

SUMARIO

ARTÍCULOS

El caballero y sus demonios: combates infernales en los libros de caballerías <i>Fernando Carmona Fernández</i>	9
Del diablo-rey al diablo-truhán. Itinerario del pacto diabólico en los mundos posibles de la España medieval <i>Aldo Ruffinatto</i>	35
Recursos épicos en la caracterización de los demonios en la literatura anglosajona <i>Juan Camilo Conde Silvestre</i>	53
Ángeles, demonios y anticristos entre los monoteísmos semitas <i>Juan Pedro Monferrer Sala</i>	87
Milagros y conventos en la Andalucía medieval <i>José María Miura Andrades</i>	113
Los demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas <i>Vitalino Valcárcel</i>	133
Angéologie et démonologie à Byzance: Formulations théologiques et représentations populaires <i>Astérios Argyriou</i>	157
El lenguaje de lo sobrenatural <i>Beatriz Sanz Alonso</i>	185
Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval <i>M^a. Dolores Barral Rivadulla</i>	211
Donde no hay nadie no hay diablo <i>Roberto Ruiz Capellán</i>	237
ACTIVIDADES DEL CEMYR.....	277
Sumarios de los Cuadernos del CEMYR publicados (del núm. 1 de 1993 al núm. 10 de 2002).....	279

EL CABALLERO Y SUS DEMONIOS: COMBATES INFERNALES EN LOS LIBROS DE CABALLERÍAS

Fernando Carmona Fernández
Universidad de Murcia

RESUMEN

La selección de unos pasajes representativos de la narrativa francesa y del *Amadís de Gaula*, dentro de la hispánica, ubicados en los siglos XII y XIII, permite considerar la significación y transformación literaria del combate caballeresco con seres infernales. Si la identificación del *enemigo* con lo *demoníaco* que aparece en los cantares de gesta es clara y unívoca respondiendo al espíritu de cruzada cristiano, al pasar a la narrativa artúrica lo sobrenatural gana en ambigüedad por la mezcla de elementos célticos y cristianos (María de Francia); es lo que facilitará la capacidad de sugerencia y representación de la realidad política y social en el pasaje considerado del *Yvain* de Chrétien de Troyes. El proceso de cristianización cultural hará que el caballero combata con seres demoníacos de una identidad más definida en las narraciones del siglo XIII (*L'Âtre Perilleux*, *La Queste del Saint Graal*, *Amadís de Gaula*).

PALABRAS CLAVE: *demonio* con referencia a *Chanson de Roland*, María de Francia, *Ivain* de Chrétien de Troyes, *L'Âtre Perilleux*, *La Queste del Saint Graal*, *Amadís de Gaula*, *Don Quijote*.

ABSTRACT

The selection of some representative passages of the French narrative and of *Amadís de Gaula*, within Hispanic studies, located in the 12th and 13th centuries, allows us to consider the signification and literary transformation of the knightly battle against infernal beings. If the identification of the enemy with the devil that appears in the *chansons de geste* is clear and univocal and answers to the Christian crusade spirit, on turning to the Arthurian narrative the supernatural gains ambiguity due to the mixture of Celtic and Christian elements (*Marie de France*); it is what will facilitate the capacity of suggestion and representation of the political and social reality in the passage of *Yvain* by *Chrétien de Troyes*. The process of cultural christianisation will make the knight fight against demoniac beings with a clearer defined identity in the narrations of the 13th century (*L'Âtre Perilleux*, *La Queste del Saint Graal*, *Amadís de Gaula*).

KEY WORDS: devil with reference to the *Chanson de Roland*, *Marie de France*, *Ivain* by Chrétien de Troyes, *L'Âtre Perilleux*, *La Queste del Saint Graal*, *Amadís de Gaula*, *Don Quijote*.



Aquello que se dice de san Agustín sobre el tema del tiempo —si no le preguntaban sabía lo que era pero si le obligaban a decir lo que era no lo sabía— ocurre también sobre el demonio. Todos hablan sobre él, pero nadie dice quién es. Es un ser engañosamente proteiforme que nos deja con las manos vacías cuando creemos que estamos a punto de cogerlo¹. Si hay un tiempo en el que parece hacerse presente y actuar es en la Edad Media; y quizá sea ésta la razón de encontrarnos aquí presentes estudiosos de esta época.

Los teólogos medievales, la mayor autoridad de aquel tiempo sobre esta materia, no nos dan la respuesta que podríamos esperar. El tema del demonio lleva al problema del Mal pero, teniendo en cuenta que Dios es el principio del Bien y de todo lo que existe y que hay que esquivar cualquier suerte de dualismo, no queda más remedio que quitarle entidad al diablo; en consecuencia, en la ortodoxia cristiana y como manifestación del Mal, el demonio se diluye y pierde entidad. Para Juan Escoto Erígena, en el siglo IX, el cosmos es manifestación de Dios: *teofanía*. El mal queda reducido a un estado de enajenación y de privación de Dios; y el infierno es una metáfora de esta carencia. Todo volverá finalmente hacia Dios, incluyendo al diablo que, purgado de su falta, retornará a la Divinidad. El demonio es reducido a privación del *ser* y una concepción del mal que carece de entidad ontológica se extiende entre los teólogos de los siglos XII y XIII². Para Tomás de Aquino, en la segunda mitad de este último siglo, el mal no tiene esencia y sólo puede existir en algo bueno. Es ausencia, privación o desviación hacia la nada. El diablo no puede ser una entidad independiente de Dios, por tanto es originaria y básicamente buena a pesar de su perversión. Todo es resultado de la voluntad de Dios, excepto los actos morales de los seres con libre albedrío, ángeles y hombres. De esta forma, atribuyendo el mal a un acto de libertad, por una parte afirma el libre albedrío y, por otra, absuelve a Dios de la responsabilidad del pecado³. El demonio, pues, nos lleva al

¹ F. FLORES ARROYUELO ha destacado su «polimorfismo» y la variedad de nombres que recibe como la de clasificaciones (1985: 15-54).

² Anteriormente, Gregorio Magno, en el siglo VI, negando la existencia del mal, incompatible con la procedencia divina de todo lo creado, llegaba a la inexistencia del diablo. San Anselmo identifica el *mal* con la *nada*; es decir, es negación del bien. Convierte el diablo en la explicación de la existencia del mal moral que arranca de la existencia de la libertad del ángel caído y de la del ser humano para rechazar la voluntad divina. Para Abelardo, principios del XII, el diablo representa la voluntad hacia el mal.

³ El mal moral, el pecado, no es atribuible a Dios porque es una opción libre. El pecado sólo pueden llevarlo a cabo los seres racionales y libres, es decir, ángeles y seres humanos. El pecado y el mal se reducen a opción moral de la voluntad, en cuanto que la libertad permite optar por un bien menor. La filosofía escolástica repite hasta nuestros días que Dios no quiere el pecado y el mal *per se* ni *per accidens* aunque lo *permita*. «In hoc autem consistit ratio mali, ut, scilicet, aliquid deficiat a bono. Unde non est contra providentiam Dei, quod malorum existentiam permittat. Deus vero, mala permitiendo, non ea intendit, nec vult per se, sed per accidens, immo vero, nec permittit nisi *intuitu boni*» (L. SALCEDO-J. ITURRIOZ, 1957: 603). Para un resumen del problema teológico del demonio, cf. J.B. RUSSELL, 1995: 101-142 y 177-233; también, J.-Ch. PAYEN, 1968: 55-93. Este debate teológico sobre el mal cubre la época de los pasajes de literatura caballeresca que vamos a



tema del mal y éste al de la libertad humana. El debate, en fin, filosófico y teológico que va a protagonizar el pensamiento del Occidente cristiano hasta el siglo XVIII.

Si pasamos a la literatura homilética, a los sermonarios, libros de ejemplos, milagros y *misterios*, cuentos, vidas de santos, etc., en fin, en el ámbito popular, el diablo se materializa. Encuentra su espacio en el teatro y el folclore. El demonio inaprensible al pensamiento, más popular que intelectual, se convierte en un personaje cotidiano o en un ser monstruoso y extraordinario con el que es difícil no tropezar en alguna de sus variadas transformaciones, formas y tamaños. La rica e inagotable variedad de monstruos medievales son representaciones demoníacas: desde dragones y gigantes a fantasmas y seres diminutos, pasando por mezclas monstruosas de hombre y animal, sin olvidar la consideración de las divinidades paganas como encarnaciones diabólicas (C. Kappler, 1986). El diablo capitanea a los que cambian de forma como hombres-lobo, vampiros o brujas. El dualismo que rehúyen los teólogos parece triunfar en los relatos de carácter popular y folclórico.

Honorio de Autun, hacia el año 1100, escribe su *Elucidarium*, una especie de manual enciclopédico que tendrá pervivencia en la enseñanza escolar durante la Edad Media y será traducido a todas las lenguas vulgares de la cristiandad. Honorio, resumiendo la visión cósmica medieval, la explica por los cuatro elementos y ubica el infierno en medio de la tierra, envuelta gran parte de ella por el agua. Y encima de ambas, el aire poblado de demonios y convertido en un espacio de denso tráfico de espíritus; lugar de convergencia de diablos y de ángeles. Unos se desplazan desde arriba, la sede celestial, lugar de la luz divina; otros desde abajo, del centro de la tierra, de las tinieblas del infierno. Lo *alto* refiere a lo celeste, elevado y noble, frente a lo *bajo*, inferior y demoníaco⁴. El dualismo que niegan los teólogos parece representar la geografía del imaginario medieval.

La cercanía y contigüidad con el *más allá* se hace constante y presente. Hay agujeros, cavernas que nos pueden llevar al infierno siendo los volcanes «pozos» que le sirven de respiraderos; y nuestros caballeros sufren la penosa prueba de pasar sobre ríos que proceden del Infierno; o, simplemente, un misterioso bosque puede ponerlos en contacto con lo sobrenatural.

