conversión de los anglos, habla sobre el uso litúrgico de la época relacionado con la administración de la comunión, dado que durante los primeros tiempos cristianos, eran los mismos fieles quienes llevaban su propio pan para el rito. Esta costumbre da pie al relato de un milagro producido por Gregorio, quien niega la comunión a una mujer porque, al ofrecerle la Eucaristía, ella sonrió en el momento en el cual se pronunciaban las palabras “El cuerpo de Cristo”. Terminada la Misa, ella le dice al sacerdote que ese pan lo había hecho con sus propias manos, por lo cual dudaba que se tratara del cuerpo del Señor. Para mostrarle que efectivamente se trataba del cuerpo de Cristo, Gregorio coloca el pan en el altar y le muestra a la mujer cómo sangra. Pese a lo temprano de este relato, su representación plástica es tardía (4).

Es en esta biografía donde ya se hace mención a lo que se convertirá en el atributo esencial de Gregorio, la paloma. Aquí se narra cómo las *Homilías sobre Ezequiel* fueron dictadas al oído del Papa por el Espíritu Santo en forma de paloma. Es probable (5) que esta iconografía haya tenido su origen en las propias palabras del Papa contenidas en el prefacio de la obra, en donde manifiesta que “...con el haberme asaltado tantos cuidados, había dado al olvido las homilías sobre Ezequiel, que, según yo las exponía al pueblo, habían sido transcritas tomándolas de oído” (6), aunque una traducción más adecuada de la frase latina original “*audio quod dico*” sería “tal como las oía”, que avala con mayor precisión la existencia de una inspiración proveniente de una fuente externa, en tal caso, el Espíritu Santo.

Otro de los relatos contenidos en el manuscrito producido en Whitby es una historia que probablemente haya sido tomada de la vida del emperador Heraclio (610-641) época próxima a la de la muerte de Gregorio.

En el texto atribuido a Otffor se cuenta un episodio en el cual el emperador Trajano (98-117) es abordado por una viuda que solicita su intercesión para obtener justicia por la muerte de su hijo, situación idéntica a una protagonizada por Heraclio (7). Se relata que en una ocasión, mientras Gregorio paseaba junto al Foro de Trajano, se puso a meditar sobre esta historia, llegando a la conclusión de que la actitud justa demostrada por el emperador debía ser interpretada como un rasgo propio de un cristiano más que de un pagano. Mediante sus oraciones o, según otros, a través de su llanto (8), obtuvo el perdón para Trajano y su pasaje del Infierno al Purgatorio.

La correspondiente iconografía, que muestra a Gregorio con el Emperador en actitud implorante rodeado de llamas, no fue muy difundida aunque la historia gozó de gran popularidad. Se trata de representaciones tardías y como ejemplo merece citarse el *Retablo de los Padres de la iglesia* de Michael Pacher, realizado hacia 1483 (9). Por otra parte, Dante también recoge esta leyenda y la refleja tanto en el Purgatorio como en el Paraíso (10). Otra escena que gira sobre este tema es la que muestra a Gregorio exhumando los restos de Trajano y descubriendo su calavera con la lengua incorrupta, según lo refiere Jacobus de Voragine (11).

La siguiente biografía de Gregorio Magno es la producida por Beda el Venerable (c. 673-735), quien básicamente retoma el relato de Otffor y lo vuelca en su *Historiam Ecclesiasticam Gentis Anglorum* (12) (711-731). Beda es especialmente cuidadoso en separar los hechos reales de los legendarios y se preocupa por citar las fuentes de las que toma los datos. Presta especial atención a la arriba mencionada historia sobre los jóvenes esclavos ya que éste será un hecho decisivo para la historia del cristianismo en Inglaterra. La suya no es precisamente una crónica propiamente gregoriana y por lo tanto no ha servido de referencia para la producción de elementos iconográficos.

Cronológicamente le sigue la biografía realizada por Pablo Díacono, también llamado Casinensis, Levita y Warnefridi (c. 720-799). En su inconclusa *Historia gentis Langobardorum* existen datos vinculados con

la acción de Gregorio en relación con la amenaza que los lombardos significaban para Roma; pero la obra fundamental de Pablo en relación con el personaje es *Sancti Gregorii Magni Vita*. Existen determinados temas contenidos en esta biografía que marcaron especialmente el carácter milagroso de la vida de Gregorio y que dieron origen a diversas representaciones plásticas. Uno de ellos es el relato de la epidemia que asoló a Roma tras una inundación del Tíber que trajo gran pestilencia por la muerte de las “serpientes y dragones” (13) que arrastraba el río. El primero en morir fue el Papa Pelagio, circunstancia que determinó la elección de Gregorio para ocupar el trono de Pedro. El nuevo pontífice hizo frente a la situación ordenando que se recitaran las letanías a la Virgen (14) y organizando una procesión (15). Con ésta cesó el flagelo. Este milagro dio lugar a una leyenda enriquecida posteriormente tanto en testimonios literarios como plásticos, según la cual Gregorio, tras la finalización de la plaga, vio ante sí la imagen de la escala de Jacob por la que subía y bajaban los ángeles (16). La versión más difundida, que reconoce como punto de partida este relato contenido en la crónica de Pablo, es la que cuenta que el Papa vio un ángel parado, envainando su espada, en la cima del mausoleo del emperador Adriano.

De todos modos, el episodio fundamental en el desarrollo de la iconografía gregoriana es el narrado por Pablo, según el cual Gregorio se encontraba dictando sus Homilías sobre Ezequiel bajo la directa inspiración del Espíritu Santo que, en forma de paloma, se posó sobre su hombro (17). Este hecho, cuyo origen se encuentra en la libre interpretación de las palabras de Gregorio en sus *Homilías sobre Ezequiel “audio quod dico”*, fijó uno de los rasgos esenciales de la personalidad del Papa ya que aparece como el personaje elegido para recibir la inspiración divina de manera directa.

Un hecho, contenido en esta biografía y reiteradamente representado en la iconografía tardomedieval, es la Misa de San Gregorio, durante cuyo transcurso se le aparece Jesús con los estigmas y los instrumentos de la Pasión (18).

Es probable que el historiador lombardo haya tenido como referente la primera biografía de Gregorio dado que conserva varios de los episodios contenidos en aquella tales como las historias sobre el justiciero Trajano y la viuda (19) y también relata el incidente con la mujer que no creyó en la transustanciación de Nuestro Señor Jesucristo en el pan eucarístico y que cambia de opinión cuando la hostia se transforma en un dedo que sangra (20).

En el siglo IX se escribió otra biografía de Gregorio, la de Juan Diácono (21). Para la redacción de su *Vita Gregorii* recurrió al testimonio brindado por las obras del propio Gregorio y a los archivos de sus cartas conservados en la Iglesia Romana, de la que era diácono. Este escrito mantiene en líneas generales los datos proporcionados por las biografías anteriores, enriqueciendo algunos aspectos. En lo que respecta a aquellos episodios, que sirvieron como referente para la creación de la iconografía gregoriana, el vinculado con la inspiración del Espíritu Santo bajo la forma de paloma, está singularmente desarrollado (22). Es indudable que para la época de la redacción de esta biografía, este episodio ya estaba firmemente difundido a partir de las imágenes de modo que se había convertido, probablemente, en el motivo fundamental vinculado con la figura del protagonista (23). Su preeminencia sobre otras escenas de corte más milagroso que docto, está avalada por la referencia que hace Juan a dos imágenes de Gregorio que respondían a esa iconografía existente en vida del pontífice y que el autor de la biografía manifiesta “haber visto con sus propios ojos”. Se trata de las imágenes que se encontraban en la iglesia del monasterio de San Andrés en Roma, que había sido fundado por el propio Gregorio en su casa paterna y en el oratorio del Aula de León en la Escala Santa respectivamente.

En el Apéndice que completa los datos de la Patrología, Ángelo Rocca (24) describe las imágenes a las que se refiere Juan en su biografía (25). Este testimonio refrenda en cierta manera el relato, no documentado definitivamente, de que fue el propio Gregorio quien mandó pintar su imagen con la paloma sobrevolándolo, representación que podía responder a la intención del erudito personaje de exaltar el valor de sus escritos.

En el siglo XIII, Jacobus de Jacobus de Voragine (26) recoge todas las historias conocidas sobre Gregorio, agregando algunos relatos inéditos que darán lugar a la aparición de nuevos elementos llamados a enriquecer su iconografía. Este autor retoma el tema de la peste en Roma y es quien introduce la mención de que en el momento de acabar la peste, Gregorio vio a un ángel de pie en la cima del Mausoleo de Adriano, envainando una espada tinta en sangre.

En su afán por exaltar las virtudes de Gregorio refiere que, por humildad, no quiso que sus libros fueran conocidos mientras él viviera. Esta discreta actitud se presenta como correlato de la narración referida a la inspiración del Espíritu Santo dado que quien habría descubierto a la paloma susurrando al oído de Gregorio, habría sido su auxiliar, Pedro. Sin embargo la representación del acólito espiando sorprendido al Papa ya se había representado desde las primeras manifestaciones de la iconografía gregoriana.

2. La iconografía

El carácter paradigmático de la vida de Gregorio Magno, tanto en su condición de escritor como de Papa, determinó la temprana aparición de una serie de representaciones plásticas que se extendieron a través de varios siglos. De acuerdo con las fuentes documentales –la biografía escrita en el monasterio de Whitby, la de Pablo Diácono y la de Juan Diácono- existen ciertos aspectos de la vida de Gregorio que las imágenes se encargaron de enfatizar destacando aspectos que sirvieron, a su vez, para marcar los intereses que para cada época despertó su personalidad.

Entre las primeras representaciones iconográficas se encuentran las retratísticas en las que aparece solo o acompañado por otros personajes significativos. Tal es el caso del Díptico de Boecio (27), pieza de marfil pintado en el siglo VII procedente de Brescia, en el que está representado junto a San Jerónimo y San Agustín, o de pie bajo la arcada tal como en las *Homilias de San Gregorio* (28), ilustradas igualmente en Italia del Norte a comienzos del siglo IX.

Otro tipo iconográfico que surge hacia la misma época lo muestra en el acto de redactar sus *Homilías sobre Ezequiel* inspirado por el Espíritu Santo. El hecho de que esta iconografía fuera la más difundida entre los siglos VII y XIII responde al interés despertado por su condición de intelectual. Durante los primeros siglos de su existencia, la Iglesia se estructuró sobre una base administrativa garantizada por la presencia de los obispos, quienes a su vez constituyeron el sustento intelectual que fomentó el ascenso al poder por parte de la Iglesia. En este esquema, destacar el carácter divino de la inspiración de un personaje como Gregorio Magno, cuya fama de hombre excepcional lo acompañó cuando aún vivía, está relacionado con el papel otorgado en la sociedad a los intelectuales cristianos capaces de ser reconocidos como receptores directos de la inspiración divina.

El hecho de que posteriormente –a partir del siglo XIV- se difundiera la iconografía relacionada con el milagro de la Misa de San Gregorio, así como la del milagro de la Procesión durante cuyo transcurso logra conjurar la peste en Roma, se explica por el cambio de situación institucional. Las tradiciones que condujeron a la fijación de una iconografía en la que el énfasis se pone en el milagro vinculado con una personalidad excepcional, demuestran hasta qué punto acontecimientos y personajes pueden ser utilizados para generar mensajes significativos de acuerdo con épocas y situaciones diversas. A fines de la Edad Media San Gregorio, reconocido en 1295 como uno de los cuatro doctores de la iglesia occidental junto a Ambrosio, Augusto y Jerónimo, es el hombre santo, capaz de generar sucesos milagrosos.

El recorrido por los más difundidos ejemplos de representación de Gregorio Magno permite advertir el uso de los motivos iconográficos de acuerdo con los mensajes que pueden generar.

La miniatura (figura 1) que tiene como tema al Magno Papa, perteneciente al *Homiliario de Egino (Codex Egino)* (29), muestra a San Gregorio escribiendo bajo la inspiración divina mientras un clérigo lo contempla y sujeta el atril. Un arco, sostenido por dos columnas de lejanas reminiscencias corintias, sirve de marco a los personajes mientras

que una guarda con sintéticas representaciones de pájaros y flores establece los límites de la representación. El autor ha cubierto las superficies triangulares, que se extienden entre el arco y los ángulos del marco, con elementos vegetales inspirados en la ornamentación clásica.

Gregorio se ubica sobre un asiento que recuerda más al trono imperial que a las sillas donde los pintores representaban a los poetas de la Antigüedad. De la imagen de estos últimos deriva la representación de los Evangelistas la cual, a su vez, se constituyó en el punto de partida para la figuración de teólogos y dignatarios de la Iglesia. En este folio, el Santo apoya sus pies sobre un escabel cuyo frente está adornado con decoraciones geométricas. Al introducir todos estos elementos referenciales, el artista quiere señalar la importancia del espacio en el cual Gregorio recibe la inspiración divina.

El Papa se inclina sobre un facistol mientras escribe el mensaje del Espíritu Santo a la par que sostiene el tintero con la otra mano. El clérigo, figurado de pie detrás del atril que sostiene el códice en cuyos folios escribe Gregorio, presenta un tamaño menor que la figura principal. Sobre la cabeza aureolada de Gregorio, situada en el centro de la composición, aparece el Espíritu Santo bajo forma de una paloma blanca, ubicada en un nimbo crucífero. Esta representación se destaca sobre una forma avenerada cuyas puntas descansan sobre los capiteles de las columnas. La unión entre el arco y esta configuración, que remite a un espacio absidial propio de una iglesia, sirve para destacar la presencia de la Divinidad. El plano de fondo está dividido en dos zonas. La superior de color azul señala el mundo celeste y, la inferior, aunque dorada, se refiere al ámbito donde transcurre la vida del hombre y en el cual, ante la vista del observador, se produce la irrupción de lo divino. El halo de Gregorio, del mismo color, se diferencia porque los trazos están aplicados en forma radial a partir de la cabeza y está delimitado por una gruesa marca negra.