Los cantares de gesta expresan la señalada contigüidad con el cielo y el infierno. En la *Chanson de Roland*, que suele datarse hacia la misma fecha que el

considerar. No es extraño el carácter feudal de la teología como de la literatura; y que se mantenga la idea de *rescate* (Cristo), que compite con la de *sacrificio* (J.B. RUSSELL, 1995: 117), ofrecido por Dios a Lucifer para liberar a la humanidad; y que así como Cristo restaura el honor de Dios liberando a la humanidad del vasallaje al Diablo, el caballero resuelva la crisis de fidelidad debida al legítimo señor y el pecado sea concebido como un acto de rebeldía y traición. «La Croix — escribe J.-Ch. PAYEN — établit un nouvel ordre des choses, dont on peut dire qu'il est fondé sur une sorte de fidélité quasi féodale» (1968: 58).

⁴ «Halt sunt li pui et li val tenebrus», escribe el autor de la *Chanson de Roland*; la primera y última palabra —*halt* y *tenebrus*— expresan esta dicotomía espacial, cósmica y psicológica. El *alto-bajo* con el *aquí* y el *allá* completa el espacio en cruz que caracteriza el imaginario medieval, cf. F. CARMONA, 2001: 28-33.

Elucidarium, Carlomagno, cabeza de la Cristiandad, es el que tiene el contacto más fluido con los ángeles: recibe en sueños la visita de uno que le comunica la traición de Ganelón (vv. 836-8); cuando duerme agotado por el combate, el ángel san Gabriel vela su sueño a su cabecera (vv. 2.525-8); cuando flaquea en el duro combate con el emir Baligant, el ángel Gabriel se coloca a su lado y lo interpela («Reis Magnes, que fais tu?», v. 3611), lo que dará la energía suficiente al emperador para acabar con su enemigo. El cantar acabará con el anuncio del ángel de la nueva tarea encomendada al defensor de la Cristiandad (vv. 3.993-4.001). San Gabriel, san Miguel y Querubín (vv. 2.393-6) bajarán también del cielo para llevarse el alma de Roldán. Paralelamente, Marsil entrega su alma a los demonios cuando conoce la derrota de Baligant (vv. 3.646-7) y los diablos se llevan el alma del sarraceno Climborín (v. 1.510).

Seres demoníacos se hacen presentes en Roncesvalles. Entre los doce pares sarracenos, está Chernubles de Munigre que procede de un lugar tenebroso en el que hasta las piedras son negras, ni llueve ni luce el sol y nada florece. Añade el *Cantar* que, según algunos, es «donde los diablos mean»⁵. El sarraceno *Abisme*, cuyo nombre tiene la sugerencia infernal, «tan negro como la pez derretida» (v. 1.635), el más ateo y, a la vez hereje, su estandarte lleva el dragón infernal y su escudo procede de un diablo (v. 1.663). De forma similar, la espada de Roldán procede del cielo, enviada por medio de un ángel (vv. 2.316-20)⁶.

Los cantares de gesta muestran la presencia de ángeles y demonios en movimiento bajando del cielo o subiendo del infierno, pero no intervienen directamente como guerreros; sin embargo, los paganos tienen el aspecto que señala su linaje infernal. Así, Marganices manda un ejército de Etiopía, «tierra maldita» donde «la gente negra [...] tiene grande las narices y anchas las orejas» (vv. 1.916-19). Personajes infernales y monstruosos encontraremos en otros cantares de gesta pero no verdaderos demonios⁷. Los guerreros de los cantares de gesta no luchan contra demonios como tales sino contra enemigos calificados de infernales. Se puede observar un deslizamiento del adjetivo *averse* al sustantivo *averser*⁸. El *demonio* se identifica,

⁵ «Diables i meignent»: «donde los diablos habitan» (BÉDIER), o «mean» (RIQUER). M. de RIQUER opta por esta traducción observando que *meignent* puede proceder de *mingunt* (1983: 137, nota 983; las referencias a los versos que estoy haciendo son a esta edición de M. de RIQUER).

⁶ La forma de transmisión de los objetos acentúa el paralelismo de los pasajes: el sarraceno Abismo recibe su escudo del emir Galafe a quien se lo había entregado un diablo en Val Metas (vv. 1.660-4); por su parte, Roldán recibe la espada enviada por Dios a Carlomagno por medio de un ángel cuando estaba en los Valles de Moriana (vv. 2.318-20). Obsérvese también la similitud de los lugares de recepción: el emir y el emperador cristiano reciben las armas en un *valle*. Carlomagno dará muerte a los sarracenos en «Val Tenebrus» (v. 2.461).

⁷ A este tipo de descripciones pertenece Margot de Boidant de la *Bataille de Aleschans*, o la hueste de seres cornudos y armados como villanos que manda el sarraceno Isembart en *Les Narbonnais*, o el retrato de Agolaffre en *Fierabras*, o Corsolt en *Le Couronnement de Louis*, etc. Cfr. G. ASHBY, 1979: 16-21.

⁸ Se utiliza como adjetivo con el sustantivo *gent. gent averse* (vv. 2630, 2922, 3295). Tiene un valor sustantivo, en este último verso, cuando Baligant designa a su ejército como «La meie gent

pues, con el *enemigo*; incluso cualquier guerrero cristiano por su fuerza extraordinaria o su comportamiento inusual, como Guillermo o Rainouart, puede ser designado como *diablo* o, su equivalente, *malfe*⁹.

En la segunda mitad del siglo XII, la expansión de la materia de Bretaña hace más ambiguo el tratamiento de lo sobrenatural y maravilloso. Por otra parte, con la literatura bretona el *más allá* se *horizontaliza*; es decir, el caballero en el recorrido de su *aventura*, pasando simplemente un vado o introduciéndose en un bosque, puede pasar al Otro Mundo. Los *lais* de María de Francia ofrecen los primeros y más significativos ejemplos. En *Yonec*, la joven malcasada con un viejo y celoso marido lamenta su suerte y añora la época en la que «los caballeros encontraban doncellas a su gusto, agradables y hermosas; las damas encontraban amantes, bellos y cortesés, nobles y valientes»¹⁰. De pronto, un gran pájaro entra por la ventana y se convierte en un noble caballero que le declara su amor. Ella, a la vez que se siente deslumbrada por su belleza, teme encontrarse ante una aparición demoníaca. La duda queda despejada ante la inmediata profesión de fe del caballero y la solicitud en tomar la comunión administrada por el capellán. Desgraciadamente los enamorados serán víctimas de su misma felicidad. La alegría de la dama enamorada transforma su rostro y el marido celoso la hace espiar y hará colocar afilados espetones de hierro en la ventana que atravesarán mortalmente al caballero-pájaro. Éste se marcha y ella sigue el reguero de sangre. Llega a una colina y, por una oscura caverna, accede al Otro Mundo de donde procede el caballero. Encuentra un hermoso prado y una rica, bella y desierta ciudad. En la sala principal del castillo yace moribundo el caballero.

María de Francia presenta un relato protagonizado por lo maravilloso bretón aunque para su aceptación en un medio cristiano haga comulgar al caballero-pájaro. Éste no es ni ángel ni demonio sino el habitante de un *más allá* cercano y humanizado¹¹. En otro *lai*, el de *Lanval*, el caballero de este nombre, triste y desengañado

avere». Pasa a designar el demonio el término *averser* en los vv. 1.510 y 2.543. Cf. BÉDIER, 1968: 338. En *Charroi de Nîmes*, *aversier* se impone como término para designar al diablo, cf. Ch. BRUCKER, 1979: 59, nota 12.

⁹ Ch. BRUCKER, 1979: 43; éste señala la diferenciación entre *malfe* y *diable* en el *Voyage de saint Brendan*. Mientras los calificados con el primer término no pasan de malos espíritus, los segundos refieren a seres infernales; los primeros hacen sufrir los tormentos físicos, los segundos se limitan a los morales (Id.: 44-5).

¹⁰ A.M. HOLZBACHER, ed., 1992, vv. 95-98; trad. C. ALVAR, 1994: 108.

¹¹ Su carácter sobrenatural no sólo queda señalado por su metamorfosis voluntaria sino también por su capacidad para predecir el futuro —la muerte de ellos y la venganza que llevará a cabo su hijo— y la entrega de objetos mágicos: el anillo que sume en el olvido al marido y la espada de la venganza. Al final del *lai* el encuentro con el más allá se hace aún más cristiano y cercano. Acceden al castillo sin pasar por una cueva; simplemente se pierden en el viaje y la tumba del caballero se encuentra en la abadía que forma parte del castillo al que fortuitamente han llegado. Una *humanización* paródica y cristianizada de este relato, con un desenlace más jocoso que trágico, aparece en el cuento segundo de la cuarta jornada del *Decamerón*: fray Alberto, fraile cínico y lujurioso, convence a la ingenua, beata y presumida doña Lissetta de que el ángel Gabriel, prendado de su

por la ingratitud del rey, se aleja de la corte y descansa en un prado, junto a un río¹². Aparecen dos doncellas que lo llevan a su señora, un hada de extraordinaria belleza que le ofrece su amor. La tristeza inicial de Lanval se transforma en felicidad no sólo por su amor sino también por el *don* concedido por el hada de tener todo lo que desee; pero, como el *lai* anterior, la ruptura del tabú del mantenimiento del secreto amoroso está a punto de abocar también al desenlace desgraciado¹³. Los relatos de María sirven de muestra de la ambigüedad en la que se va a mover la literatura caballesca ya que, a pesar de su cristianización, no logra olvidar los elementos de la tradición pagana y céltica¹⁴.

Chrétien de Troyes, en la segunda mitad del XII, crea y da forma al modelo narrativo de la literatura caballesca que va a perdurar hasta la época de Cervantes. La ambigüedad ontológica y moral respecto a lo sobrenatural señalada en los *lais* de María de Francia aparece también en los relatos de Chrétien. *Yvain o El caballero del león* es una de las narraciones mejor acabadas y más representativas del autor. Las aventuras y combates de los caballeros se gradúan en creciente dificultad: combate contra un temible caballero, después con varios, seguidamente con un gigante para acabar venciendo a un gigante y finalizar enfrentándose a fuerzas sobrenaturales.

belleza, desea tener relaciones con ella. En esta ocasión, obviamente no por la ventana sino por la puerta aparecerá nuestro lúbrico y *emplumado* fraile. Cf. F. CARMONA, 2000: 155.

¹² *Prado y río*, como en el *lai* anterior, marcan el acceso al Más Allá.

¹³ Sobre la importancia del secreto amoroso en los *lais* de María de Francia y su influencia en el *Decamerón*, cf. F. CARMONA: 1999. El relato finaliza con la partida de los enamorados a la isla de Avalón. Las hadas no parecen necesitar la garantía de lo sobrenatural cristiano del *lai* de *Yonec*. Sobre los *caballeros hechizados*, cf. I. de Riquer, 1988.

¹⁴ No hay que olvidar el proceso de *demonización*, exclusión o racionalización al que se somete cualquier elemento sobrenatural en la literatura de los siglos XII y XIII. «Será un rasgo constante de la literatura medieval —señala D. POIRION— la búsqueda y presentación de las criaturas monstruosas imaginadas por otras culturas como formas diabólicas» (1982: 10). Por una parte, lo monstruoso y grotesco se demoniza; por otra, las hadas, ya en María de Francia, no son designadas como tales sino como «damas» o «doncellas», y con Chrétien de Troyes se humanizan aunque conserven algunos de sus poderes originarios. A finales del XIII, el hada de *Lanval* es la Castellana de Vergy en la obra de este título. En este siglo, la Iglesia difunde la devoción a la Virgen, hada protectora por antonomasia, abocando al estado de bruja a cualquier mujer con poderes sobrenaturales. A partir del siglo XIV es cuando quedó establecida la pareja Satán-bruja (C. KAPPLER, 1979: 280), teniendo su apogeo la hechicería satánica de 1400 a 1700 (J. B. RUSSEL, 1995: 336). E. LE ROY LADURIE señala que hay que esperar al siglo XVI para la caza de brujas. «Hacia 1300, nada sale a la luz todavía en este orden de ideas: las hogueras están reservadas para los cátaros» (1981: 554). Para la diabolización de lo sobrenatural habrá que esperar a finales de la Edad Media. En la comarca pirenaica estudiada por este autor, los demonios habitan la geografía cercana: «los demonios montan guardia en las montañas, y sobre todo en los pasos de los puertos, que son la zona fronteriza y satánica por excelencia». Esta presencia de lo sobrenatural y la incredulidad que sienten respecto al infierno (Id.: 576) hacen pensar que, a principios del XIV, en esta región perdura un sentido de lo sobrenatural cercano a la tradición céltica y bretona de la ficción literaria de los siglos anteriores. Es entrado el siglo XIV cuando aparece por primera vez el *Sabbat* en los procesos de Carcassonne y Toulouse (J. CARO BAROJA, 1966: 115).

Siguiendo este esquema, el caballero Yvain, tras vencer al gigante Harpín de la Montaña, va a tener su peor aventura en el castillo de este nombre: el de *Pesme Aventure*.

Yvain, acompañado de su león y de una doncella que le ha pedido que sostenga su causa, se encontró con el señalado castillo. Como empezaba a anochecer, decidieron alojarse allí. Por las callejuelas que conducen a la fortaleza sólo escuchan palabras de mal augurio y el rechazo de los habitantes a darles albergue:

Mal veigniez, sire, mal veigniez!
Cist ostex vos fu anseigniez
Por mal et por honte andurer:
Ce porroit uns abes jurer! [...]
Hu! hu! Maleüreus, ou vas?
S'onques en ta vie trovas
Qui te feïst honte ne let,
La ou tu vas t'an iert tant fet
Que ja par toi n'iert reconté¹⁵.

[–]Mal venido, señor, mal venido seáis! Este albergue os fue indicado para padecer desgracia y vergüenza: hasta un abad podría jurarlo. [...]

–¡Uh! ¡Uh! ¿Adónde vas, desgraciado? Si alguna vez en toda tu vida encontraste quien te avergonzara y humillara, allá donde vas lo experimentarás de tal suerte que ni podrás contarlo luego¹⁶.

Una dama de edad explicará cortésmente al caballero el motivo del comportamiento de los lugareños y el portero de la fortaleza le anima a entrar irónicamente indicándole que en mala hora lo hace porque difícilmente volverá a salir. La aventura como tal empieza cuando en un jardín y rodeadas de estacas puntiagudas encuentra a unas trescientas doncellas trabajando:

De fil d'or et de soie ovroient
Chascune au mialz qu'ele savoit;
Mes tel povreté i avoit
Que desliees et desceintes
En i ot de povreté meintes;
Et as memeles et as codes
Estoient lor cotes derotes,
Et les chemises as cos sales.
Les cos gresles et les vis pales
De fain et de meseise avoient (vv. 5.198-5.208).

¹⁵ D. POIRION, ed., 1994: vv. 5.117-20 y 5.133-7. En adelante, cito directamente por esta edición.

¹⁶ La traducción de todos los textos del pasaje corresponden a la trad. de I. de RIQUER, 1988: 116-126.



[Tejían con hilos de seda y de oro y lo hacía cada una lo mejor que sabía; pero era tal su pobreza que muchas iban desceñidas, sin cintas para abrocharse, con los corpiños desgarrados por los pechos y por los codos y las camisas con el cuello sucio. Debido al hambre y a la miseria tenían los cuellos delgados y pálido el rostro].

Sintiéndose observadas por Yvain, rompen en lágrimas. El portero se niega a darle explicación alguna sobre la situación de las jóvenes. Cuando finalmente encuentra la entrada de aquella empalizada, una de ellas contará la historia que les ha llevado a tan triste y lamentable estado:

Mes totevoie ensi avint
Que mes sire an cest chastel vint
Ou il a .ii. filz de deable;
Ne nel tenez vos mie a fable,
Que de fame et de netun furent.
Et cil dui combatre se durent
Au roi, don dolors fu trop granz,
Qu'il n'avoit pas .xviii. anz;
Si le poissent tot porfandre
Ausi com .i. aignelet tandre.
Et li rois, qui grant peor ot,
S'an delivra si con il pot;
Si jura qu'il anvioeroit,
Chascun an, tant con vis seroit,
Ceanz de ses puceles trante;
Si fust quites par ceste rante;
Et devisié fu a jurer
Et cist treüz devoit durer
Tant con li dui maufé durroient;
Et a ce jor que il seroient
Conquis et vaincu an bataille,
Quites seroit de ceste taille
Et nos seriens delivrees,
Qui a honte somes livrees
Et a dolor et a meseise;
Jamés n'avrons rien qui nos pleise (vv. 5.271-5.296).

[Sucedió que mi señor llegó a este castillo en el que viven dos hijos del diablo, y no lo toméis como una fábula, pues proceden de una mujer y de un diablo. Los dos debían combatir contra el rey: muy doloroso fue, pues el rey aún no tenía dieciocho años y podían descuartizarlo como si fuera un tierno corderillo. El rey, que tenía mucho miedo, se salvó lo mejor que pudo prometiendo que cada año, mientras viviese, enviaría al castillo a treinta de sus doncellas; y con esta renta quedó libre. Fue establecido, con juramento, que este tributo debía durar tanto como vivieran los diablos, y que el día que fueran vencidos en combate quedaría exento de este hábito y nosotras, que hemos sido entregadas a la vergüenza, al dolor y a la miseria seríamos libres. Pero ya nunca más tendremos nada que nos dé placer].



Tras explicar el origen de su desgracia, la joven describe la explotación laboral a que son sometidas:

Tozjorz dras de soie tistrons,
Ne ja n'en serons mialz vestues;
Tozjorz serons povres et nues,
Et tozjorz fain et soif avrons;
Ja tant chevir ne nos savrons
Que mialz en aiens a mangier.
Del pain avons a grant dongier,
Au main petit et au soir mains,
Que ja de l'uevre de noz mains
N'avra chascune por son vivre
Que .iiii. deniers de la livre;
Et de ce ne poons nos pas
Assez avoir viande et dras,
Car qui gaaigne la semaine
.XX. solz n'est mie fors de painne.
Mes bien sachiez vos a estros
Que il n'i a celi de nos
Qui ne gaaint .v. solz ou plus.
De ce seroit riches uns dus!
Et nos somes ci an poverte,
S'est riches de nostre desserte
Cil por cui nos nos traveillons (vv. 5.300-5.321).

[Siempre tejeremos telas de seda y nunca iremos mejor vestidas. Siempre seremos pobres y estaremos desnudas, siempre padeceremos hambre y sed y nunca ganaremos lo suficiente para poder comer algo más. Escaso es el pan que tenemos, por las mañanas poco, por la noche menos, porque del trabajo de nuestras manos no recibe cada una para vivir más que cuatro dineros de libra, y con tan poco no podemos tener suficiente alimento y vestidos, porque ganando veinte sueldos a la semana no se libra uno de la miseria. Sin embargo, os aseguro que no hay ninguna de nosotras que no gane veinte sueldos o más. ¡Con esto se enriquecería un duque! y nosotras estamos aquí miserablemente, mientras se hace rico con nuestra pobreza aquel para quien trabajamos].