Desde el punto de vista de la realización plástica se observa un predominio de la línea que no impide la aparición de algunas gradaciones

tonales en el rostro y las vestimentas del Santo. De esta manera, la superposición de los planos de color y el desarrollo lineal muestran preocupaciones diferentes a aquellas que sostenían la representación en el mundo romano.

Lo curioso de esta representación es que el ilustrador de este homiliario muestra a Gregorio en el acto de escribir no sólo sobre un códice ya encuadernado, en vez de hacerlo en un folio individual, sino que el manuscrito ya está miniado y con letras que, si bien en su conjunto resultan imposibles de discernir, habla a las claras de que la intencionalidad no estaba puesta en el hecho de escribir sino en el resultado final, cual es la transcripción de las palabras inspiradoras del Espíritu Santo.

“La inspiración de San Gregorio” del *Sacramento de Metz* (30) que desarrolla el mismo tema que la ilustración perteneciente al *Codex Egino*, se divide en dos partes de desigual superficie. En la extensa zona superior aparece la inspiración del Santo mientras que, en la inferior, se dispone una zona de menor dimensión que probablemente haya estado destinada originariamente a la ubicación de texto. Estos dos sectores aparecen integrados por medio de un importante marco adornado que presenta, en su parte interna, elementos vegetales limitados por una simple moldura.

El miniaturista muestra a Gregorio en momentos de recibir la inspiración divina transmitida por el Espíritu Santo representado como una paloma en vuelo, figurada de perfil y con su pico ubicado a la altura de la boca del protagonista. Éste apoya su mano derecha sobre el pecho mientras sostiene un libro abierto con la otra en una figuración diferente a aquella que aparece en el *Codex Egino*, donde el Papa se encuentra escribiendo las palabras dictadas por el Espíritu. La figura de Santo se recorta contra un sintético paisaje, integrado por un plano superior de color azul y otro inferior verde, y aparece rodeada por un cortinado realizado con pinceladas rosadas y blancas. Este cortinaje de amplios pliegues lo separa de dos monjes que, en posiciones diferentes, se encuentran ubicados sobre una tarima que, a su vez

se apoya en la moldura que rodea al sector destinado a la escritura. El monje ubicado a la izquierda del contemplador se muestra girado sobre su asiento y levantando con una mano un sector de la cortina que lo separa de Gregorio, mientras que el segundo religioso, situado a la derecha del observador, se encuentra escribiendo las palabras transmitidas por la paloma y que el Santo dicta a su escribiente. De esta manera, se interpreta la leyenda que indicaba que aquél había perforado la cortina para observar la escena milagrosa mientras tomaba por escrito las palabras inspiradas que pronunciaba Gregorio. El miniaturista del *Sacramento de Metz* se ha tomado la libertad de duplicar al monje para hacer, quizás, más explícita la imagen.

La realización de esta obra muestra influencias de la pintura helenística que pueden observarse en la representación del paisaje de fondo; en la manera en que se ha resuelto el amplio cortinado; en los volúmenes dados a las distintas figuras y, especialmente, en la libertad con la cual se han aplicado el color y las pinceladas que permiten una variada textura pictórica.

El Maestro del *Registrum Gregorii* (31) (figura 2) presenta al Santo sentado en una silla curul cubierta con un almohadón y telas púrpuras mientras recibe la inspiración divina. El episodio se sitúa en el crucevo de una iglesia y lo muestra con una mano apoyada sobre un libro ubicado en un atril mientras que con la otra sostiene un códice. El Espíritu Santo figurado en forma de paloma se apoya sobre su hombro derecho y le habla directamente a su oído (*"audio quod dico"*). El ámbito donde transcurre esta acción aparece separado por una cortina que cuelga de un tensor y envuelve a dos columnas, lo cual lleva a separar el espacio privilegiado por la presencia divina de aquél donde se encuentra un clérigo cuya función es escribir sobre una tablilla encerada las palabras dictadas por Gregorio. De acuerdo con el relato del episodio el ayudante ha agujereado el cortinado que los separa.

Esta miniatura, que conserva la iconografía existente en el *Codex Egino* con algunas modificaciones, se aleja de los modelos estilísticos tardo-antiguos que constituyen en su punto de partida. Esto se advierte en el

relativo aplanamiento de la representación y en las proporciones de la figura del protagonista. Desde el punto de vista espacial, el pintor ha superpuesto diferentes planos para indicar la presencia en el ábside ubicado en el fondo, separándolo del protagonista por medio de un arco sostenido por cuatro columnas, de las cuales dos aparecen recubiertas por paños. El escriba, representado de menor tamaño, se encuentra bajo un pequeño arco que indicaría una nave lateral, lo cual sirve para destacar su función de testigo sin alterar el sentido de la composición. El color verde de los fustes de las columnas y de la cortina anudada sobre el acólito, constituye un elemento fundamental para la sugerencia espacial porque el personaje se destaca sobre el tono rosado de los muros y el blanco agrisado de los fondos. Ligeras tonalidades marcan los volúmenes, en especial en el rostro y las vestiduras de Gregorio, pero no llegan a alterar la primacía de la línea sobre los volúmenes. Por este motivo, la realización del Maestro del *Registrum Gregorii* se aleja tanto de sus modelos antiguos más directos, como de la representación de corte helenizante del *Sacramento de Metz*.

Un relieve (32) realizado en marfil –destinado a ser utilizado como tapa de un códice– presenta como tema la inspiración de San Gregorio. Esta realización del siglo X muestra al Santo sentado, de perfil, inclinándose sobre un pupitre en momentos en que el Espíritu Santo, figurado como una paloma que apoya su pico en la cuenca de su oreja derecha, le dicta la palabra divina. Tres monjes en actitud de escribir se ubican debajo de la línea de tierra que sostiene visualmente al tema principal.

Este marfil ha sido trabajado con un profundo tallado que le ha permitido al artista destacar, por una parte, al personaje del fondo y, por otra, insertarlo en un ritmo curvilíneo que integra la figura con los pliegues de las vestiduras y las curvas de los elementos vegetales que decoran el asiento, cuya organización recuerda a un capitel corintio. Las cortinas que cuelgan de un barral y se envuelven en los fustes de dos columnas que enmarcan al Santo, amplían y a su vez establecen el límite de dichos ritmos. Por otra parte, ellas

constituyen continuidad del arco bajo el cual se cuelga la lámpara que indica que Gregorio se encuentra dentro de una iglesia. El juego exterior-interior, característico del arte medieval, actúa aquí por oposición a lo curvo porque dichas columnas se integran en una representación arquitectónica con predominio de verticales y horizontales. El pupitre, las columnas y la línea de tierra sobre el cual se asienta esta composición participan de la verticalidad que predomina en la obra.

Los tres escribientes, que en la realidad se ubicarían en el primer plano, aparecen aquí debajo de la línea del suelo. El monje dispuesto a la izquierda del espectador se ha representado de perfil mientras que los emplazados en el centro y el otro vértice están de frente. La presencia de líneas curvas no altera su composición apaisada y por lo tanto no entra en competencia con el tema central. El límite de toda la composición está constituido por una guarda decorada con elementos vegetales.

En *Les petites Heures de Jean de Berry* se encuentra una miniatura que muestra la continuidad de la tradición de representar a Gregorio Magno en el acto de escribir bajo la inspiración divina (33). Es necesario destacar el hecho de que en la Baja Edad Media se expande la tendencia iconográfica que refleja este códice: la de representar a los santos con los atributos propios de su dignidad (obispos, monarcas, etc.). Acá el pontífice –si bien no por primera vez es mostrado con sus insignias papales como la triple corona y una amplísima capa pluvial que lo envuelve por completo, cerrada con un espléndido broche de oro. En las obras ya analizadas, su figura era presentada como monje, diácono o sacerdote.

En este caso, el personaje central ocupa el lado derecho del campo pictórico, limitado por un marco poligonal que recuerda a las ventanas de la arquitectura gótica. Gregorio se encuentra sentado de frente al espectador y ubicado detrás de una mesa mientras vuelve su cabeza hacia lo alto, dirigiendo su mirada hacia una de las nubes de color celeste que, con formas que recuerdan a las llamas, coronan la composición. La paloma le habla directamente en su oído izquierdo mientras

su mano derecha mantiene el cálamo suspendido en el aire. El acólito ha levantado el cortinado que lo separaba del Santo y dividía el espacio, y asoma su cabeza entre sus pliegues. La miniatura, contenida en uno de los manuscritos más interesantes de la época, está contenida en uno de los manuscritos más interesantes de la época, está resuelta de acuerdo con los parámetros compositivos y estilísticos propios de fines de la Edad Media expresados por el fondo damasquinado azul de ultramar sobre el cual se destacan los personajes y los enseres que el artista ha considerado necesario representar de acuerdo con las necesidades exigidas por la tradición iconográfica. El modelado de los pliegues de los vestidos y del cortinado, así como la posición del mobiliario y las indicaciones espaciales, revelan los rasgos de la miniatura francesa del tardomedioevo, fuertemente influida por la pintura italiana del Trecento.

Hacia finales del siglo XV y principios del siguiente se encuentran trabajando en el ámbito franco-flamenco los Hermanos de Limburgo, importantes ilustradores laicos de manuscritos. En relación con la iconografía de San Gregorio, los tres hermanos realizaron obras que presentan el tradicional tema de la inspiración del Santo por el Espíritu Santo, pero en las llamadas *Les Très riches heures de Jean de Berry*, introdujeron una iconografía que, si bien fue elaborada tardíamente, desarrolla el tema de la procesión de San Gregorio en ocasión de la peste, según el relato de Pablo Diácono. Esta representación también es conocida como "Gran Letanía" o "Súplica" de San Gregorio (34). La miniatura es una obra pintada a doble página y constituye, quizás, la última realización de los Hermanos de Limburgo ya que su muerte, ocurrida en 1416 por efectos de la peste, les impidió tanto completar esta ilustración en particular como terminar la iluminación general de este códice para el Duque de Berry. Setenta años más tarde, Jean Colombe de Bourges completó este trabajo por encargo de los Duques de Savoia.

Un súbito cambio en la organización general de la obra parece constituir el punto de partida para la inclusión de una ilustración con esta temática. Las causas que llevaron a estas modificaciones sólo pueden intuirse y aparecen, probablemente, relacionadas con los problemas

de salud del comitente –el propio duque Jean de Berry- quien fallece el mismo año que los artistas, víctima él también de la plaga. La presencia de “La procesión de San Gregorio”, cuya iconografía incluye el tema de la peste, puede relacionarse con la situación mencionada o bien con la presencia en el comienzo del códice de una miniatura que presenta al “Hombre Zodiacal” u “Hombre Astrológico”, tema no habitual en un libro de horas y que los investigadores actuales vinculan con cuestiones médicas.

La ilustración toma como punto de partida un hecho ocurrido en el año 590, poco después del ascenso de Gregorio al pontificado como sucesor de Pelagio II, muerto durante la peste que azotaba Roma. Gregorio llega al papado precedido por múltiples sucesos y milagros que cimientan su popularidad entre los fieles romanos. Jacobus de Voragine (35) recoge los relatos gregorianos tempranos que, sin embargo, no habían encontrado s vía de manifestación plástica (36). El dominico relata que para rogar por el cese de la plaga, el nuevo Papa decidió realizar una procesión que debía recorrer la ciudad implorando la gracia divina. Acompañaba a los suplicantes la imagen de “Santa María siempre Virgen” considerada arquetípica y pintada, según la tradición, por San Lucas, que se veneraba en la Basílica de Santa María Mayor. Un rasgo típico de este hagiógrafo del siglo XIII es adornar y completar, con detalles que añaden verosimilitud, las escuetas historias que han sido meramente reseñadas con anterioridad. Refiere que, a medida que se desplazaba la efigie de María, el aire se purificaba y se oían voces angélicas que cantaban:

*“Regina coeli laetare, alleluia,
Quia quem meruisti portare, alleluia,
Resurrexit sicut dixit, alleluia!”*

A lo cual Gregorio respondía:

“Ora pro nobis, Deum rogamus, alleluia!”

En momentos en que se producían estos hechos, el Papa vio a un ángel

posado sobre la torre del “castillo de Crescencio” (37) envainando una espada ensangrentada, gesto que indicaba la finalización del flagelo. A partir de este hecho, el Mausoleo de Adriano, transformado en castillo durante la Edad Media, recibió el nombre de Caestel Saint’Angelo (38).