La aventura que deberá realizar nuestro caballero es evidente; tendrá que vencer a los diablos y salvar a las doncellas. Pero antes, en su recorrido por el castillo entra en un vergel en donde encuentra a una doncella de extraordinaria belleza leyendo un *roman* a su padre, señor del castillo, y a su madre que la escuchan con devoción. Al día siguiente, Yvain se levantó pronto. Asistió en una capilla a la misa del Espíritu Santo y se dispuso a salir; pero el señor del castillo le dice que tiene que someterse antes a la *costumbre* de combatir con los dos demonios y aceptar la mano de la doncella, su hija. Nuestro caballero no está dispuesto a aceptar esto último con el consiguiente enfado de su huésped, pero inevitablemente tendrá que combatir:



Atant vienent, hideus et noir,
 Amedui li fil d'un netun.
 N'i a nul d'aus .ii. qui n'ait un
 Baston cornu de cornelier
 Qu'il orent fez aparellier
 De cuivre et puis lier d'archal.
 Des les espales contreveal
 Furent armé jusqu'aus genolz,
 Mes les chiés orent et les volz
 Desarmez et les james nues,
 Qui n'estoient mie menues.
 Et ensi armé com il vindrent,
 Escuz reonz sor lor chiés tindrent,
 Forz et legiers por escremir (vv. 5.515-5.527).

[Entonces llegaron los dos hijos del diablo, horribles y negros. Los dos llevaban una maza de madera de cornejo que habían guarnecido de cobre y rodeado de alambre. Llevaban armadura desde los hombros hasta las rodillas pero en la cabeza y en el rostro no llevaban defensa alguna y las piernas, que en modo alguno eran pequeñas, estaban desnudas. Así llegaron armados: sostenían sobre sus cabezas para defenderse un escudo redondo, fuerte y a la vez ligero].

Los hijos de *Neptuno* —así es designado el diablo— ponen la condición previa de encerrar al león para que no pueda ayudar al caballero. Afortunadamente, el animal conseguirá escapar y ayudar, en el momento oportuno, a su señor. Yvain cortó de un tajo la cabeza de uno de ellos. Del otro, dará cuenta el león que lo dejará a punto de morir. La alegría general estalla por la victoria de nuestro caballero. Logra eludir el último peligro: el matrimonio que quiere imponerle el señor del castillo con su hija. Finalmente, sale de la fortaleza con las cautivas liberadas:

Tantost messire Yvains s'an torne,
 Qui el chastel plus ne sejourne,
 Et s'en a avoec soi menees
 Les cheitives desprisonnees;
 Et li sires li a bailliees,
 Povres et mal apareilliees;
 Mes or sont riches, ce lor sanble.
 Fors del chastel totes ensamble,
 Devant lui, .ii. et .ii. s'an issent;
 Ne ne cuit pas qu'eles feissent
 Tel joie con eles li font
 A celui qui fist tot le mont,
 S'il fust venuz de ciel an terre (vv. 5773-5785).

[Inmediatamente mi señor Yvain se marchó; no permaneció más en el castillo, y se fue llevándose liberadas a las cautivas que el señor le entregó, pobres y andrajosas, pero que a él, ahora, le parecen ricas. Salen del castillo todas juntas, de dos en dos, delante de él y no creo que demostraran tanta alegría si el que creó el mundo hubiera descendido a la tierra].



El pasaje es representativo del arte de Chrétien en la habilidad de mezclar lo maravilloso bretón y lo maravilloso cristiano, de unir lo fantástico del castillo encantado con la evocación realista de la explotación laboral. Sabe mezclar el suspense inicial con los malos presagios y el humor con unos demonios presentados como villanos; sin olvidar el comportamiento del león, al principio temeroso ante los demonios y después decidiendo el combate con la mayor bravura.

A la variedad de tonos, se une la de espacios: pasamos del *prado* («prael», vv. 5.193, 5.243), en el que malviven las doncellas explotadas por su trabajo, al *vergel* («vergier», vv. 5.353, 5.363, 5.403) en el que se nos presenta una escena doméstica de familia, la del señor del castillo que escucha relatos caballerescos; y finalmente el espacio del combate de los demonios con sus mazas de madera de cornejo y desnudos de pies y cabeza con aire de villanos rufianes. J. Frappier, analizando este pasaje, ha señalado el protagonismo de un «fantástico social» (1969: 128) y la expresión en la ficción de la realidad social de la nueva explotación laboral de los talleres de tejedoras en la segunda mitad del XII¹⁷. Podríamos añadir que el problema político del paso del poder a los *villanos*, favorecido por la monarquía centralista capeta, es, para los narradores adscritos a las cortes señoriales, como Chrétien y Jean Renart, la gran amenaza de la sociedad feudal¹⁸. Los *demonios-villanos* del pasaje, que tienen bajo su poder a las *doncellas-obreras* y amenazan el poder feudal del señor del castillo, sólo serán vencidos por el caballero que lleva a cabo una función redentora social y también política. A lo *fantástico social* señalado por Frappier, habría que añadir lo *fantástico político*: por una parte, la descripción de las obreras del castillo y su lamento reproducen la explotación laboral de los primeros talleres de la industria de la seda en la Champaña de finales del siglo XII¹⁹; por otra parte, nuestro caballero combate con unos hijos de demonios que se presentan como *villanos* con su «baston cornu de cornelier» (v. 5.517); es decir, unas cachiporras provistas de cuernos. Los temibles demonios anunciados con malos presagios, como señala Frappier, se convierten en protagonistas de unas *justas plebeyas* (1969: 130). El caballero, en realidad, vence a unos villanos travestidos en formas demoníacas. Yvain, con su victoria, está resolviendo idealmente el conflicto político entre la nobleza y el poder emergente de los burgos apoyados por la monarquía centralista capeta. Nuestro caballero libera al señor del castillo sometido y amenazado por los *villanos-demonios*; es decir, nuestro protagonista libera a la nobleza feudal (señor del castillo y doncellas

¹⁷ «Le trait de génie de Chrétien —señala FRAPPIER— est d'avoir fixé un thème erratique, venu de l'*Autre Monde* des Celtes, dans la structure économique et sociale de son temps et dans la réalité d'une misère ouvrière» (1969: 123).

¹⁸ Cf. E. KÖHLER, 1990 y F. CARMONA, 1987.

¹⁹ La situación de indigencia y de explotación señalando que sus salarios de miseria están enriqueciendo a otros («Et nos somes ci an poverte, / S'est riches de nostre desserte / Cil por cui nos nos traveillons» vv. 5.319-5.321) anticipa la situación laboral de la primera revolución industrial del Manchester del siglo XVIII y las palabras citadas de la joven parecen anticipar el concepto de *plusvalía* marxista. En los *demonios-villanos* explotadores, podríamos ver la primera *satánización* del naciente capitalismo del XII.

obreras) de la amenaza que supone el poder político ascendente de los *villanos* de los burgos con su actividad comercial e industrial.

Chrétien, por una parte, encarna en la realidad histórica lo maravilloso bretón; también, por otra, cristianiza el *Más Allá* céltico. El paso al Otro Mundo es un elemento constante en la narrativa de Chrétien. En su primera novela lo lleva a cabo en el episodio también final de la *Joie de la Cort* y, en otra posterior, la de *Lancelot*, con el reino de Gorre. En el texto que comentamos conserva los rasgos célticos de los motivos de los malos augurios, del tributo de las doncellas y el de la *hospitalidad forzada*. A esta atmósfera de ultratumba céltica, se une el rito cristiano que enmarca el combate: ese día, al amanecer, nuestro caballero asiste a misa en honor del Espíritu Santo²⁰ y el pasaje se cierra con la analogía de la hazaña salvadora del caballero con la llevada a cabo por la Redención de Cristo²¹.

El pasaje del *roman* del *Caballero del León* es muy sugerente pero se mantiene en la imprecisión y a distancia de lo que podría entenderse por lo estrictamente demoníaco²².

Como en los *cantares de gesta*, los demonios siguen sin hacerse directamente presentes²³, pero al pasar al siglo XIII, teniendo en cuenta la acentuada cristianización que tiene lugar en estos años, quizá pueda ser más fácil encontrarlos. *L'Âtre Perilleux*, traducido como *El Cementerio Peligroso*, es un relato de mediados del XIII al que da título un episodio inicial que tiene lugar en un cementerio donde el caballero libera a una doncella dando muerte a un diablo.

²⁰ «Au main, quant Dex rot alumé,/Par le monde, son luminaire,/ Si matin com il le pot faire,/ Qui tot fet par comandemant,/ Se leva mout isnelemant/ Messire Yvains et sa pucele;/ S'oïrent a une chapele/ Messe qui mout tost lor fu dite/ En l'enor del Saint Esperite» (D. PORION, ed., vv. 5.450-5.468).

²¹ Las doncellas liberadas salen del castillo con una alegría como si hubiesen sido liberadas por Jesucristo: «Tel joie con eles li font/ A celui qui fist tot le mont,/ S'il fust venuz de ciel an terre» (vv. 5.783-5). La analogía se mantiene con el perdón que otorga a todos los habitantes del castillo (vv. 5.786-94).

²² El arte literario de Chrétien, distanciando irónicamente al narrador y utilizando el humor y la parodia, acentúa el efecto señalado: los terribles demonios armados de la forma pintoresca señalada; el comportamiento del león, temeroso al principio y tan arrojado al final que decide la victoria; la discusión doméstica del señor del castillo que no está dispuesto a dejar libre al caballero antes de que contraiga matrimonio con su hija; la atrevida ambigüedad de ésta en la solicitud con que lo atiende; el ambiguo comportamiento de nuestro protagonista que parece huir de la aventura que hace que reciba reproches del portero y del señor del castillo. En fin, una mezcla de registros y tonos, de suspense y misterio, de comedia y de gravedad dramática, que contribuye a la contradictoria y evanescente personalidad de los seres demoníacos.

²³ El mismo léxico utilizado por Chrétien que los designa por *maufé/maufez* contribuye a restarles identidad demoníaca: si bien son presentados como «deus filz de deable» (v. 5.273), al referirse a ellos, las doncellas cautivas los designan por «deus maufez» (vv. 5.289 y 5.333) y de la misma forma el narrador (v. 5.589). *Maufé* es utilizado anteriormente en sentido genérico de *espíritu* (v. 1.129) y con este término es designado también el enemigo de nuestro caballero en el combate anterior, el gigante Harpín de la Montaña (v. 4.173).



El relato se inicia, siguiendo el modelo tradicional del *roman*, con la llegada de una doncella a la corte del rey Arturo que le pide un *don en blanco*: ser la botellera real y estar bajo la protección del mejor de sus caballeros que será Gauvain. Apenas ha empezado la joven a servir la copa del rey, cuando un jinete irrumpe en la estancia, coloca en su montura a la joven y se la lleva lanzando un desafío a los asistentes. Gauvain decide esperar a acabar el banquete confiando poder alcanzar al secuestrador. Keu, como hacía en relatos de Chrétien, se adelanta en la persecución y es fácilmente vencido²⁴. Gauvain, que ha iniciado la persecución del raptor, se ve obligado a alojarse en un castillo porque anochece. Pero es demasiado tarde, el portero se niega a darle entrada ya que lo tiene prohibido desde que se pone el sol hasta el amanecer. Cerca hay una capilla; junto a ella deja pacer a su caballo y él se sienta sobre una tumba. Un joven jinete se acerca a toda prisa en dirección al castillo. Al ver a nuestro caballero, implora la protección divina como si acabase de ver al diablo. Gauvain lo tranquiliza identificándose. El joven le explica el motivo de su terror: está en el Cementerio Peligroso, lugar frecuentado por el demonio por las noches y, desde hace cien años, todo caballero que se ha albergado allí no ha sobrevivido al día siguiente. El joven le invita a subir por el foso la muralla donde le esperan sus criados. Pero nuestro caballero no está dispuesto a dejar su caballo abandonado por la noche.

No siguió mucho tiempo sentado en la tumba, ya que empezó la lápida a levantarse sola y dentro apareció una doncella de extraordinaria belleza que le explica el origen de su infernal prisión. Su padre, al quedar viudo, vuelve a contraer matrimonio; y la madrastra, envidiosa de la belleza de la joven, la embrujó haciéndola caer en la locura. Un día, errando por un camino, se encontró con *un diablo con semblanza de hombre* («un diable en sanlance d'ome», v. 1.202) que le promete la curación de su enfermedad a cambio de hacerla suya. Ella, deseosa de sanar, le promete someterse a su voluntad:

– [...] Et il mist painne a moi garir
 Ainc puis n'oi touce de ce mal.
 Il me monta sor son ceval,
 Si m'aporta de si que ci.
 Des ice tans que je vous di,
 Ai puis esté ensamble o lui.
 Moult ai vescu a grant anui;
 Car trestout son plaisir faisoie
 Cascune nuit, et si gisoie
 Cascun jor seule en cest tonbel;
 Et neporquant quanque m'ert bel,
 A son sens et a son pooir

²⁴ El caballero raptor confirma que conoce los fracasos anteriores refiriéndose a la mala fama de Keu: «De la vostre chevalerie/ N'est pas grans le los en ma terre» (B. WOLEDGE, ed., vv. 272-3).



Me faisoit il trestout avoir.
Tout m'aconplisçoit mes aviax
De beles robes, de joiax,
Et de viande a mon plaisir;
Mais je vausisse miex morir
Qu'estre soie, tant le haoie
Quant cascune nuit le veoie
Venir si lait et si hideus.
Por c'est ci l'Atres perilleus,
Que c'ert ci tos jors son hostel²⁵.

[-[...] Él puso todo su esfuerzo en curarme y no me volvió a aquejar aquel mal. Me montó sobre su caballo y me trajo hasta aquí. Desde ese tiempo del que os hablo hasta ahora, he estado con él. He vivido en gran pena, pues cada noche satisfacía todo su placer y cada día yacía sola en la tumba. Sin embargo, siempre que podía me daba todo cuanto deseaba. Se realizaban todos mis caprichos: hermosas ropas, joyas, comidas a mi gusto. Pero antes prefería morir que ser suya y mucho le odiaba cada noche cuando lo veía venir tan horrible y repugnante. Por esto se llama Cementerio Peligroso, pues siempre ha sido éste su hospedaje]²⁶.

La joven le pide que mate al demonio, ya que es la única forma de conseguir su libertad y que, cuando en el combate se sienta desfallecer, mire la cruz de la ermita, que le hará recobrar energías. En la lucha, nuestro caballero está a punto de desfallecer y retrocede. La joven le recuerda la fe en Dios y le señala el signo de la cruz²⁷. Con nuevo ímpetu, acomete al demonio, pero se agota en vano contra el infernal enemigo. Al verlo debilitado y herido, la doncella le recuerda por segunda vez la cruz. El caballero recupera su fuerza, tras mirar la figura sagrada, y le da tal golpe que lo pone de rodillas; raja el escudo con la espada, y lo hace retroceder hasta que cae en una tumba en donde le corta la cabeza. La doncella del miedo y el temor pasa a la alegría, exclamando: «Bien puedo decir a todo el mundo que éste es el Buen Caballero que siempre sabe ayudar a las doncellas en necesidad». Al amanecer la alegría se extenderá a todos los habitantes del castillo y de la comarca: «como devastaba el país, sintieron una gran alegría. Corre por doquier la noticia de que el diablo había sido destruido y todos supieron que el Cementerio había perdido su nombre».

²⁵ B. WOLEDGE, ed., 1936; vv. 1.212-1.233.

²⁶ Traducción de V. CIRLOT, 1984: 27-8.

²⁷ La interpelación de la joven recuerda la función del ángel Gabriel con Carlomagno cuando también flaquea en su duro combate con el emir Balibant señalado anteriormente; hay también un paralelismo casi textual entre el escudo de Abisme («pierres i ad, ametistes et topazes/esterminals e carbuncles...», vv. 1.661-2), el ser más demoníaco de la hueste sarracena del Cantar, y el yelmo del demonio del *Atre périlleux* («les bones pieres qui i sont/ esmeraudes, safir, topace», vv. 1.318-9) y de forma similar caen ante la violencia del golpe de la espada del guerrero y del caballero cristianos, respectivamente.



Hay unos rasgos generales del relato que recuerdan el anterior de Chrétien: los caballeros de ambos pasajes llegan al lugar de la aventura sobrenatural al anochecer y tienen problemas para albergarse. La función de la dama que advierte a Yvain, la encontramos en el joven que advierte el desenlace funesto de los que pasan la noche en el Cementerio. De forma semejante, el portero del castillo obliga a Gauvain a quedarse fuera abocándolo al enfrentamiento con el demonio; el del castillo de *Pesme Aventure* lo invitaba a pasar para obtener un resultado similar: la muerte previsible del caballero. La aventura tiene un sentido similar en ambos textos: las jóvenes son explotadas y vejadas por el demonio. El carácter social y colectivo del pasaje del XII ha sido sustituido por una esclavitud individual y de carácter sexual. En ambos pasajes, una joven explica el origen de su situación desgraciada a los caballeros a requerimiento de éstos. En los combates, nuestros caballeros necesitan una ayuda externa: el león para Yvain; la presencia de la cruz, para Gauvain²⁸. Ambos finalizan su combate cortando la cabeza de los demonios²⁹. Finalmente, en ambos textos no falta la alegría colectiva celebrando la victoria del caballero.

El motivo de la lucha del caballero con el demonio aparece más cristianizado en este último texto. El espacio céltico del castillo es sustituido por el cementerio cristiano con la capilla y su cruz. La ayuda del león pierde su posible carácter simbólico para referirnos directamente a la cruz cristiana; y ya no se enfrenta nuestro caballero con *maufés* o hijos del demonio sino directamente con éste. El «diable en sanlance d'ome» (v. 1202), como dice la joven que se le presentó por primera vez. Y como *diablo* será designado en toda la narración³⁰.

En la *Demanda del Santo Graal*, nuestro caballero, en este caso Galaz, se encuentra también en un marco similar: una tumba *endemoniada* en una abadía de la que sale una voz de tanta fuerza que hace perder el sentido a los que la escuchan. Le confirman que la voz procede del demonio y los frailes conducen al caballero al ábside. Uno de ellos le dice:

«Sire, veez vos cel grant arbre et cele tombe desoz?» —«Oil», fet il. — «Or vos dirai donc, fet li freres, que vos feroiz: alez a cele tombe la, et la levez, et je vos di que vos troveroiz desoz aucune grant merveille». A tant vet Galaad cele part et ot une voiz qui gita un cri si dolereus que ce fu merveille, et dist si haut que tuit le porent oïr: «He! Galaad, serjant Jhesucrist, n'aproche plus de moi, car tu me feroies ja remuer

²⁸ Si atendemos al *Bestiario* de Philippe de Thaon de la primera mitad del XII, se nos repite que el león significa y representa a Jesucristo. El hecho de que el león borre sus huellas representa que, de la misma manera que el demonio engañó al hombre, Dios engañó a su vez al demonio pues «si el demonio hubiese sabido que el hombre mortal era Dios no lo hubiese conducido hasta la crucifixión. [...] Y así entendemos por las huellas del león, que Dios quiso ocultarse para engañar al demonio» (I. MALAXECHEVARRÍA, ed., 1986: 25-6).