Los folios 71V y 72r del Libro de Horas (figuras 3 y 3 bis), muestran tres columnas de texto y la miniatura que lo acompaña. La narración y la enunciación de las letanías propiciatorias se organizan en una columna en el primer folio y, en el segundo, en dos hileras ubicadas en un mismo campo. La ilustración cubre el espacio central existente entre los dos campos y las zonas vacantes laterales así como el sector que en la parte inferior deja libre la escritura. Los artistas han utilizado los espacios en alto entre las columnas del texto para representar diversas arquitecturas rodeadas y unificadas por una muralla que aluden –por la presencia de la sepultura de Adriano, de una iglesia que representa a la antigua basílica de San Pedro y de otras diversas construcciones- a la ciudad de Roma, tal como la imaginaban los hermanos Limburgo, que no habían estado nunca en la ciudad (39). La mirada gotizante del miniaturista transforma al ámbito urbano y a los edificios antiguos en una imagen vinculada con su presente. Una procesión, que pasa por una puerta representada a la izquierda del observador e ingresa a la ciudad por otra, abierta en la muralla y ubicada en el extremo opuesto de la miniatura, se extiende delante de las arquitecturas y por debajo de los textos, completando la unidad visual de ambos folios. Las murallas significan y contienen el ámbito urbano mientras la presencia de los procesantes otorga significado religioso al espacio que rodea a la ciudad. La procesión está integrada por habitantes de la ciudad, peregrinos, monjes, diversas jerarquías eclesiásticas y el Papa, precedido por los personajes que portan un relicario, otros que llevan lujosos códices litúrgicos de suntuosa encuadernación, dos custodias, un incensario y un recipiente de agua bendita (40). El Pontífice está representado de pie, con los brazos en alto, mientras contempla al Ángel parado sobre la torre del castillo. Gregorio y una mujer del pueblo, que realiza el gesto contrario al Papa, echando los brazos hacia atrás en señal de sorpresa, son los únicos que

perciben el milagro ya que el resto de los integrantes de la procesión se encuentran rezando, observando a los muertos o atendiendo a los que caen moribundos. En la representación aparecen varios niños, unos se aferran a las faldas de su madre, reclamando su protección, mientras otros señalan a un diácono caído junto con la custodia que portaba. Resulta sorprendente que la custodia con el Cuerpo de Cristo toque escandalosamente el piso. Pero esta situación, que los demás integrantes de la procesión miran con relativa indiferencia, puede referirse a una leyenda no recogida por los biógrafos (41) y que refiere un caso de descreimiento de un diácono acerca de la presencia de Cristo en la hostia. Si bien este relato se refleja iconográficamente en las representaciones de la llamada Misa de San Gregorio, quizás podría aparecer elípticamente en este personaje caído que parece no gozar de la simpatía de los procesantes que lo rodean. Estos acontecimientos aportan diferentes significados a una obra comenzada a pintar en tiempos de peste porque muestra el castigo y el perdón, al Papa como participante de un milagro, y la presencia de un testigo, que indica a quienes recorran los folios de este códice la necesidad de no olvidar los aspectos fundamentales de las relaciones entre el hombre y la Divinidad.

Otro tema iconográfico que se difundió tardíamente sobre todo en países del Norte de Europa, es el de la Misa de San Gregorio. Como ejemplos de esta temática pueden citarse una miniatura que integra un libro de horas realizado en Tournai (42), y otra existente en un códice ilustrado por un seguidor de Simón Marmián (43).

La ilustración que muestra el tema de la Misa de San Gregorio en el primero de los libros citados, aparece rodeada por un profuso marco decorativo que combina elementos vegetales y *drolleries*. En ella se presenta al Papa de rodillas ante un altar sobre el cual aparece Cristo de pie, mostrando sus laceraciones y ubicado delante de la columna envuelta por la soga, el martillo, la cruz con la leyenda INRI, la lanza, la esponja y la escalera. Dos flagelos aparecen colgados de un barral que recorre la pared lateral mientras que, en la grada que rodea al altar, se distribuyen los clavos, la tenaza y los dados. El misal sobre un atril, dos candeleros con sus velas prendidas, el copón y la tiara

papal se distribuyen alrededor de la figura divina. Esta escena ocurre en el interior de la antigua iglesia de la Santa Cruz en Jerusalén, situada en la ciudad de Roma.

La historia, que es originariamente relatada por Pablo Diácono y que no es recogida por otro historiador posterior, posiblemente tenga una base visual y referencial real aunque distorsionada por la interpretación que sostiene que se trata de la aparición al Papa durante su oficio de la Misa, de Cristo estigmatizado junto a sus atributos pasionales. La escena se ubica, tanto legendaria como iconográficamente, dentro de la iglesia romana de la Santa Cruz en Jerusalén, fundada por Santa Elena alrededor de 325 para albergar las reliquias de la Santa Cruz, tierra del Santo Sepulcro, espinas de la corona, un clavo de la Crucifixión, el *titulus* de la Cruz y parte de la columna de la flagelación. Allí existe aún un mosaico con la imagen de la *Imago Pietatis*, o “Cristo Sufriente” (siglos XIII o XIV), con una leyenda agregada probablemente en 1495 que indica que ésta es una copia de la imagen que pintó Gregorio tras su visión, aunque ningún biógrafo menciona este dato (44).

La escena del libro de horas de Tournai se desarrolla en un interior cuyo espacio ha sido realizado utilizando diferentes puntos de vista. Esta resolución crea efectos visuales contradictorios por la fuga de las baldosas del pavimento y aquéllas correspondientes al altar, a la única pared representada y el techo tachonado de estrellas sobre fondo azul. Los dos personajes aparecen representados mediante una tendencia a la planimetría, en especial el Santo cubierto por una capa azul con bordados dorados. Estas particularidades estilísticas son características de la escuela franco-flamenca y de la época de realización de la obra.

La miniatura realizada por un maestro seguidor de Simón Marmión presenta a Gregorio arrodillado elevando la hostia durante la consagración, mientras de un ataúd ubicado sobre el altar surge Cristo mostrando sus llagas. El Redentor tiene como fondo la lanza, la cruz y la columna a la vez que sobre la mesa del altar se ubican los

Atributos iconográficos del Santo. Un acólito, sosteniendo un cirio, aparece hincado detrás del oficiante y por su actitud se infiere que efectivamente se observa el milagro. Este hecho le indica que no puede dudar de la transustanciación que se produce en el momento en el cual la Divinidad penetra en la hostia y transforma las especies, duda que, según la leyenda, provoca la aparición. Tres dignatarios aparecen como testigos del milagro que han presenciado y, a juzgar por sus gestos, están comentando el hecho.

La representación del exiguo espacio donde transcurre la acción y una mayor presencia de los volúmenes muestran los años transcurridos entre una y otra obra porque la segunda incorpora elementos derivados de la tendencia al realismo propia del gótico tardío.

Entre las imágenes generadas a partir del cambio en la intencionalidad de destacar diferentes facetas gregorianas, que partió de un énfasis en su condición de intelectual para luego centrarse en la necesidad de difundir sus milagros –y, podría decirse, forjar nuevos o remozar y ampliar los originales, como en el caso de la Misa- se encuentran las referidas a aspectos vinculados con la vida del emperador Trajano, relatos existentes en la primera de las biografías conocidas, la atribuida a Offfor, aún cuando no se conoce ninguna representación iconográfica anterior al siglo XV.

El políptico de los Padres de la Iglesia de Michael Pacher (45) presenta a Gregorio junto con los otros Padres de la Iglesia Occidental, Jerónimo, Agustín y Ambrosio. Todos estos personajes aparecen exaltados por la presencia del Espíritu Santo bajo la forma de una paloma, que los sobrevuela, pero sólo Gregorio interactúa efectivamente con la Divinidad, ya que el ave se posa en su hombro y parece susurrarle al oído mientras el pontífice, con la cabeza inclinada hacia ese lado, presta cuidadosa atención. Al mismo tiempo, mientras con la mano izquierda sostiene un libro sobre un atril al que se adosan dos tinteros en forma de punta de cuerno, con la mano derecha ase al emperador Trajano por el antebrazo, como extraerlo de las llamas que lo rodean en alusión obvia al infierno. El emperador, desnudo excepto

por un *perizoneum* oscuro y la anacrónica corona que tiene sobre su cabeza, muestra su espalda surcada de latigazos y abre ambos brazos hacia el Papa, en actitud de súplica. Curiosamente, con la mano izquierda muestra a Gregorio el esbozo de un signo –aún no acabadamente formado- que probablemente signifique su visionaria adhesión a la fe cristiana: “Las extremidades del pulgar y del anular se juntan. Este grupo de dos dedos recuerda las dos naturalezas de Cristo mientras los tres restantes simbolizan la santa Trinidad. Y coincide también que la posición de los dedos esboza el monograma griego de Cristo (IC XC) (...) El meñique forma la I, el anular la C, el pulgar y el corazón entrecruzados (...)” (46).

Gregorio ostenta con los atributos de su dignidad pontifical, la triple corona y una capa pluvial roja brocateada forrada en terciopelo verde. El broque de oro que cierra la capa contiene una representación de Cristo resucitado tal como se le aparece a Gregorio en el Milagro de la Misa: de medio cuerpo, surgiendo desnudo del sepulcro y rodeado de los símbolos de la Pasión acomodados heráldicamente –como lo establece la tradicional iconografía del tema- a la manera de trofeos como en un escudo de armas o *Arma Christi* (47). El Papa se encuentra bajo un baldaquino gótico de color rosa ornamentado con formas vegetales doradas, sostenido por dos columnas en las que, en forma de grisallas, aparecen tres santos con sus atributos de martirio de los cuales, el único que puede identificarse fehacientemente es Simón con la sierra. Los dos restantes, probablemente sean Judas Tadeo, compañero de Simón –ambos muertos en Oriente- que ostenta una cimitarra y Pablo que porta una espada.

La composición es abigarrada y comprimida. El espacio pictórico es confuso ya que las baldosas escorzadas del piso no coinciden con la representación volumétrica del hueco que delimita el baldaquino, cuyas paredes posteriores, que simulan mármoles verdes y rojos y un tapiz de brocado dorado y negro, presentan una perspectiva poco elaborada.

Otro ejemplo es un tapiz que reproduce un ciclo de cuatro escenas realizado por Rogier Van der Weyden, pintura destruida en Bruselas

en 1695 durante el cañoneo de las tropas francesas de Luis XIV (48), donde aparece el tema del desenterramiento del cadáver de Trajano. El motivo de la obra es la Justicia, representada mediante acciones ejemplares. El primer panel, terminado por Van der Weyden en 1439, muestra a la viuda arrodillada delante de un caballero armado, con corona, que es el propio emperador Trajano montado en un caballo blanco vistosamente enjaezado. En el mismo panel, a la derecha, pero sin solución de continuidad con la escena anterior, está el emperador de pie, contemplando la ejecución por la decapitación del culpable (con los ojos vendados, arrodillado, y con su casco en el piso) mientras una dama y un caballero ricamente vestido enjugan sus lágrimas con sendos pañuelos; presumiblemente se trata de los padres del joven. La escena está ubicada en un terreno adornado con flores, plantas e incluso pequeños animales. Hay numerosos caballeros con armaduras y yelmos, estandartes, lanzas y banderines. En la parte posterior, que de acuerdo a los cánones de la época, se indica visualmente en el plano superior de la obra, hay varios caballeros. La parte inferior del cuadro, al igual que los otros paneles, muestra el relato de la escena escrito en latín con letra gótica.

Los paneles segundo y tercero ocurren en el interior de una iglesia. Se deduce que se trata de la basílica de San Pedro ya que en primer lugar se encuentra Gregorio rezando por la salvación de Trajano, dirigiendo sus plegarias a un atípico apóstol San Pedro (49) con su llave, pero representado como un joven vestido de diácono, tonsurado, de cabello oscuro, sin barba y con un libro en su mano izquierda. Por detrás de Gregorio, compartiendo su espacio pero participando de la acción contigua, hay personajes diversos, algunos religiosos y otros laicos. A pesar de su ubicación física junto al pontífice, centran su atención en el milagro que concurre en el siguiente panel, cuyo escenario es la prolongación de la nave de la iglesia, separado del anterior por una delgada columna. La continuidad del lugar está claramente marcada por la representación del mismo techo abovedado y por el emplazamiento de diversos vitrales que cierran la pared posterior de ambos espacios, unificándolos. En el segundo panel aparece el Papa Gregorio con gesto admirativo enfatizado por sus manos enguantadas levantadas ante la

calavera de Trajano, la que le es presentada en una bandeja. Grotescamente, la lengua roja que asoma entre los dientes de los abiertos maxilares indica que no ha sufrido degradación alguna dado que siempre había pronunciado sentencias correctas. La urna de oro, abierta, está ubicada en el piso en un primer plano. Un personaje de rostro ostentosamente oscuro, que sigue con la mirada al espectador aunque éste se desplace, es el autorretrato de Rogier Van der Weyden. Los paneles siguientes relatan una historia que ejemplifica sobre la aplicación de la justicia por el legendario conde Herkinbald, quien no dudó en matar con sus propias manos a su sobrino, que había cometido asesinato.

El recorrido por algunos de los múltiples ejemplos que el arte medieval, en sus variadas manifestaciones plásticas, ofrece en relación con la figura de San Gregorio, permite establecer algunas conclusiones: en primer lugar la variedad de motivos iconográficos muestran el valor otorgado a la figura del personaje a través varios momentos de su biografía. Destacar a través de la imagen sus virtudes de intelectual y hacedor de milagros, de manera recurrente y de acuerdo con los intereses histórico-políticos de diversas épocas, ponen de manifiesto la fuerte impronta que se le reconocía a la comunicación de mensajes a través de la representación iconográfica. Los textos sustentados en aspectos más o menos reconocidos de una biografía real, se mezclan con los elementos legendarios multiplicados a través del tiempo. Los contenidos literarios devenidos formas visuales se convierten en nuevos textos cuya capacidad de comunicación acompaña a una creciente valorización del mensaje icónico. La figura de Gregorio Magno, su historia real o ficticia se aúnan a través del tiempo constituyendo un corpus que instala los valores que encarna en un lugar privilegiado del pensamiento colectivo.