²⁹ «Et il li a tel cop doné/ Que la teste del bu li ret» (*Yvain*, vv. 5.659-60); «Puis le refiert tout a bandon,/ Si qu'il a la teste prise» (*L'Âtre*, vv. 1402-3).

³⁰ Como *diabls* o *deable* aparecerá en los siguientes versos: 796, 1.202, 1.265, 1.330, 1.373 y 1.441; excepcionalmente como *aversier* (v. 1.393).



de la ou j'ai tant esté». Et quant Galaad ot ce, si n'est point esbahiz, ainz vet a la tombe. Et quant il la volt prendre par le gros chief, si en voit issir une fumee et une flamme après, et en voit issir une figure la plus hisdeuse qui fust en semblance d'ome. Et il se seigne, car bien set que ce est li anemis. Et lors ot une voiz qui li dist: «Ha! Galaad, sainte chose, je te voi si avironné d'anges que mes pooirs ne puet durer encontre ta force: je te les le leu». Et quant il ot ce, si se seigne et mercie Nostre Seigneur. Si lieve la tombe contremont et voit desoz un cors gesir tot armé, et voit delez lui une espee et quan qu'il covient a home fere chevalier³¹.

[«Señor, ¿veis el gran árbol y la gran tumba que hay debajo?». «Sí», responde. «Pues os diré —continuó el fraile— lo que debéis hacer: id a la tumba, levantadla y debajo encontraréis alguna gran maravilla». Fue Galaz a aquel lugar y oyó una voz que lanzaba un grito tan doloroso que era cosa de maravillarse y que decía en voz tan alta que todos pudieron oír: «¡Ay!, Galaz, siervo de Jesucristo, no te acerques más a mí, pues harás que me vaya del lugar donde he estado tanto tiempo». Al oír esto Galaz, no se amedrenta, antes bien, se acerca más a la tumba. Cuando quiere cogerla por la gran losa, ve salir una humareda y una llama después y la figura más horrible que existió nunca con aspecto humano. Se persigna, pues sabe que se trata del Enemigo y oye entonces una voz que le dice: «¡Ay!, Galaz, santa criatura, te veo tan rodeado de ángeles que mi poder no durará contra tu fuerza: te dejo el lugar». Al oír esto, se persigna y da gracias a Nuestro Señor. Levanta la tumba y se ve dentro un cuerpo completamente armado y junto a él una espada y todo lo necesario para armar a un caballero].

El anciano que había llevado a esta aventura a Galaz explicará a continuación su «senefiance», de la que destaca tres elementos: la *tumba*, el *cuerpo* del caballero y la *voz*. La tumba *significa* los pecados del mundo y el cuerpo, el pueblo víctima del pecado: «Creyeron más al Enemigo que a Él, y libraron su carne a la muerte por consejo del diablo, que todos los días les cantaba al oído y se les había metido en el cuerpo». A estos tres elementos le da una significación histórica:

Or devons veoir coment ceste semblance et cele de lors s'entracordent. La tombe senefie la grant durté des Gyeus et li cors senefie aux et lor oirs qui tuit estoient mort par lor pechié mortel, dont il ne se pooient mie oster legierement. Et la voiz qui de la tombe isoit senefie la dolereuse parole qu'il distrent a Pilate le prevost: «Li sans de lui soit sor nos et sor nos enfanz!». Et por cele parole furent il honi et perdirent aux et quant qu'il avoient. Einsi poez vos veoir en ceste aventure la senefiance de la Passion Jhesucrist et la semblance de son avenement³².

[Debemos ver ahora cómo concuerdan el cuerpo con los sucesos de entonces: la tumba significa los grandes pecados de los judíos y el cuerpo son ellos y sus descendientes, que todos estaban muertos por su pecado mortal, del que no podían liberarse sin dificultad. La voz que salía de la tumba, son las dolorosas palabras que

³¹ A. PAUPHILET, ed., 1967: 36.

³² Íd., 39.

dijeron a Pilatos el magistrado: «¡Que su sangre sea derramada sobre nosotros y nuestros hijos!». Y por estas palabras fueron deshonrados y perdieron todo lo que tenían. Así podéis apreciar en esta aventura el significado de la Pasión de Jesucristo y la semejanza con su venida]³³.

Queda una última explicación: la función que desempeña nuestro caballero protagonista: es similar a la de Cristo, explica el anciano, ya que como el Padre envió a su Hijo para liberar a su pueblo, Galaad es designado para llevar a cabo las más graves aventuras: «Por quoi len doit vostre venue comparer pres a la venue Jhesucrist»³⁴, conclusión final de la explicación expresada en la última frase de la cita anterior³⁵.

Galaad es el caballero cristiano por excelencia. No necesita combatir con el demonio. Su sola presencia, por su fuerza espiritual, lo ahuyenta. A. Pauphilet ha señalado que esta obra «representa la eterna lucha de Dios y de Satán bajo diversas formas figuradas» (1968: 115); el diablo es, en este relato, una figura evanescente, que nos escamotea su presencia como en episodios anteriormente señalados. La forma misma como es designado en la aventura —*anemi*³⁶— nos deja en la imprecisión. Nuestro caballero no lucha contra una personificación precisa sino contra representaciones del mal. Galaad antes que un caballero es su arquetipo; es decir, queda abstraído en un juego de *significaciones* en el que finaliza el proceso de cristianización de la materia artúrica sometida al juego alegórico tan del gusto del siglo XIII: «comprender el universo como una alegoría de la Providencia, y por otra parte someterse fuertemente a la voluntad divina en la eterna lucha contra el Mal, fue en suma el programa de la vida cisterciense y es también el de la *Queste*», concluye en su monografía A. Pauphilet (1968: 193).

Si por una parte la *Demanda* nos lleva a la mística y a la espiritualidad cisterciense; por otra parte, nos recuerda la función mesiánica y redentora del héroe del Cantar de gesta. La *Queste* señala el arquetipo del caballero que es el mismo que el del cruzado: la lucha contra el Mal en cualquiera de sus manifestaciones³⁷. En este sentido, la lucha contra el demonio es la lucha arquetípica caballeresca tanto del pasado como de los que quedan por aparecer en la posteridad literaria³⁸.

³³ C. ALVAR, tr., 1980: 64-5 y 67-8.

³⁴ A. PAUPHILET, ed., 1967: 38, 20-1 (con esta última cifra indico las líneas y con la anterior la página de la edición señalada).

³⁵ «Ensi poez vos veoir en ceste aventure la senefiance de la Passion de Jhesucrist et la semblance de son avenement» (Íd.: 39, 19-20).

³⁶ Íd.: 36, 7 y 24. R. DESCHAUX señala que aunque aparezca una decena de veces el término *deable* en esta obra, *ennemi* impone su frecuencia en una proporción de siete a uno (1976: 54).

³⁷ Otras cinco veces más aparecerá el diablo en esta narración presentándose a otros caballeros —Mélyant, Perceval, Lancelot y Bohort— y tomará las formas más variadas: como un caballero, como un religioso caritativo y tres veces como mujer seductora, cf. R. DESCHAUX, 1976: 55-8.

³⁸ Un combate similar al de Galaad en la *Queste* tiene lugar entre Perceval y el Caballero del Dragón en *La Continuation de Perceval* de Gerbert de Montreuil (vv. 8926-10148). El enemigo de



Veamos otro ejemplo en el *Amadís de Gaula*. Nuestro caballero en cumplimiento del *don en blanco* concedido a un enano se ve arrastrado a la más peligrosa de sus aventuras. El enano aterrorizado se aleja del lugar:

El enano se fue su vía y Amadís descendió por las gradas, y fue adelante que ninguna cosa veía, y tanto fue por ellas ayuso que se falló en un llano; y era tan oscuro que no sabía dónde fuese, [...] y oyó una boz que dezía:

—Ay, Señor Dios, ¿hasta cuándo será esta grand cuita? ¡Ay, muerte, ónde tardas do serías tanto menester!

Amadís escuchó una pieça y no oyó más, y entró dentro por la cueva, su escudo al cuello, y el yelmo en la cabeça y la espada desnuda en la mano; y luego se halló en un fermoso palacio donde avía una lámpara que le alumbrava, y vio en una cama seis hombres armados que durmían y tenían cabe sí escudos y hachas; y él se llegó y tomó una de las hachas y pasó adelante y oyó más de cien bozes altas que dezían:

—Dios, Señor, embíanos la muerte, porque tan dolorosa cuita no suframos.

Él fue muy maravillado de las oír, y al ruido de las bozes despertaron los hombres que dormían, y dixo uno a otro:

—Levántate y toma el açote y haz callar aquella cativa gente que no nos dexan folgar en nuestro sueño.

—Esso haré yo de grado —dixo él—, y que lazeren el sueño de que me despertaron. Entonces se levantó muy presto, y tomando el açote vio ir delante sí a Amadís, de lo que muy maravillado fue en lo allí ver, y dixo:

—¿Quién va allá?

—Yo voy —dixo Amadís.

—¿Y quién sois? —dixo el hombre.

—Soy un cavallero estraño —dixo Amadís³⁹.

Amadís, tras vencer a los carceleros, entra en la celda de una de las cautivas que se lamenta desesperadamente «con una gruessa cadena a la garganta y los vestidos rotos por muchas partes, que las carnes se le parescían». Amadís hace que le rompan las cadenas, la cubre con un manto y la sacó de aquel lugar. La claridad que proporciona la luna llena y el aire limpio de la noche hacen que la cautiva vuelva a renacer. Al amanecer tiene lugar el combate con Arcaláus. Este, descubriendo que combate con un caballero de extraordinaria bravura, quiere conocer su identidad, a lo que responde: «-Mi muerte —dixo Amadís— está en la voluntad de Dios, a quien yo temo; y la tuya en la del diablo»⁴⁰. Amadís se identifica, pues, como campeón de las fuerzas del Bien frente a las del Mal. Cuando Arcaláus está a punto de ser vencido por nuestro caballero, recurre a un encantamiento que le hace perder el sentido y quedar como muerto. Mientras el malvado encantador marcha a la corte

Perceval lleva un escudo infernal con la cabeza de un dragón que arroja fuego contra el adversario pero, cuando la cruz del escudo de Perceval choca contra él, el diablo sale de la cabeza del dragón.

³⁹ J.M. CACHO BLECUA, ed., 1991: 428-9.

⁴⁰ Id.: 435.

del rey Lisuarte con el caballo y las armas de Amadís para proclamar su derrota y muerte, dos doncellas, por medio de un conjuro, logran devolver el sentido y la vida a Amadís. Nuestro caballero viste las armas de Arcaláus y con la ayuda de su mujer, que contrariamente a su marido es una dama piadosa, pone en libertad a todos los encarcelados:

que fueron ciento y quinze, y los treinta cavalleros; y todos ivan tras Amadís a salir a fuera de la cueva, diziendo:

—¡Ay, cavallero bienaventurado, que assí salió nuestro Salvador Jesu Christo de los infiernos cuando sacó sus servidores; Él te dé las gracias de la merced que nos hazes⁴¹.

El episodio acaba con una respuesta del enano que provoca la risa de todos los presentes. Amadís le recuerda que, aunque antes por miedo al lugar lo había liberado del cumplimiento del *don en blanco* por el que tiene que luchar con Arcaláus, está dispuesto a esperararlo si insiste en el cumplimiento del *don*:

—Señor —dixo él—, tan caro me cuesta éste, que a vos ni a otro ninguno nunca don pediere en quanto biva; y vayamos de aquí antes que el diablo acá la torne, que no me puedo sofrir sobre esta pierna de que stuve colgado, y las narizes llenas de la piedraçufre que debaxo me puso, que nunca he hecho sino esternudar y ahún otra cosa peor⁴².

La respuesta del enano es de una comicidad digna de Sancho Panza en la que se impone el sentido práctico del salir cuanto antes de aquel lugar. Pero el pasaje responde al momento en el que esta primera parte del *Amadís* se compuso⁴³: es decir, en la segunda mitad del XIII y dentro del proceso de cristianización señalado. La llegada al anochecer al lugar de la aventura, los malos augurios, puestos en esta ocasión en boca del enano⁴⁴, la espera forzada en el lugar, el lamento de la dueña y la explicación del origen que ocasiona su esclavitud como la descripción de su miserable condición⁴⁵, nos recuerda los elementos celtas del caballero artúrico. Por otra parte, el descenso y la entrada por la cueva, la «tenebregura espantosa» de la

⁴¹ Id.: 440.

⁴² Id.: 443.

⁴³ Los estudiosos están de acuerdo en datar el primer libro del *Amadís* en la segunda mitad del siglo XIII; J.B. AVALLE-ARCE, 1990: 101; J.M. CACHO BLECUA, 1979: 357-61. El primero señala que surge del arturismo que vive la España cristiana a partir del XIII y denomina esta novela como «roman de *Amadís de Gaula*» (1990: 35).

⁴⁴ «—Ay, señor —dixo el enano—, merced, que no ay cosa por que yo entrasse en lugar tan espantoso, y, por Dios, dexadme ir, que mi coraçón se me espanta mucho», J.M. CACHO BLECUA, ed.: 428.

⁴⁵ La dueña del *Amadís*, como las anteriores del *Âtre* y de *Yvain*, explica al caballero la razón de su encarcelamiento; el estado de «pobreza y baxo traer», es decir, *mal vestir*, de la dueña del *Amadís* recuerda la indigencia de las doncellas de la novela de Chrétien.



prisión⁴⁶ y la aclamación de los liberados a Amadís comparándole a Jesucristo que baja a los infiernos tras la Resurrección⁴⁷, nos ofrecen un Amadís que recuerda el proceso de cristianización del caballero que culmina en la *Queste*.

Nuestros caballeros, desde el siglo XII, como los guerreros de los *cantares de gesta*, adquieren su plena identidad en su función mesiánica; y su destino es la lucha y victoria contra el Mal. Sin embargo, difícilmente encontramos que luchen contra el mismo Demonio. La mentalidad medieval exige que el combate se establezca entre seres de la misma especie o condición: caballeros con caballeros, monarcas con monarcas, y los demonios lo harían con ángeles. Nuestros caballeros combaten con seres *demoníacos*, por su linaje, como los que se enfrentan con Yvain, o por la posesión demoníaca que sufren. El caballero no es Cristo, aunque desarrolle una tarea comparable, por lo que no puede vencer directamente al Diablo; esta tarea sólo compete al Redentor; lo que explicaría de alguna manera la ausencia de verdaderos demonios frente a nuestros caballeros⁴⁸. Los diablos desempeñan una función *socio-lógica* como *adversario* en los cantares de gesta o enemigo explotador en el relato señalado de Chrétien; es decir, el demonio no existe como realidad ontológica sino psicosocial. Es el caballero perverso que traiciona los valores feudales y cortesés o la seducción demoníaca a la que puede llevar la misma enajenación amorosa. El diablo sirve para representar las crisis interiores del espíritu y las perturbaciones sociales⁴⁹.

Se piensa en una Edad Media aterrorizada por la idea del Infierno y del Demonio; sin embargo, las narraciones ofrecen con frecuencia un diablo mons-

⁴⁶ «—Señor cavallero, ¿quién diremos que nos libró desta cruel cárcel y tenebregura espantosa?», id.: 441.

⁴⁷ J.M. CACHO, en su edición, en una nota a este pasaje dice: «Amadís ha estado semiamortecido, posteriormente ha resucitado, casi taumatúrgicamente, para después realizar este descenso que supone la salvación de numerosas personas. Se manifiesta el aspecto del Salvador casi sobrehumano que tiene como punto de referencia el descenso de Cristo a los Infiernos», id.: 441, nota 12.

⁴⁸ G. ASHBY, tras considerar los cantares de gesta, afirma: «Satan figure rarement dans les chansons de geste. Il s'agit de portraits hyperboliques, une accumulation de tous les traits négatifs et effrayants qu'on puisse imaginer chez le diable», 1979: 21. A una conclusión similar llega J.C. PAYEN sobre el *roman* artúrico: «tout se passe plutôt comme si les romanciers ne pensaient même plus au Diable et avaient fait le pas décisif qui consiste à penser le mal en fonction de la seule finitude humaine», 1979: 411.

⁴⁹ C. BRUCKER señala que el diablo evoca «los fantasmas diversos del espíritu humano» o sirve para manifestar «las tensiones de la sociedad», 1979: 39, nota 1 y 57. El diablo se vale de la tentación y de la seducción; de aquí su carácter proteico, o simplemente su *travestismo*, al presentarse con las apariencias más variadas: hereje, campesino, ángel, o monstruos de mil formas. Suele aprovechar aquellos momentos en que la voluntad suele estar debilitada: por la noche aprovechando la fatiga o el sueño, o la debilidad del enfermo (R. COLLIOT, 1979: 119-130). En las mujeres encuentra un fácil proselitismo —Eva en el Paraíso es la primera que cae en la tentación—; la debilidad de la voluntad femenina ante la seducción del Mal por la asociación mítica de *noche, luna, mujer (mentruación)* explica el *círculo lunar* propio de las brujas (J. CARO BAROJA, 1966: 24-7). El protagonismo no lo tiene el diablo sino la tentación que causa el pecado, de aquí el carácter moral e individualizado del infierno y del suplicio en la *Divina Comedia*.

truoso y grotesco, temible y cómico. Cuando es vencido por la Virgen y los santos cae en un ataque de rabia no exento de comicidad⁵⁰. En *Aucassin et Nicolette*, Aucassin reclama a Nicolette a su padre adoptivo; y ante la respuesta de que si la hace su amante está condenado al infierno, Aucassin afirma que frente al paraíso, lugar de curas viejos, mendigos, tullidos, pobres desharrapados y beatas prefiere el infierno:

Yo quiero ir al infierno, pues al infierno van los clérigos hermosos y los hermosos caballeros que han muerto en torneos y en ricas guerras y los buenos soldados y los hombres nobles. Con ellos quiero ir. Y allí van las bellas damas cortesas que tienen dos o tres amigos, además de sus maridos. Y allí van el oro y la plata, y los veros y los grises, y también los arpistas y juglares, y los reyes del siglo. Con ellos quiero ir, con tal de tener conmigo a Nicolette, mi dulce amiga⁵¹.

Para J. Frappier, este texto muestra «una indiscutible libertad de espíritu frente al Diablo» (1976: 136) y una especie de revancha a su utilización terrorífica. Los temibles diablos aparecen en la escena de los *misterios* como clowns que provocan la risa. Y contra este tipo de demonio se va a enfrentar el más famoso de los caballeros andantes: nuestro Don Quijote de la Mancha.

Andaba nuestro caballero considerando con su escudero la mala jugada que los encantadores le habían hecho, ya que los temibles gigantes y caballeros vencidos por Don Quijote difícilmente podrían encontrar y postrarse ante la bella Dulcinea al haber sido encantada, cuando toparon en su camino con una extraña carreta guiada por «un feo demonio». Llevaba a la Muerte, a Cupido, al Ángel, a la Reina, al Emperador y a un Caballero para representar el auto de *Las Cortes de la Muerte*. El valiente Don Quijote se puso delante de la carreta dispuesto a la aventura. El supuesto diablo respondió dándole a conocer que formaban una compañía de teatro que se dirigía al pueblo cercano y para ganar tiempo iban ya con los vestidos de la representación. Don Quijote que, según confiesa, en su mocedad tuvo gran afición a la «carátula» y a la «farándula» comprende juiciosamente las explicaciones del falso demonio:

—Por la fe de caballero andante —respondió don Quijote—, que, así como vi este carro, imaginé que alguna grande aventura se me ofrecía; y ahora digo que es menester tocar las apariencias con la mano para dar lugar al desengaño.