Figura 1: Inspiración de San Gregorio



Figura 2: Inspiración de San Gregorio



Figura 3: Procesión de San Gregorio

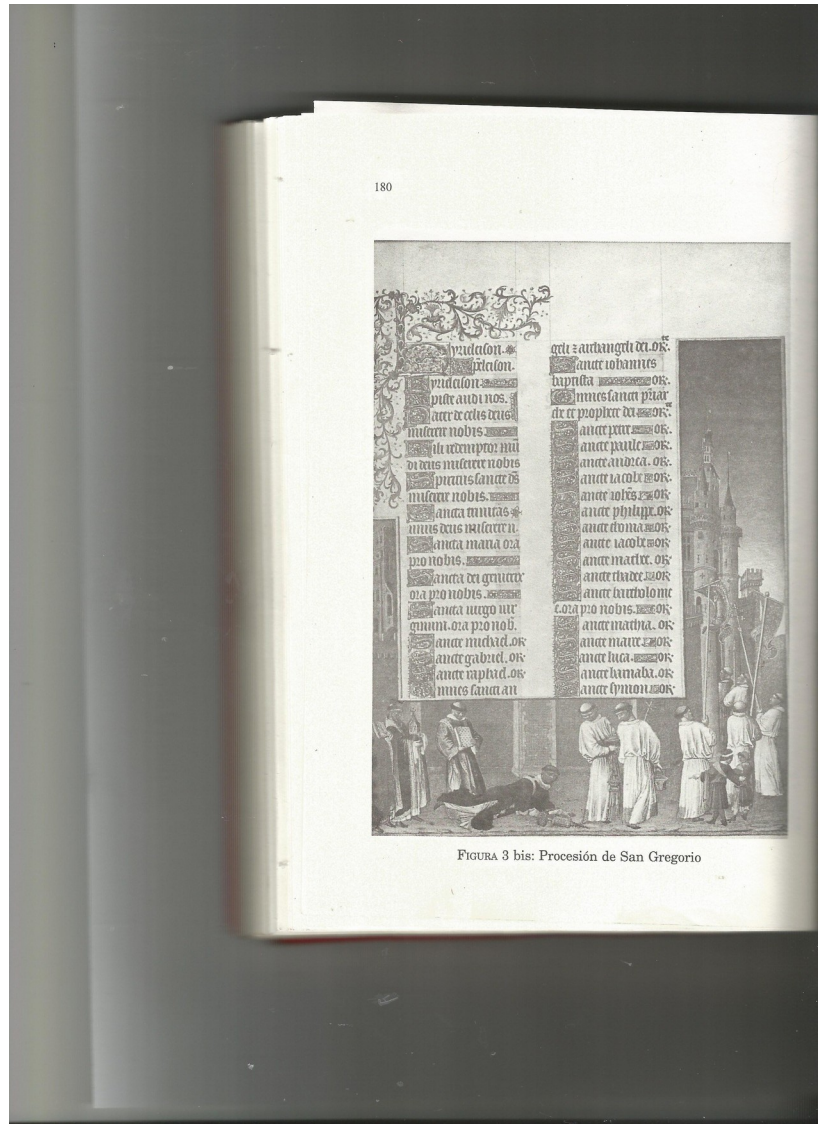


FIGURA 3 bis: Procesión de San Gregorio

Notas

- 1) Las fechas son imprecisas, el documento puede haber sido producido entre 680 y 704
- 2) El título original del manuscrito descubierto era *Liber beati et laudabili viri Gregori pape urbis Rome de vita atque virtutibus*.
- 3) *The Earliest Life of Gregory the Great*, texto, traducción y notas por Bertram Colgrave, Cambridge University Press, 1985.
- 4) L. Réau, *Iconografía del Arte Cristiano*, Tomo 2, vol.4, Iconografía de los santos, Barcelona, 1996, p. 52, establece esta iconografía a partir del siglo XVI.
- 5) *Ibidem*, p. 50
- 6) Obras de San Gregorio Magno, B.A.C., Madrid 1958, p. 239
- 7) A. Bailly, *Bizancio*, Colección Histórica, Barcelona, 1943, p. 97
- 8) Tal lo referido por Juan el Diácono. En J. de Voragine, *The Golden Legend*, volumen I, Princeton University Press, 1995, p. 179.
- 9) Alte Pinakothek, Munich.
- 10) Dante, *Comedia*, Purg. X 73-93 y Par. Xx 43-48, Barcelona, 1977, pp. 286 y 527.
- 11) Voragine, *op.cit.* pp. 171 y ss.
- 12) Saint Bede the Venerable, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, Nueva York, 1992.
- 13) "10. Igitur postquam Roman venerandus levita Gregorius regressus est, aliquanto interjecto tempore, tanta inundatione Tiberis fluvius alveum suum egressus est, ut ejus unda per muros urbis infleret, atque in ea maximam partem reginis occuparet, ita ut plurima antiquarum aedium maenia dijiceret. Qua etiamanquarum violentia, horrea Ecclesiae subversa sunt. In quibus nunnulla modiorum tritici millia perierunt. Tunc siquem multitudo serpentium, cum magno dracone in modam trabis validae per hujus fluminis alveum in mare descendit: sed suffocate bestiae inter salsos maris turbidi fluctus

in litore ejectae sunt. Subsecuta est e vestigio clades, quam inguinarium vocant; nam medio mei se undécimo adveniens primum omnius juxta illud quod in Ezechiele legitur: a sanctuario meo incipite...", *Sancti Gregorii Magni Vita*. Auctore Paulo Diacono Monacho Cassinensi, Patrol. LXXV, Paris, Ed. J.P. Migne, 1902, p. 46 y ss.

14) Paulo Diacono, op.cit., p. 42 y ss.

15) "12... *doncc miseratione divina pestis psa quiesceret*". Paulo Diacono, op.cit., p. 47.

16) "13... *Sed et cuidam anachoretæ Urbi contiguo angeli ascendentes et descendentes per praefatam columnam super illus sunt visi... Qui mox feix sacrumque sumens auspiciam, de ea quam vidit in somnis sanctus Jacob scala...*", Paulo Diacono, op.cit., p.48.

17) "28. *Denique a fideli et religioso viro, ac huic nostro Patri sanctissimo pro suae religionis et utilitatis merito valde familiarissimo, fideliter post obitum ejus nobis narratum didicimus, quod cum idem vaselectionis et habitaculum sanctii Spiritus visionem ultimam prophetae Ezechielis interpretaretur, oppansum velum inter ipsum et eumdem exceptorem tractatus sui, illo per intervalla prolixius reticente idem minister ejes stylo perforaverit, et evento per foramen conspiciens, vidit columbam nive caniddiorem super ejus capt sedentem, rostrumque ipsius oro diu tenere appositum: quae cum se ab ore ejusdem amoveret, incipiebat sanctus pontifex loqui, et a notario graphium ceris imprimi. Um vero reticebat sancti Spiritus organym, minister ejus oculum foramini iterum applicabat, aunque ac si in ortatione levatis ad coelum manibus simul et oculis, columbae rostrum more solito conspiaatur ore suscipere. Quod tandem, eodem spiritu revelante, pontifex sanctus cognovit, et vehementissime tristis effectus, interminatus est auctoritate apostolic miraculi livini in se perpetrati conscio, ne in ita sua id alicui quoquo modo patefaceret. Quod is interim secretum custodiens, post defunctionem sanctissimi sacerdotis compulsus quorumdan invidia, qui obtrectabant virum beatissimum, praesumptionis tumore tanta actalia de coelestium arcanorum mysteriis fuisse locutum, haec ita se per omnia vidisse fideliter enarravit*", Paulo Diacono, op.cit., pp.57-58.

18) Paulo Diacono, op.cit., pp. 53 y ss, párrafo 24.

19) "27... *cum quadram die per forum Trajani, quod opere mirifico constant ese exstructum, procederet, et insignia misericordiae ejus conspiceret...*", Paulo Diacono, op.cit., pp. 56-57.

20) "23... *Quod cum fuisset oratum, ipse una cum populo et cadem muliere ab oratione exurgens, ad altare cunctis cernentibus, et sese ad cernendum coeleste spectaculum comprimentibus, corporalem pallam revelat, et universo populo psaque muliere constuente, partem digiti auricularis sanguine cruentatam invenit...*", Paulo Diacono, op.cit. pp. 52 y ss.

21) Muerto antes de 822.

22) *Sancti Gregorii Magni Vita*, A. Johanne Diacono Scripta Libris Quatuor. Patrol. LXXV, Paris, Ed. J.P. Migne, 1902, pp. 60 y ss.

23) "69... *Petrus Diaconus familiarissimus ejus, cum auo quatuor Dialogorum libros dispotaverat, creditur vehementissime obstitisse dicens, ad oblitterandam ejus memoriam librorum exustionem nihil proficere quórum exemplariam, diversis petentibus, mundi ambitum penetrassent, subjungens imane sacrilegium ese, tanti Patris toto et tales libros exurere, super cujus caput ipse Spiritum sanctum in similitudine columbae tractantis frequentissime perspexisset...*"; "70.... *Hincest quod consuetudinaliter Spiritus sanctus in specie columbae super scribentis Gregorii caput depingitur, et quod expositionum illius pars masima, quae utique ab invidis exista recolitur, non habetur...*", Joanne Diacono, op.cit., pp. 60 y ss.

24) 1545-1620; fue el fundador de la Biblioteca Angélica de Roma y estuvo a cargo de la imprenta vaticana y de la supervisión de las ediciones de la Biblia y de los escritos de los Padres, los que enriqueció con su minucioso análisis iconográfico. Entre éstos se destaca su *Imagines Beati Gregorii Magni. EJUSQUE PARENTUM*, A Joanne diacono descriptae lib. IV in ejusdem Sancti Vita, cap. 83 et 84, et ab Angelo Rocca, apostolici sacrarii praefecto, notis illustratae. *De Imaginibus S. Gregorii Magni*. Patril. LXXV, Paris, Ed. J.P. Migne, 1902, pp. 461 y ss.

25) "*Idem barbatus a nobis expressus est, non solum juxta picturam, quae in aedicula S. Andreae et in oratorio Aulae Leoninae prope Scalam sanctam annexo exstat, sed justa etiam luculentissimum testimonium Joannis Diaconi, qui floruit circiter 265 annis post obitum beati Gregorii, suaque tempestate dictas imagines hominum prospectui fuisse, scriptum reliquit. Absque interea Columba specio a Joanne Diacono imago beati Gregorii describitur, quippe quae jussu ejusdem depicta fuit, eo scilicet tempore, quo (ut sic dixerim) apparitio columbae illa ad ipsius caput a Petro Diacono ejus familiarissimo nondum fuerat promulgata: hic enim nonnisi post beati Gregorii obitum dictam columbae apparitionem super caput Gregorii scribentis se vidisse testatus est, ut Joannes Diaconus lib. IV, cap. 69 et 70 refert*", Angelo Rocca, op.cit. p. 465.

- 26) Voragine, op.cit., pp. 171 y ss.
- 27) J. Hubert et al. *La Europa de las invasiones*, Madrid 1968, p. 134, fig. 148, Brescia, Museo Cívico Cristiano.
- 28) J. Hubert, op.cit. *Homilias de San Gregori: San Gregorio bendiciendo*, p.104, fig. 121, Biblioteca Capitolare, Verceli, ms. CXLVIII, fol. 9 v.
- 29) *Homiliario de Egino (Codex Egino): San Gregorio*, Verona, fines del siglo VII, Berlín, Deutsche Staatsbibliothek, ms. Phill. 1676, fol. 25 v., pergamino 0.39 x 0.31 cm / Hubert, op.cit., p.105-155, lámina 155).
- 30) *Sacramentario de Metz, La inspiración de San Gregorio*, h. 870, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 1141, folio 3r
- 31) *Registrum Gregorii: San Gregorio y su escriba, Maestro del Registrum Gregorii*, Treveris, h. 984, Stadtbibliothek, folio separado sobre pergamino, 0.267x 0.197 m. / Grodecki L., Mütterich F., Taralon J Wormald et.al, *Le Siècle de l'An Mil, 950-1050, L'univers des formes*, Paris, 1985, p. 101-164, lámina 118 / Ch. De Hamel, *A History of Illuminated Manuscripts*, Londres 1994, p. 42-73, lámina 48.
- 32) *San Gregorio escribiendo inspirado por el Espíritu Santo, con tres monjes escribas*, Viena Kunsthistorisches Museum, marfil, siglo X / De Hamel, op. cit., p. 14-41, lámina 1.
- 33) *Les Peties Heures de Jean de Berry*, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 18014, fol. 75,55 x 45 mm., h. 1385-1390.
- 34) *Les Très Riches Heures de Jean Duque de Berry, Procesión de San Gregorio: La gran letanía*, fol. 71v y 72r, Musée Condé, Chantilly, h. 1411-16 y 1485-90, 29x21 cm. / J. Harthan, *Books of Hours and their owners*, Londres, 1977, p. 68-69, lámina 66-67.
- 35) Viragine, op.cit., pp. 173-174.
- 36) Ver más arriba a Pablo Diácono y su crónica sobre este tema.
- 37) Voragine, op.cit., pp. 171 y ss. El hagiógrafo anacrónicamente denomina así al mausoleo de Adriano, que en época de Gregorio no había aún tomado el nombre de Crescencio ya que la disputa entre el Papado y esta familia se desarrolla en los siglos X y principios del XI, que culminará con el ahorcamiento y exposición de Crescencio en el Castillo de Sant'Angelo.

- 38) Voragine, op.cit., pp. 171 y ss.
- 39) J. Longnon y R. Cazelles, *The Très Riches Heures of Jean, Duke of Berry*, Musée Condé, Chantilly, Nueva York, 1989, p. 199.
- 40) *The Art of Gothic*, Rolf Toman ed., Colonia, 1999, p. 489.
- 41) F. Corti, *El Retablo de Santa Ana*, UBA- FFyL, Instituto de Teoría e Historia del Arte Julio E. Payró, Buenos Aires, 1996, p. 23.
- 42) La Misa de San Gregorio, Libro de Horas, h. 1440, Tournai, Bélgica, 197 x 140 mm., ms. 357, fol. 142, The Pierpont Morgan Library, N.Y. En Ch. Pierce, et al, *Illuminated Manuscripts. Treasures of the Pierpont Morgan Library*, Nueva York, 1998, p. 9-23, lámina p. 121.
- 43) Seguidor de Simón Marmión (h. 1420-1489), Misa de San Gregorio, Libro de Horas, h. 1480, Norte de Francia y Bélgica, 165x110 mm., ms. 6, fol. 154 / Pierce, op.cit., p. 9-23, lámina p. 121.
- 44) Réau, op.cit., t.2, v.4, p.53, menciona que lo que provocó la visión era una imagen bizantina del *Elkomenos epistaurou* o Cristo de la Piedad en la Cruz.
- 45) "Santos Jerónimo, Agustín, Gregorio y Ambrosio", h. 1483, madera, cada panel 216 x 91 cm., Alte Pinakothek, Munich / *Antigua Pinacoteca de Munich*, Madrid, 1967, pp. 44-45.
- 46) M. Quenot, *El Icono*, Bilbao, 1990, p. 164.
- 47) Se consideraba que los instrumentos de la Pasión de Cristo habían actuado como escudo de la Virgen María, en su defensa contra el demonio: "*Armīs Passionis Christi se armavit Maria Quando contra Diaboli pugnā se preparavit*". En Réau, Louis, *Iconografía del Arte Cristiano*, Tomo 1, vol.2: Iconografía de la Biblia – Nuevo Testamento, Barcelona, 1996, pp. 466 y 530.
- 48) Tapiz de Trajano y Herkinbald (copia basada en la desaparecida pintura *Escenas de Justicia* de Rogier van der Weyden, pintada entre 1439 -1461), lana, seda, hilo de oro, 460 x 1050, Bernisches Historisches Museum, Berna, Suiza / S. Kemperdick, *Rogier van der Weyden*, Colonia, 1999, láminas 21 y 22, pp. 24 y ss.
- 49) Kemperdick, op.cit., p. 24, epígrafe ilustración 21.

Bibliografía General

AA.VV., *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Spoleto 1967 (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 14).

-----, *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, a cura di G. Cavallo, Bari 1976.

-----, *Agiografia altomedioevale* (a cura di S. Boesch Gajano), Bologna 1976

-----, *Gregorio de Tours*, Atti del XII convegno storico internazionale dell'Accademia Tudertina, Todi 10-13 ott. 1971, Todi 1977.

-----, *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli e G. Rossetti, Bologna 1980.

-----, *Hagiographie, cultures et sociétés (IV-XVIIe siècle)*, Atti del colloquio, Paris-Nanterre 2-5 mai 1979, a cura di E. Patlagean e P. Riché, Paris 1981.

-----, *Saints and their Cults. Studies in Religions, Sociology, Folklore and History*, a cura di S. Wilson, Cambridge 1983.

-----, *Culto dei santi, Istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (a cura di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani), Roma-L'Aquila 1984 (Collana di Studi Storici, 1).

-----, *Grégoire le Grand*, Atti dei Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, a cura di J. Fontaine, R. Gillet e S. Pellistrandi, Chantilly 15-19 sept. 1982, Paris 1986.

-----, *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno* (a cura di V. Messina e S. Pricoco), Atti del convegno di studi, Caltanissetta 28-29 ott. 1985, Caltanissetta 1987,

-----, *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*, a cura di S. Pricoco, Atti del convegno di studi, Catania, 20-22 maggio 1986, Catanzaro 1988.

-----, *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale. Secoli V-XI*, Spoleto 1989 (Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 36).

-----, *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Torino 1990 (sacro/santo, 1).

-----, *Gregorio Magno e il suo tempo*, 2 vol., Atti del convegno, Roma 9-12 maggio 1990, Roma 1991 (*Studia ephemeridis "Augustinianum"*, 34).

-----, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (Ile-XIIIe siècle)*, Atti del convegno, Rome 27-29 oct. 1988, Rome 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149)

-----, *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda Antichità*, a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli, 1995.

-----, *Gregory the Great: a Symposium*, a cura di J.C. Cavandini, Notre Dame and London, 1995

-----, *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Atti del congresso, a cura di N. Gauthier e H. Galinie, Tours 3-5 nov. 1994, Tours 1997 (*Associacion Grégoire*, 94).

-----, *La Sicilia nella tarda antichità e nell'alto Medioevo. Religione e società*, a cura di R. Barcellona e S. Pricoco, Atti del convegno di studi, Catania-Palermo, 24-27 sett. 1997, Soveria Mannelli 1999.

-----, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, Roma 2000.

-----, *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines a 1550*, 3 vols., sotto la direzione di G. Philippart, Turnhout, 1994-2001 (CCL, Hagiographies, 1-111).

-----, *Roma medievale* (a cura di A. Vauchez), Roma-Bari 2001.

-----, *Roma nell'alto Medioevo*, Spoleto 2001 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 48).

-----, *Roma tra Oriente e Occidente*, Spoleto 2002 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 49).

-----, *I longobardi dei Ducati di Spoleto e Benevento* (Atti del XVI Congresso internazionale di studio sull'alto Medioevo), I-II, Spoleto 2003.

-----, *Gregorio Magno nel XIV centenario dalla morte*, Convegno internazionale, Roma, 22-25 ott. 2003.

-----, *L'eredità spirituale di Gregorio Magno fra Occidente e Oriente*, Simposio internazionale, Roma 10-12 marzo 2004.

ACERBI S., *Prosopografia dell'Italia ai tempi di Gregorio Magno*, Bologna 2001.

-----, "La società ecclesiastica nell'Italia del VI secolo: 'clericalis ordo' e 'scrinia apostolica' attraverso l'epistolario di Gregorio Magno", en *Hispania sacra* 48, 1996, PP. 541-560.

ADNÉS A., CANIVET P., "Guérisons miraculeuses et exorcisme dans l'Histoire Philothée de Theodoret de Cyr", en *Revue d'histoire des religions*, 171, 1967, pp. 53-82, 149-179.

AGRIMI J., CRISCIANI C., *Malato, medico e medicina nel Medioevo*, Torino, 1980

-----, *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere medico fino all'inizio del sec. XIII*, Milano, 1978

ANDRIEU J., *Le dialogue Antique. Structure et presentation*, Paris 1954

ARNALDI G., "Alle origini del potere temporale dei papi: riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche", en *Storia d'Italia Einaudi, Annali, IX, La Chiesa e il potere político dal Medioevo all'età contemporanea* (a cura di G. CHITTOLINI e G. MICCOLI), Torino 1986, pp. 43-71

-----, "l'approvvigionamento di Roma e l'amministrazione dei 'Patrimoni di s. Pietro' al tempo di Gregorio Magno", en *Studi Romani*, 34, 1986, pp. 25-39

-----, "Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII", en *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano*, 68, 1956, pp. 33-89.

-----, "Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: una *retractatio*", en *Europa medievale e mondo Bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparativi*, a cura di G. Arnaldi e G. Cavallo, Roma 1997, pp. 163-177.

-----, "Gregorio Magno e la giustizia", en *La giustizia nell'alto Medioevo (secoli V-VIII)*, Spoleto 1995, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 42, pp. 57-102, discussione pp. 103-104.

-----, *Le origini dello Stato della Chiesa*, Torino 1987

-----, "Rinascita, fine, reincarnazione e successive metamorfosi del Senato romano (secoli V-XII)", en *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 105, 1982, pp. 30-37

AUERBACH E., *Introduzione alla filología romanza*, Torino 1963 (1949)

-----, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina en el Medioevo*, Milano 1974 (1958)

-----, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino 1973 (1964)

AZZARA C., *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Spoleto 1997 (testi, studi, strumenti, 12)

-----, *Las invasiones bárbaras*, Granada 2004 (1999-2003)

AZZARA C., GASPARRI s. (a cura di), *Le leggi dei Longobardi. Storia, emoria e diritto di un popolo germanico*, Roma 2004 (1992)

AZZARA C., MORO P. (a cura di), *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, Roma 1998

BANNIARD M., 'Viva voce'. *Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Paris 1992 (Collection des Études Augustiniennes)

BARB A.A., "La sopravvivenza delle arti magiche", en *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (a cura di A. Momigliano), Torino 1968 (1963), pp. 113-137

BARDY G., "Biographies spirituelles", en *Dictionnaire de Spiritualité*, I, Paris 1932, coll. 1624-1634

-----, "Les Pères de l'Église en face des problèmes posés par l'Enfer", en *L'Enfer*, Paris 1950, pp. 147-239.

BAVANT b., "Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique", en *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age – Temps modernes*, 91 (1979), pp. 41-88

BARTOLOMEI ROMAGNOLI a., "Gregorio Magno davanti a Giobbe. Fondamenti di un'antropologia medioevale", en *I volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari* (a cura di G. Marconi e C. Termini), Bologna 2002, pp. 127-145

BASCHET J., *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XIVe siècle)*, Rome 1993 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et Rome, 279)

BENVENUTI A., BOESCH GAJANO S., DITCHFIELD S., RUSCONI R., SCORZA BARCELLONA F., ZARRI G., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2004

BERSCHIN W., *Biographie und Epochenstil in lateinischen Mittelalter*, Stuttgart 1986

BERTAUD E., "Dialogues spirituelles", en *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1954, coll. 834-850

BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941 (Storia di Roma, IX)

BLUMENKRANZ B., *Les auteurs latins chrétiens du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*, Paris-La Haye, 1963

-----, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris-La Haye 1960

BOESCH GAJANO S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004

-----, "Il culto dei santi: filologia, antropologia, storia", en *Studi storici*, 1, 1982, pp. 119-136

-----, "Des 'loca sanctorum' aux espaces de la sainteté: étapes de l'historiographie hagiographique", en *Revue d'histoire Ecclésiastique*, 95, 2000, pp. 48-70

-----, "Gregorio I", en *Enciclopedia dei papi*, I, pp. 546-574

-----, "Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei Dialogi di Gregorio Magno", en *Quaderni storici* 41 (mag.-ago. 1979) (: *Religioni delle classi popolari*, a cura di C. GINZBURG), PP. 398-415

-----, "La littérature hagiographique comme source de l'histoire ethnique, sociale et économique de l'Occident européen entre l'Antiquité et le Moyen Age", en *XVe Congrès International des sciences historiques*, Bucarest 10-17 août 1980, *Rapports*, II, Bucarest 1980, pp. 177-181

-----, "Martiri, vescovi, monaci: linea di sviluppo dell'agiografia umbra nell'alto Medioevo", en *Il santo patrono nella città medievale: il culto di san Valentino nella storia di Terni*, Atti del convegno, Terni 9-12 febbraio 1974 (a cura di G. Passarelli), Roma 1982, pp. 165-191.

-----, "Le metamorfosi del racconto", en *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cura di G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina), III, *La ricezione del testo*, Roma 1990, pp. 217-243

-----, "Missione, cristianizzazione, conversione. In margine a un recenté convegno", en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 21 (1967), pp. 147-166

-----, "Narratio e expositio nei Dialogi di Gregorio Magno", en *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano*, 88 (1979), 1-33

-----, "Reliques et pouvoirs", en *Les reliques. Objets, cultes, symboles* (a cura di E. Bozóky e A.M. Helétius), Atti del convegno, Boulogne-sur-Mer 4-6 sept. 1997, Turnhout 1999, pp. 255-269.

-----, "Per una storia degli Eblrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno", en *Quaderni Medievali*, 8 (dicembre 1979), pp. 12-43

-----, "La proposta agiografica dei 'Dialogi' di Gregorio Magno", en *Studi Medievali*, 3^a serie, 21, 1980, pp. 623-664.

-----, *La santitá*, Roma-Bari 1999 (Biblioteca Essenziale Laterza, 20)

-----, "Gli spazi della santitá", en *Diventare santo. Itinerari e riconoscimenti della santitá tra libri, documenti e immagini* (a cura di G. Morello, A.M. Piazzoni, P. Vian), Città del Vaticano-Cagliari 1998, pp. 17-23.

-----, "Veritá e pubblicitá: raconti di miracoli nel libro XXII del De Civitate Dei", en *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso* (a cura di E. Cavalcanti), Roma-Freiburg-Wien 1996, pp. 367-388

BOESCH GAJANO S., REDON G., "La 'Legenda Maior' di Raimondo da Capua, costruzione di una santa", en *Atti del simposio internazionale caterinianobemardiniano*, Siena 17-20 aprile 1980 (a cura di D. Maffei e P. Nardi), Siena 1982, pp. 15-35.

BOGLIONI P., "Miracle et nature chez Grégoire le Grand", en *Épopées, légendes et miracles*, Montreal-Paris 1974, pp. 11-102 (*Cahiers d'études médiévales*, 1): *Miracle et merveilles religieux chez Grégoire le Grand: théorie et thèmes*, Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Montréal 1974.

BOGNETTI G.P., "S. Maria Foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi", en G.P. Bognetti, G. Cherici, A. de Capitani D'Arzago, *Santa Maria di Castelseprio*, Milano 1948, pp. 11-511; también en Id. *L'età longobarda*, II, Milano, 1966, pp. 12-673

BOLOGNA c., "Natura, miracolo, magia nel pensiero cristiano dell'alto Medioevo", en *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 253-272.

BOLTON W.F., "The supra-historical sense in the Dialogues of Gregory I", en *Aevum*, 33, 1959, pp. 206-213.

BORI P.C., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987 (Saggi, 326)

BRACKMANN A., "Reise nach Italien vom März bis Juni 1900", en *Neues Archiv*, 26, 1900, pp. 299-347

BROWN P., *Il culto deis anti. L'origine a la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983; tit. Orig.: *The cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.

-----, "Eastern and Western Christendom in Late Antiquity: a parting of the Ways", en *Studies in Church History*, 13, 1976, pp. 1-24

-----, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", en *The Journal of Roman Studies* 61, 1971, pp. 80-101

-----, "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages", en *Whitchcraft, Confessions and Accusations* (M. Douglas ed), London 1970 (Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, Monographs, 9).

BRUZZONE A., "Sulla lingua dei 'Dialogi' di Gregorio Magno", en *Studi Latini e Italiani* 5, 1991, pp. 195-280, 6, 1992, pp. 181-293

CALLOVINI C., "Giovanni I", en *Bibliotheca Sanctorum*, VI, Roma 1965, coll. 926-927.

CANETTI L., *Frammenti di eternità. Corip e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002 (sacro/santo, n. serie, 6)

CAPRETTINI G.P., *San Francesco, il lupo, i Segni*, Torino 1974

CARDINI F., "Il lupo di Gubbio. Dimensione storica e dimensione antropológica di una 'leggenda'", en *Sdudi francescani* 74, 1977, pp. 315-343

CARELLA M., RAINERI I., "Contributi per una nuova edizione della Vita Gregorii di Giovanni Immonide", en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, 19-20, 1976-77, pp. 181-200

CASEL G., *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen 1919 (Religion-
sgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 16, 1916/19)

-----, "Vom heiligen Schweigen", en *Benediktinische Monatschrift*, 3, 1921, pp. 41-425

CASTALDI L., "Nuovi testimoni della Vita Gregorii di Paolo Diacono (BHL 3939)", en *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio* (a cura di P. Chiesa), Udine 2000 (Libri e biblioteche, 9), pp. 75-126

CAVALLO G., "Libro e pubblico alla fine del mondo antico", en *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica* (a cura di G. Cavallo), Bari 1977, pp. 83-132

CERTEAU M. de, "Hagiographie", en *Encyclopaedia Universalis*, IX, parís 1985, pp. 68-73

CHASTAGNOL A., "La carriera senatoriale nel Basso Impero (dopo Diocleziano)", en *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, potere e ideología nell'Occidente tardoantico. Antologia di storia tardoantica*, (a cura di S. Roda), Torino, 1996, pp. 23-57

-----, "La fin du sénat de Rome", en *La fin de la cité Antique et le debut de la cité médiévale, de la fin du 3 siècle à l'avènement de Charlemagne*, Atti del coloquio, Università di Parigi 10, Nanterre, 1-3 april 1993 (a cura di C. Lepelley), Bari, 1996, pp. 345-354

-----, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960

CHAVASSE A., "Aménagements liturgiques à Rome au VIIe et VIIIe siècles", en Id., *La liturgie de la ville de Rome du Ve. Au VIIIe siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*, Roma 1993 (*Studia Anselmiana*, 112 / *Analecta Liturgica* 18), pp. 109-146; en *Révúe Bénédictine* 99, 1989, pp. 75-102

CLARK F., *The 'Gregorian' Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Laiden-Boston 2003

-----, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 voll., Leiden 1987

CLEMENT R.W., "Two Contemporary Gregorian Editions of Pope Gregory the Great's 'Regula Pastoralis'", en *Troyes Ms. 504*, en *Scriptorium* 39, 1985, pp. 89-97

COLGRAVE B., "The Earliest Life of St. Gregory the Great, written by a Whitby Monk", en *Celtic and Saxon. Studies in the Early British Border*, Cambridge 1963, pp. 119-137

CONSOLINO F.E., "I doveri del príncipe cristiano nel 'Registrum Epistolarum' di Gregorio Magno", en *Augustinianum* 33, 1993, pp. 57-82

COURCELLE P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967, pp. 355-372

-----, "Grégoire le Grand à l'école de Juvenal", en *Studi e materiali di storia delle religioni* 38, 1967, pp. 170-174

-----, "'Habitare secum' selon Perse et selon Grégoire le Grand", en *Revue des études anciennes*, 69, 1967, pp. 266-279

-----, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et Rome, 159; 2 ed., 1948

-----, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950, 2 ed., 1968

-----, "Saint-Benoît, le merle et le buisson d'épines", en *Journal des Savants*, juill-sept. 1967, pp. 154-161.

-----, "La vision cosmique de Saint-Benoît", en *Revue des études augustiniennes*, 13, 1967, pp. 97-117

CRACCO G., "Uomini di Dio e uomini di Chesa nell'alto medioevo. Per una reinterpretazione dei 'Dialogi' di Gregorio Magno", en *Ricerche di storia sociale e religiosa*, n.s. 12, 1977, pp. 163-202

CRACCO G., CRACCO RUGGINI L., "L'eredità di Roma", en *Storia d'Italia*, Einaudi, V, I documenti, 1, Torino, 1973, pp. 5-45

CRACCO RUGGINI L., "Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino", en *Artigianato e tecnica nella società dell'alto Medioevo occidentale*, Spoleto 1971 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 18), pp. 59-193, discussione pp. 215-227

-----, "La funzione simbolica di eroi, re e imperatori nella cultura greca e romana del Tardoantico", en *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli IV-VII secc. D.C.*, Atti del convegno internazionale di studi, Catania 4-7 ott. 2001, Catania 2002, pp. 355-383.

-----, "La Sicilia fra Roma e Bisanzio", en *Storia della Sicilia*, III, Napoli 1980

CREMASCOLI G., *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001.

-----, "La fine dei tempi in Gregorio Magno", en *Parola spirito e vita*, 36, 1997/2, pp. 283-295

-----, "Novissima hominis' nei 'Dialogi' di Gregorio Magno", Bologna 1979, *Il mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee*, 6.

CRISTIANI M., "'Tempus prophetiae'. Temporalité et savoir dans l'exégèse biblique de Grégoire le Grand", en *Archivio di filosofia*, 53/1, 1985, pp. 327-350

CUSAK P.A., "Some Literary Antecedents of the Totila Encounter in the Second Dialogue of Pope Gregory I", en *Studia Patristica*, 12, Berlin 1975 (Texte und Untersuchungen, 115), pp. 87-90

-----, "St. Scholastica: Myth of Real Person?", en *Downside Review*, 92, 1974, pp. 145-159

DAGENS C., "La 'conversion' de Saint-Benoît selon Saint Grégoire le Grand", en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 5, 1969, pp. 384-391.

-----, "La fin des temps et l'Église selon saint Grégoire le Grand", en *Recherches de sciences religieuses*, 58, 1970, pp. 273-288

-----, "Grégoire le Grand et le monde oriental", en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 17, 1981, pp. 243-252.

-----, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1977

DRAGON G., "Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'État", en *Revue historique*, 241, 1969, pp. 23-56

-----, "Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des Ve-VIIe siècles", en *Hagiographie, cultures et sociétés*, pp. 143-156

DAMIZIA G., *Lineamenti di diritto canonico nel 'Registrum epistolarum' di s. Gregorio Magno*, Roma 1949

-----, "Il 'Registrum epistolarum' di s. Gregorio Magno e il 'Corpus Juris Civilis'", en *Benedictina* 2, 1948, pp. 195-226

DANIÉLOU J., "Exorcisme", en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1961, coll. 1995-2004

DANIÉLOU J., GUILLAUMONT A., GUILLAUMONT C., LYONNET S., VANDERBROUCKE F., "Demon", en *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris 1957, coll. 141-238

DAVIS N.Z., "Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion", en *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (C. Trinkaus y H.A. Oberman, comps.), Leyden 1974 (Papers from the University of Michigan Conference, Studies in Medieval and Reformation Thought, 1974/10), pp. 307-336

DE LUCA O., *Introduzione all'Archivio Italiano per la storia della pietà*, Roma 1961, pp. XXXVII-XXXIX, reeditado en Id., *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962

DE MARTINO E., *Sud e Magia*, Milano 1973

-----, *La terra del romorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano 1976

DE PRISCO A., *Gregorio di Tours agiografo, tra ricerca e didattica*, Padova 2000

DE ROSSI G.B., "De origine historia indicibus scrinii et bibliothecae Sedis Apostolicae commentatio (...)", en *Codices palatini latini bibliothecae Vaticanae descripti*, i, (A CURA DI h. Stevenson y O.B. de Rossi), Roma 1886, pp. CXXXII

DE VOOGHT D.P., "Les miracles dans la vie de Saint Augustin", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11, 1939, p. 5-16

-----, "La notion philosophique du miracle chez saint Augustin. Dans le 'De Trinitate' et le 'De Genesi ad litteram'", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 10, 1939, pp. 317-343

-----, "La théologie du miracle selon Saint Augustin", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11, 1939, pp. 197-222

DEKKERS E., "Le texte", en Judic B., *Introduction a Grégoire le Grand, Règle pastorale*, I, Paris 1992 (SC, 381), pp. 103-111.

DELEEUW P.A., "Gregory the Great's 'Homilies on the Gospels' in the Early Middle Ages", en *Studi medievali*, 26, 1985, PP. 855-869

DELEHAYE H., "L'Amphithéâtre flavien et ses environs dans les textes hagiographiques", en *Analecta Bollandiana*, 16, 1897, pp. 209-252

-----, *Étude sur le Légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles 1936 (*Subsidia hagiographica*, 23).

-----, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955 (*Subsidia hagiographica*, 18).

-----, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1962 (*Subsidia hagiographica*, 13B).

-----, "Les premiers 'Libelli Miraculorum'", en *Analecta Bollandiana* 29, 1910, pp. 427-434

DELOGU P., "Il regno longobardo", en P. Delogu, A. Guillou, G. Ortalli, *Longobardi e Bizantini (: Storia d'Italia, 1)*, Torino 1980, pp. 1-216

DELOOZ P., "Per uno studio sociologico della santità", en *Agiografia altomedievale*, pp. 227-258; tit. Orig. "Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique", en *Archives de sociologie des religions*, 13, 1962, pp. 17-43

-----, *Sociologie et canosisations*, Liege-La Haye 1969 (Collection scientifique de la Faculté de Droit de l'Université de Liege, 30)

DEROUET J.L., "Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques", en *Revue d'histoire de l'église de France*, 62, 1976, pp. 153-162

DESROCHE R. , MAITRE J., VAUCHEZ A., "Sociologie de la sainteté canonisée", en *Archives de sociologie des religions*, 30, 1970, pp. 109-115

DÉNIENNE M., *Demoni*, en Enciclopedia Einaudi, IV, Torino 1978, pp. 559-57

DINOLAA.M., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976

DOLGER F., *Der Exorzismus im Altchristliche Taufritual*, Paderborn 1909

DUCHESNE L., *Introduction a Le Liber Pontificalis*, vol.I, pp. I-CCLXII, vol. II, pp. I-LXXVIII

-----, *Scripta minora. Études de topographie romaine et de géographie ecclésiastique*, Roma 1973 (Collection de l'École française de Rome, 13).

DUDDEN F.R., *Gregory the Great. His place in History and Thought*, 2 vols., London 1905

DUFNER G., *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padova 1968 (Miscellanea erudita, 19).

DUFOURCQ A., *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, 4 vols., Paris 1900-1910 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 83), vol. V, Roma 1988

-----, "Lerins et la Légende chrétienne", en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1905, pp. 415-423

-----, "Le passionnaire occidentale au VIIe siècle", en *Mélanges d'archéologie e d'histoire*, 26, 1906, pp. 27-65

ETAIX R., "Le Liber Testimoniorum de Paterius", en *Revue des sciences religieuses*, 32, 1958, pp. 66-78

-----, "Répertoire des manuscrits des homélies sur l'Évangile de saint Grégoire le Grand", en *Sacris Erodiri*, 36, 1996, pp. 107-145

FAUCI C., *Il senso della vita, il destino dell'uomo. La teologia della storia nelle epistole ed omelie di Gregorio Magno*, Napoli 2000

FEDELE P., "Il fratello di Gregorio Magno", en *Archivio della R. Società romane di storia patria*, 42, 1919, pp. 607-613

FERRARI O., *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Vonvents at Rome from the V through the X Century*, Roma 1957 (Studi di antichità cristiana, 23).

FLUSIN B., "Miracle et hiérarchie", en *Hagiographie, cultures et sociétés*, pp. 299-317

FONTAINE I., "Une clé littéraire de la 'Vita Martini' di Sulpice Severe: la typologie prophétique", en *Mélanges offerts á Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht-Anvers 1963, pp. 84-95

-----, "Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne", en *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Spoleto 1967 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 14), pp. 87-147, discussione pp. 485-487.

-----, "Démon et Sybilles: la peinture des possédés dans la poésie de Prudence", en *Hommage à Jean Bayet*, Bruxelles-Berchem 1964 (Latomus, 70), pp. 196-213

-----, *Introduction a Sulpicius Severos*, Vita martini, I, (SC, 133, pp. 13-246

-----, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959

-----, "La Spagna visigotica: dall'unificazione religiosa alla costituzione di una Chiesa nazionale", en *Storia del Cristianesimo*, III, pp. 742-752

FOUCAULT M, "Les deviations religieuses et le savoir médical", en *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle* (a cura di J. Le Goff), Paris-La Haye, 1968, pp. 19-25

-----, *Histoire de la folie à l'age classique*, Paris 1972

FRASCHETTI A., *La conversione: da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma 1999

GAIFFIER B.de, "La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique. A propos du Passionnaire hispanique", en *Analecta Bollandiana*, 72, 1954, pp. 134-166

-----, "Miracles bibliques et vies de Saints", en Id. *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967 (Subsidia hagiographica, 43), pp. 50-61

GASPARRI S., *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983

GEARY P.J., *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo, secoli IX-XI*, Milano 2000

GELICHI S., LA ROCCA C., *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V-XI)*, Roma 2004

GILLET R., "Grégoire le Grand", en *Dictionnaire de spiritualité*, VI, Paris 1967, coll. 872-910

-----, *Introduction a Grégoire le Grand, Morales sur Job, livres I-II*, Paris 1950 (SC, 32), pp. 7-109

-----, "Spiritualité et place du moine dans l'Église selon saint Grégoire le Grand", en *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961 (Théologie, 49), pp. 323-351

GINZBURG C., "La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)", en *Quaderni Storici*, 79, aprile 1992, (: Maschile e femminile /agricolgora), pp. 277-289

-----, "Folklore, magia, religione", en *Storia d'Italia Einaudi*, I, *I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 602-676.

-----, *Il formaggio e i vermi*, Torino 1976

-----, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989

GIORDANO L., *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell'epistolario di Gregorio Magno*, Bari 1997

GODDING R., *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990 (OGM, complementi / 1)

-----, "Les Dialogues... de Grégoire le Grand. A propos d'un livre récent", en *Analecta Bollandiana*, 106, 1988, pp. 201-229

GRUZINSKI S. , SALLMANN J.M., "Une source d'ethnohistoire: les Vies de 'Venérables' dans l'Italie méridionale et le Mexique baroques", en *Melanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age – Temps modernes*, 88, 1976, pp. 789-822

HALLINGER K., "Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt", en *Commentationes in Regulam S. Benedicti* (a cura di B. Steidle), Roma 1957 (Studia anselmiana, 42), pp. 231-319.

HEINZELMANN M., "Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles", en *Hagiographie, cultures et sociétés*, op.cit., pp. 235-259

-----, "Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes", Turnhout 1979 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental*, 33)

HERNANN-MASCARD N., "Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit", Paris 1975 (*Société d'histoire du droit, Collection d'histoire institutionnelle et sociale*, 6)

HETTINGER A., "Katholiken und Donatiste. Die Afrikanische Kirche im Spiegel der Briefe Gregors des Grossen", en *Annuario Historiae Conciliorum*, 24 (1992), pp. 35-77

HOFER G., " 'Victrix ratio' – 'Vera Philosophia'. La 'rationalitas' nei contenuti e nelle strutture argomentative di Gregorio Magno", en *Studi Medievali*, 3ª serie, 37, 1996, pp. 625-670.

JASCHE D.U., "Kolumban von Luxeuil und sein Wirken in Alemannischen Raum", en *Monchtum, Episkopat und Adel.*, pp. 77-130.

JENAL G., *Italia ascética atque monastica. Die Asketen-und Monchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Longobarden (ca 150 / 250-604)*, 2 voll., Stuttgart 1995.

JOANNOU P.P., *Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de s. Auxence par Michel Psellos*, Wiesbaden 1971.

JOBBÉ-DUVAL E., *Les morts malfaisants. 'Larvae, lémoires', d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris 1924

JUDIC B., "Grégoire le Grand, un maître de la parole", en *La parole du prédicateur Ve-XVe siècle* (a cura di R.M. DESSI e M. LAWERS), Nice 1997 (Collection du Centre d'Etudes Médiévales de Nice, 1), pp. 49-107

-----, *Introduction a Grégoire le Grand, Règle pastorale*, I, Paris 1992 (SC, 381), pp. 15-102.

-----, *Totius Europae speculator. La fondation d'une cultura européenne et la construction d'une auctoritas: la postérité de Grégoire le Grand dans le Haut Moyen Age latin*, thèse, Lille III 1999.

KESSLER S.C., *Gregor der Grosse als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien*, Innsbruck – Wien 1995.

KOLAKIWSKI L., “Diavolo”, en *Enciclopedia Einaudi*, IV, Torino 1978, pp. 703-725.

KONERMANN E., “Curatores”, en Pauly-Wissowa, *Real Encyclopiidie der classischen Altertumswissenschaft*, IV/2, Stuttgart 1901.

KRAUTHEIMER R., *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (Secc. IV-IX)*, 1, Città del Vaticano 1937 (Monumenti di antichità cristiana, 2ª. Ser., II)

-----, *Roma. Profilo di una città*, 312-1308, Roma 1981: tit. Orig. *Rome. Profile of a City, 312-1308*, Princeton, N.Y 1980

KRUSCH B., “Praefatio a Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius Libri II”, en *Ionas Bobiensis, Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, pp XII, 1-144

KUNZLE P., PERI V., RUYSSCHAERT J., *Indici agiografici dell'opera di Pio Franchi de' Cavalieri pubblicata in Studi e testi*, Città del Vaticano 1964 (*Studi e Testi*, 223)

KURZ L., *Gregors der Grossen Lehre von den Engeln*, Diss. Pontificia Università Gregoriana, Rottenburg 1938.

LACARRIERE J., *Les hommes libres de Dieu*, Grenoble 1961

LANZONI F., *Le diocesi d'Italia*, Città del Vaticano 1927

-----, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (Anno 604)*, Faenza 1927 (*Studi e Testi*, 35).

LAPORTE J., *Saint Benoît et le paganisme*, Abbaye Saint-Wandrille 1963 (pro manuscripto).

LE GOFF J., “Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: San Marcello di parigi e il drago”, en *Ids., Tempo della Chiesa*, PP. 209-255.

-----, “Cultura ecclesiastica e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia”, en *Agiografia altomedioevale*, pp. 215-226; tit. Orig.: “Culture

Clericale e traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, en *Annales E.S.C.*, 22, 1967, PP. 780-791.

-----, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982; tit. orig., *La naissance du Purgatoire*, Paris 1982.

-----, “I sogni nella cultura e nella psicologia collettiva dell’Occidente Medievale”, en ID., *Tempo della Chiesa*, pp. 279-286

-----, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977

-----, “Vita et pre-exemplum dans le 2e. Livre des Dialogues de Grégoire le Grand”, en *Hagiographie, cultures et sociétés*, pp. 105-117.

LECLERQ J., *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age*, Roma 1963 (*Studia Anselmiana*, 51).

LEYSER C., *Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000

LIMONE O., “La tradizione manoscritta della ‘Vita Gregorii Magni’ di Paolo Diacono (B.H.L. 3639). Censimento dei testimoni”, en *Studi medievali* 29, 1988, pp. 888-953

-----, “La vita di Gregorio Magno dell’Anonimo di Whitby”, en *Studi Medievali*, 3°. Ser., 19, 1978, pp. 37-67

LITTLE L.K., “Calvin’s Appreciation of Gregory the Great”, en *Harvard Theological Review* 56, 1963, pp. 145-157.

LIZZI R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l’Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como 1989

LLEWELLYN P.A.B., “The Roman Church in the Seventh Century: the Legacy of Fregory I”, en *Journal of Ecclesiastical History*, 25, 1974, PP. 363-380.

-----, *Rome in the Dark Ages*, London 1971

LOTTER F., *Severinus von Norikum, Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von Spitiantiken zu mittelalterlichen Denk und Lebensformen*, Stuttgart, 1976

LUBAC H. De, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 voll., Paris 1959-61 (Teologie, 41-42); trad. Italiana *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma 1972

MC CULLOH J.H., "The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great: a Lexicographical Study", en *Traditio* 32, 1976, pp. 145-184

MAHLER M., "Évocations bibliques et hagiographiques dans la Vie de Saint-Benoît par saint Grégoire", en *Revue Bénédictine* 83, 1973, pp. 398-429

MANGENOT E., ORTOLAN T., "Démon" en *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV/I, Paris 1908, coll. 321-409.

MANSELLI R., "L'escatologia di Gregorio Magno", *Ricerche di storia religiosa*, 1, 1954, pp. 72-83; también en ID., *Scritti sul Medioevo*, Roma 1994, pp. 81-96

-----, "L'escatologismo di Gregorio Magno", en *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Longobardi*, Spoleto 27-30 sett. 1951, Spoleto 1952, pp. 383-387.

-----, "Gregorio Magno e la Bibbia", en *La Bibbia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1963 (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 10), pp. 67-101, discussione, pp. 281-293.

-----, La "*Lectura super Apocalipsim*" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale", Roma, 1955, *Studi Storici* 19-21.

MARAZZI F., "*I Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae*" nel Lazio (secoli IV-X). *Struttura amministrativa e prassi gestionale*, Roma 1968.

-----, "Roma in transizione o Roma tardoantica? Spunti di riflessione su un problema di 'quasi long-durée'", en *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. Barone, L. Capo, S. Gasparri; Roma 2000, pp. 317-354.

MARKUS R.A., "The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence", en *Journal of Ecclesiastical History*, 14, 1963, pp. 16-30

-----, "The Eclipse of a neo-Platonic Theme. Augustine and Gregory the Great on Visions and Prophecies", en *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London 1981, pp. 204-211

-----, *Gregorio Magno e il suo mondo*, Milano 1991 (Cultura e storia, 21); Tit. Orig.: *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997

-----, "History, Prophecy and Inspiration", en ID., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, pp. 187-196

MARROU H.I., "Autour de la bibliotheque de pape Agapet", en *Mélanges d'Archeologie et d'Histoire*, 48, 1931, pp. 124-169

MARTELLO F., *Le Omelie su Ezechiele di Gregorio Magno. Composizione, pubblico, interpretazione*, Tesi di laurea, Università Roma Tre, Facolta di Lettere e Filosofia, 2001-2002

MARTINDALE J.R., *The Prosopography of the Late Roman Empire*, vol.III, A-B, A.D. 527-641, Cambridge 1992

MASSONEAU E., *La magie dans l'Antiquité romaine*, Paris 1934

MEIER C.A., *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zurich 1949

MEYVAERT P., "The Date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and of I Kings", en *Sacris Erudiri* 23, 1979, pp. 194-216.

-----, "The Enigma of Gregory the Great'Dialogues. Commentaries on the Canticle of Canticles and of I Kings", en *Sacris Erudiri* 23, 1979, pp. 194-216

-----, "The Registrum of Gregory the Great and Bede", en *Revue bénédictine*, 80, 1970, pp. 162-166.

-----, "Uncovering a lost work of Gregory the Great: fragments of the early commentary on Job", en *Traditio* 50, 1990, pp. 55-74

MOHLO M., "La notion de populaire en liteérature dans le domaine espagnol", en *Mélanges de la Casa de Vélasquez* 10, 1974, pp. 601-616.

MOHRMANN C., "Les éléments vulgaires du latin des chrétiens", en *Vigilae christianae* 2, 1948, pp. 89-101, 163-184.

-----, "Episcopos-Speculator", en *Études sur le latin des chrétiens*, IV, pp. 231-252

-----, *Études sur le latin des Chrétiens*, 4 voll., Roma 1962-1977, Storia e letteratura, raccolta di studi e testi, 65, 87, 103 y 143

-----, "Les formes du latin dit 'vulgaire'. Essai de chronologie et de systématisation de l'époque augustéenne aux langues romanes", en *Actes du premier congrès de la Fédération internationale des Associations d'Études classiques*, Paris 1951, pp. 207-220.

-----, "Le latin commun et le latin des Chrétiens", en *Vigiliae christianae*, 1, 1947, pp. 1-12.

-----, "Le problème de la continuité de la langue littéraire", en *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*, Spoleto 1962, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 9, pp. 329-349, discussione, pp. 371-375.

-----, "Transformations linguistiques et evolution sociale et spirituelle", en *Vigiliae christianae*, 1, 1947, pp. 186-190

NOBLE T.F.X., "The intelectual cultura of the early medieval papacy", en *Roma nell'alto Medioevo*, pp. 179-213, discussione, pp. 215-217.

NORBERG D., "Le développement du latin en Italie de Saint Grégoire le Grand à Paul Diacre", en *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Spoleto 1958, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 5, pp. 485-503, discussione, pp. 519-537

-----, *In Registrum Gregorii Magni Studia critica*, 2 voll., Uppsala 1937-1939, Uppsala Universitets Arsskrift, 1937, 4; 1939, 7.

-----, "Qui a composé les lettres de s. Grégoire le Grand?", en *Studi medievali*, 3 ser., 21, 1980, pp. 1-17.

ORSELLI A.M., *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna 1965, Università degli studi di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, Studi e ricerche, n.s., 12.

ORTALLI G., "Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo", en *La cultura*, 11, 1973, pp. 257-311.

PANI ERMINE L., "Testimonianze archeologiche di monasteri a Roma nell' alto Medioevo", en *Archivio della Società romana di storia patria*, 104, 1981, pp. 28-45.

PARONETTO V., "I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno, en *Atti del 6to. Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo*, Milano 21-25 ott. 1978, Spoleto 1980, pp. 559-570.

PASCHOUD F., *Roma aeterna. Etudes sur Le patriotisme romain et l'époque des grandes invasions*, Roma 1967, Bibliotheca Helvetica Romana, 7

PATLAJEAN E., "Agiografia bizantina e storia sociale", en *Agiografia altomedioevale*, pp. 191-213; tit. orig. "A Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale", en *Annales E.S.C.*, 22, 1967, pp. 780-791.

PELLEGRINI P., "L'ordo clericorum in Gregorio Magno: identità, rappresentazione, storia", en *Annali di studi religiosi*, 4, 2003, 505-557.

PENCO G., "La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli", en *Studia monástica* 4, 1962, pp. 257-281.

-----, "Le figure bibliche del 'Vir Dei' nell'agiografia monástica", en *Benedictina*, 15, 1968, pp. 1-13.

-----, *Storia del monachesimo in Italia. I. Dalle origine alla fine del Medioevo*, Roma 1961 (Tempi e figure, 2. Ser., 31); 2 ed. *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983 (Complementi alla storia della Chiesa..., 98), PP. 85-98.

PETERSEN I.M., *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984 (Studies and texts, 69).

-----, "Did Gregory the Great know Greek?", en *The Orthodox Churches and the West*, Oxford 1976 (Studies in Church History, 13), pp. 121-134.

PETRUCCI A., "L'onciale romana. Origini, sviluppo e diffusione di una stitizzazione grafica altomedievale", en *Studi medievali*, 3ª ser., 12, 1971, pp. 75-134 (pp. 75-80: il códice n. 504 di Troyes; pp. 85-101: Manoscritti "gregoriani" e "onciale romana").

PEYER H.C., *Cittá e santi patroni nell'Italia medievale*, Firenze 1998; tit. orig. *Stadt und Stadtpatron im mittlelalterlichen Italien*, Zürich 1955.

PICARD J.C., *Evêques, saints et cites en Italie et en Gaule. Études d'archeologie d'histoire*, Rome 1988 (Collection de l'Ecole francaise de Rome, 242).

-----, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et cultes des évêques dans l'Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988 (Bibliothèque des Écoles francaises d'Athènes et de Rome, 268).

PICARD M., *Le monde du science*, Paris 1954.

PIETRI C., *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme Antique*, 3 voll., Rome 1997 (Collection de l'École française de Rome, 234).

-----, "Concordia apostolorum et renovatio urbis (culte des martyrs et propagande pontificale)", en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1961, pp. 275-322

-----, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma 1976 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 114).

-----, "Régions ecclésiastiques et paroisses romaines", en *Actes du XIe Congrès d'archéologie chrétienne*, Lione 1986, Roma 1989 (Collection de l'École française de Rome, 123), II, pp. 1035-1067.

-----, "Le sénat, le peuple chrétien et les partis du cirque à Rome sous le pape Symmaque (498-514)", en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 78, 1966, pp. 123-139.

PONTONI A., *Introduzione agli studi di Paolo Diacono*, Napoli 1946.

POUCHELLE M.C., "Représentations du corp dans la 'Legende dorée'", en *Ethnologie française*, n.s. VI, ¾, 1976, pp. 293-308.

PRETE S., "Paolino", en *Bibliotheca Sanctorum*, X, Roma, 1968, coll. 156-162

PRICOCO S., *Monaci, filosofi e santi*, Soveria Mannelli 1992 (Armarium, biblioteca di storia e cultura religiosa, 1).

-----, "Le rinnovate proposte di F. Clark sull'atetesi dei Dialogi di Gregorio Magno", en *Rivista di storia del cristianesimo*, 1, 2004, PP. 149-174.

Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, 2: Prosopographie de l'Italie chrétienne (316-604), 2 voll., a cura di C. Pietri e L. Pietri, Rome 1999-2000

PUGLISI O., "Aspetti della trasmissione della proprietà fondiaria in Sicilia. La massa ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno", en *Società romana e impero tardoantico* (a cura di A. Giardina), III: Le merci, gli insediamenti, Roma-Bari 1986, pp. 521-529.

REBILLARD E., *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe. et Ve. Siècles dans l'Occident latin*, Rome 1994 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et Rome, 283).

RECCHIA V., *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1987 (Verba seniorum, 8).

-----, *Gregorio Magno. Papa ed esegeta bíblico*, Bari 1996 (Quaderni di "Invigilata lucernis", 4/1996

-----, *Introduzione a Gregorio Magno, Lettere / Registrum epistolarum*, I, pp. 7-88

-----, "La memoria di Agostino nella esegesi bíblica di Gregorio Magno", en ID., *Gregorio Magno. Papa ed esegeta bíblico*, pp. 317-353; originariamente en *Augustinianum*, 25, 1985, PP. 405-434.

-----, "I moduli espressivi dell'esperienza contemplativa nelle Omelie su Ezechiele di Gregorio Magno: schemi tropi ritmi", en ID., *Gregorio Magno. Papa ed esegeta bíblico*, pp. 531-568; originariamente en *Vetera Christianorum* 29, 1992, pp. 75-112

-----, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)*, Bari 1975 (Quaderni di Vetera christianorum, 8).

-----, "La visione di s. Benedetto e la 'compositio' del secondo libro dei Dialoghi di Gregorio Magno", en ID. *Gregorio Magno. Papa ed esegeta bíblico*, pp. 45-64; originariamente en *Revue Bénédictine* 82, 1972, pp. 140-155

REYDELLET M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Seville*, Rome 1981.

RICCI C., *Mysterium dispensationis. Trace di una teología della storia in Gregorio Magno*, Roma 2002 (Studia Anselmiana, 135).

-----, "La profezia in Gregorio Magno", en *Augustinianum* 43, 2003, pp. 125-200

RICHARDS J., *Il console di Dio. La vita e i tempi di Gregorio Magno*, Firenze 1984; tit. Orig. *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980

RICHÉ P., "Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age", en *Le christianisme populaire. Le dossier de l'histoire* (a cura di B. Plongeron e R. Pannet), parís 1976, pp. 78-104.

-----, *Educazione e cultura nell'Occidente barbarico dal sesto all'ottavo secolo*, Roma 1966; tit. Orig. *Éducation et cultura dans l'Occident Barbare, VIe.-VIIIe. Siècles*, Paris 1962 (Patristica Sorbonensia, 4).

ROSSI A., *Le teste dei poveri*, Bari 1971

RUGGINI L., *Economia e società nell' "Italia annonaria". Rapporti fra agricoltura e commercio dal V al VI secolo d.C.*, Bari 1952, 1ª. Ed. Milano 1961

SALMON P., "Le texte de Job utilisé par s. Grégoire dans les Moralia", en *Miscellanea Biblica et Orientalia R.P.A., Miller oblata*, Roma 1951 (Studia Anselmiana, 27-28), PP. 187-194

SCHMITT J.Cl., "Religion populaire et cultura folklorique", en *Annales E.S.C.*, 31, 1976, pp. 941-953; trad. Italiana "Religione popolare e cultura folklórica", en *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 6, 11, 1977, pp. 9-27.

SIMON M., BENOIT A., *Le Judaisme et le Christianisme Antique d'Antiochus Epiphane a Constantin*, Paris 1968 (Nouvelle Clio, 10); trad. Italiana *Giudaismo e cristianesimo*, Bari, 1978

SMALLEY B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972

SOTINE C., *Rhétorique de la faute et pastorale de la réconciliation dans la "lettre apologétique contre Jean de Ravenne". Un texte inédit de la fin du VIe. Siècle*, Roma 1994 (Collection de l'Ecole française de Rome, 185)

Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura, 12 voll., sotto la direzione di J.M. Mayeur et al, edizione italiana, a cura di G. Alberigo, Roma 1995-2003; tit. Orig., *Histoire du Christianisme des origins a nos jours*, 13 voll., Paris, 1990-2001.

STRAW C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley - Los Angeles - London 1988

TABACCO G., "La storia política e sociale", en *Storia d'Italia*, Einaudi, II, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, 1, Torino 1974, pp. 3-427

TATEO F., "La struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno", en *Vetera Christianorum*, 2, 1965, PP. 101-127

THACKER A., "Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth centuries", en *Early Medieval Europe*, 7, 1998, 59-84

URSO C., *Storia, società ed economia in Sardegna. La testimonianza di Gregorio Magno*, Catania 1997

VAN GENNER A., *Les rites de passage*, Paris 1909, 1969

VAN UYTFANGHE M., "Les avatars contemporains de l' 'hagiologie'. A propos d'un ouvrage récent sur saint Séverin du Norique", en *Francia*, 5, 1977, pp. 639-671.

-----, "La Bible dans la 'Vie de Saint Séverin' d'Eugippius. Quelques typologies bibliques dans un document historique", en *Latomus* 33, 1974, pp. 324-352

VAUCHEZ A., "Conclusion", en *La religión popular en Languedoc du XIIIe siècle a la moitié du XIVe siècle*, Toulouse 1976 (Cahiers de Fanjeaux, 11, pp. 429-444

-----, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des École française d'Athènes et de Rome, 241), trad. Italiana *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989.

-----, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna 2000; tit. orig., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir sur naturel au Moyen Age*, Paris 1999.

VERA D., "Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità", en *Società romana e impero tardoantico* (a cura di A. Giardina), I, Istituzioni, ceti, economie, Roma-Bari 1986, pp. 430-447

VITALE BROVARONE A., "La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno: problemi storico-letterari", en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, II, *Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 108, 1974, pp. 95-173

-----, "Forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno: prospettive di struttura", en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, II, *Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 109, 1975, pp. 117-185.

VOGÜE A. de, "Benoît, modèle de vie spirituelle d'après le deuxième livre des Dialogues de saint Grégoire", en *Collectanea Cisterciensia*, 3, 1976, pp. 147-157; trad. Italiana "Benedetto, modelo di vita spirituale nel II libro dei Dialoghi di san Gregorio", en *Ora et labora*, 31, 1976, pp. 62-72.

-----, "Un cinquantenaire: l'édition de Dialogues de Saint Grégoire par Umberto Moricca", en *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano*, 86, 1976-77 (1979), pp. 183-216.

-----, "Grégoire le Grand et ses 'Dialogues' d'après deux ouvrages récents", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83, 1988, pp. 281-348.

-----, *Introduction a Grégoire le Grand. Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, I, pp. 17-137.

-----, "La mention de la Regula monachorum à la fin de la Vie de Benoît (Gregoire, Dial. II, 36). Sa fonction littéraire et spirituelle", en *Regulae Benedicti Studia*, 5, 1976, pp. 289-298.

-----, "La Règle du Maître et les Dialogues de saint Grégoire", en *Revue d'histoire Ecclésiastique*, 61, 1966, pp. 44-76; en ID., *Le Maître, Eugippe et saint Benoît. Recueil d'articles*, Hildesheim 1984 (*Regulae Benedicti Studia Supplementa*, 17).

-----, *Saint Benoît. Sa vie et sa Règle. Études chisies*, Bellefontaine, 1984, (Vie monastique, 17).

WASSELYNCK R., "Les compilations des Moralia in Job du VIIe au XIIe siècle", en *Recherche de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, pp. 5-32

-----, "Les Moralia in Job dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, pp. 5-31.

-----, "La présense des Moralia des Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XIIe siècle", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 35, 1968, pp. 197-240, 36 (1969), pp. 31-45.

WERKMÜLLER D., "Recinzioni, confini e Segni terminali", en *Simboli e simboligia nell'alto Medioevo*, Spoleto 1976 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 23), pp. 641-659, discussione pp. 661-678.

WHAATLEY G., "The Uses of Hagiography. The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages", en *Viator* 15, 1984, pp. 25-63

WICKERSHEIMER E., "Les écrits médicaux attribués a Saint Luc", en *Mélanges Alexandre Koyré*, 1, 1964, pp. 613-618.

-----, *Les manuscrits de médecine du Haut Moyen Age dans les bibliothèques de France*, Paris 1966.

WOLPERS T., *Die Englische Heiligen Legenden des Mittelalters*, Tübingen 1964

WOOD I.N., *Gregory of Tours*, Bangor 1994

-----, "The misión of Augustine of Canterbury to the English", en *Speculum* 69, 1994, pp. 1-17

WÜNSCHER-BECCHI E., "Le memorie di s. Gregorio Magno nella sua casa del Monte Celio", en *Dissertazioni della Pont. Accademia romana di archeologia*, 2ª ser., 8, 1903, pp. 417-450

ZURUTUZA H., "Los hombres de Iglesia en la Umbria tardoantigua. La *discretio* como criterio de ordenamiento de la comunidad monástica", pp. 905-914, en *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X)*, Atti del XV Congresso internazionale di studio sull'alto Medioevo, II, Spoleto 23-28 ottobre 2000, Spoleto 2001.

ZURUTUZA H., BOTALLA H., "La cultura des *Regulae* dans les monastères bénédictins", pp. 105-122, en *Le scritture dai monasteri* (a cura di Flavia De Rubeis – Walter Pohl), Atti del II Seminario Internazionale di studio "I monasteri nell'alto Medioevo, 9-10 Maggio 2002, Roma 2003

-----, "La diocesi di Ravenna al tempo di Gregorio Magno: il vescovo Marinianus", pp. 1151-1159, en *Ravenna. Da capitale imperiale a capitale esarcale*, Atti del XVII Congresso internazionale di studio sull'alto Medioevo (Ravenna 6-12 giugno 2004), Spoleto 2005

-----, "La situación de la diócesis de Spoleto en los inicios del Ducado", pp. 1673-1683, en *I Longobardi dei Ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso internazionale di studio sull'alto Medioevo (Spoleto 20-23 ottobre 2002, Benevento 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003.