Desengaño y cordura que duraron poco tiempo al caballero:

Estando en estas pláticas, quiso la suerte que llegase uno de la compañía, que venía vestido de bojiganga, con muchos cascabeles, y en la punta de un palo traía tres vejigas de vaca hinchadas; el cual moharracho, llegándose a don Quijote, comenzó a esgrimir el palo y a sacudir el suelo con las vejigas, y a dar grandes saltos, sonando los cascabeles, cuya mala visión así alborotó a Rocinante.

⁵⁰ Al «*infierno cómico*», dedica con este epígrafe J. FRAPPIER una parte de su artículo (1976: 133-136).



Y he aquí al caballo que corre desbocado y da con su jinete en el suelo; y Sancho que desmonta de su rucio y acude en ayuda de su señor, momento que aprovecha «el demonio bailarador de las vejigas» para saltar sobre el asno y sacudiéndole con las vejigas le hace correr tras los de la carreta. Nuestro pobre Sancho, que por un lado ve correr a su rucio y por otra a su amo caído, vive por un momento la duda corneliana de qué deber atender primero; pero «como buen escudero y como buen criado, pudo más con él el amor de su señor que el cariño de su jumento». Sancho se acerca y, al ayudarle a subir a Rocinante, le dice:

—Señor, el Diablo se ha llevado al rucio.

—¿Qué diablo? —preguntó don Quijote.

—El de las vejigas —respondió Sancho.

—Pues yo le cobraré —replicó don Quijote—, si bien se encerrase con él en los más hondos y oscuros calabozos del infierno.

Nuestro encolerizado caballero, sin atender a las razones de Sancho de la inutilidad de la persecución ya que el asno ha sido abandonado y regresa, logra alcanzar a los cómicos que oyen los desaforados gritos del caballero, saltan todos de la carreta, se cargan de piedras y se disponen a recibirlo:

Don Quijote, que los vio puestos en tan gallardo escuadrón, los brazos levantados con ademán de despedir poderosamente las piedras, detuvo las riendas a Rocinante y púsose a pensar de qué modo los acometería con menos peligro de su persona. En esto que se detuvo, llegó Sancho, y, viéndole en talle de acometer al bien formado escuadrón, le dijo:

—Asaz de locura sería intentar tal empresa: [...] se ha de considerar que es más temeridad que valentía acometer un hombre solo a un ejército donde está la Muerte, y pelean en persona emperadores, y a quien ayudan los buenos y los malos ángeles; y si esta consideración no le mueve a estarse quedado, muévale saber de cierto que, entre todos los que allí están, aunque parecen reyes, príncipes y emperadores, no hay ningún caballero andante.

—Ahora sí —dijo don Quijote— has dado, Sancho, en el punto que puede y debe mudarme de mi ya determinado intento. Yo no puedo ni debo sacar la espada, como otras veces muchas te he dicho, contra quien no fuere armado caballero⁵².

Sancho, que en este pasaje da muestras de una inteligencia sorprendente para guiar a su señor siguiendo la lógica del comportamiento caballeresco, nos explica la ausencia de combates entre caballeros y verdaderos demonios, ya que como dice «no hay ningún caballero andante». El combate queda así frustrado como nuestro esfuerzo en buscar batallas con demonios. Este capítulo, en el que vertiginosamente el caballero y su escudero pasan de la realidad a la ficción, en el que don Quijote tan

⁵¹ M. ROQUES, ed., 1969: 6. Cito por V. CIRLOT, tr. 1983: 37-9.

⁵² Las citas del *Quijote* corresponden a F. SEVILLA ARROYO y A. REY HAZAS, eds., 1993: 640-3.

pronto salta de la cordura a la locura caballeresca, viendo ya demonios ya comediantes, y en el que Sancho une a su realismo la sensibilidad del más fiel de los vasallos y aconseja a su señor como acabado conocedor de las leyes de la caballería⁵³; en fin, este capítulo de la novela de Cervantes viene a ser una alegoría del tema que nos ocupa. Es decir, siempre nos quedamos con la duda de la genuina entidad infernal de los demonios que luchan con los caballeros.

Después de lo expuesto, quizá lo mejor sea acabar diciendo a ustedes lo que don Quijote dice a su escudero al final de este capítulo: «dejemos estas fantasmas y volvamos a buscar mejores y más calificadas aventuras».



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAR, C., tr., *María de Francia. Lais*, Madrid, 1994.
- tr., *Demanda del Santo Graal*, Madrid, 1980.
- ASHBY, G., «Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste», *Le Diable au Moyen Âge (Doctrine, Problèmes moraux, Représentations)*, *Senefiance*, 6, París, 1979, pp. 7-21.
- AVALLE-ARCE, J.B., *Amadis de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, México, 1990.
- BÉDIER, J., *La Chanson de Roland (commentaires)*, París, 1968 (reimpr.).
- BRUCKER, C., «Mentions et représentations du diable dans la littérature française, épique et romanesque du XII et du début du XIII siècle: quelques jalons pour une étude évolutive», *Le Diable au Moyen Âge (Doctrine, Problèmes moraux, Représentations)*, *Senefiance*, 6, París, 1979, pp. 37-69.
- CACHO BLECUA, J.M., *Amadis: heroísmo mítico cortesano*, Madrid, 1979 .
- ed., *Amadis de Gaula*, Madrid, 1991.
- CARMONA FERNÁNDEZ, F., «Largueza y honor en la narrativa de Jean Renart: historia, ideología y literatura» en *Homenaje al prof. Torres Fontes*, vol. 1, Murcia, 1987, pp. 245-254.
- «El secreto amoroso y la jornada cuarta del *Decamerón*», *Homenaje al Profesor Trigueros Cano*, Murcia, 2000, pp. 43-56.
- «El lai en los cuentos del *Decamerón*», *Crisol*, 4, París X-Nanterre, 2000, pp. 149-162.
- *La mentalidad literaria medieval. Siglos XII y XIII*, Murcia, 2001.
- CARO BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1966.
- CIRLOT, V., tr. *Aucassin et Nicolette. Aucassin y Nicolette. Chantefable del siglo XIII*, Barcelona, 1983.
- tr., *El Cementerio peligroso*, Madrid, 1984.
- COLLIOT, R., «Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses *Histoires*», *Le Diable au Moyen Âge (Doctrine, Problèmes moraux, Représentations)*, *Senefiance*, 6, París, 1979, pp. 117-131.
- DESCHAUX, R., «Le diable dans la *Queste del Saint Graal*: masques et méfaits», *Perspectives Médiévales*, 2, 1976, pp. 54-60.
- FLORES ARROYUELO, F., *El diablo en España*, Madrid, 1985.
- FRAPPIER, J., *Étude sur Yvain ou le Chevalier au lion de Chrétien de Troyes*, París, 1969.
- «Châtiments infernaux et peur du diable, d'après quelques textes du XIII et du XIV siècle», *Histoire, mythes et symboles. Études de littérature française*, Ginebra, 1976, pp. 129-136.

- HOLZBACHER, A.M., *María de Francia. Los Lais*, Barcelona, 1992.
- KAPPLER, C., *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, 1986.
- KÖHLER, E., *La aventura caballeresca. Ideal y realidad en la narrativa cortés*, Barcelona, 1990.
- LE ROY LADURIE, E., *Montaillou: aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, 1981.
- MALAXECHEVARRÍA, I., *Bestiario Medieval*, Madrid, 1986.
- PAUPHILET, A., ed., *La Queste del Saint Graal. Roman du XIII siècle*, París, 1967.
- *Études sur la Queste del Saint Graal attribué à Gautier Map*, París, 1968.
- PAYEN, J.C., *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Ginebra, 1967.
- «Pour en finir avec le diable médiéval ou pourquoi poètes et théologiens du Moyen-Âge ont-ils scrupule à croire au démon?», en *Le Diable au Moyen Âge (Doctrine, Problèmes moraux, Représentations)*, *Senefiance*, 6, París, 1979, pp. 401-425.
- POIRION, D., *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, París, 1982.
- ed., *Chrétien de Troyes. Oeuvres complètes*, París, 1994.
- RIQUER, I. de, «El caballero hechizado en los *lais* anónimos», en *Narrativa breve medieval románica*, Granada, 1988, pp. 45-61.
- tr., *Chrétien de Troyes. El Caballero del león*, Barcelona, 1988.
- RIQUER, M. de, ed., *Chanson de Roland. Cantar de Roldán y el Roncesvalles Navarro*, Barcelona, 1983.
- ROQUES, M., ed., *Aucassin et Nicolette. Chantefable du XIII siècle*, París, 1969.
- RUSSELL, J.B., *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, 1995.
- SALCEDO L. e ITURRIOZ, J., *Philosophiae Scholasticae Summa*, v. 1, Madrid, 1957.
- SEVILLA ARROYO, F. y REY HAZAS, A., eds., *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Alcalá de Henares, 1993.
- WOLEDGE, B., ed., *L'Âtre périlleux. Roman de la Table Ronde*, París, 1936.
- *Études sur La Queste del Saint Graal attribuée à Gautier Map*, París, 1968.



DEL DIABLO-REY AL DIABLO-TRUHÁN ITINERARIO DEL PACTO DIABÓLICO EN LOS MUNDOS POSIBLES DE LA ESPAÑA MEDIEVAL

Aldo Ruffinatto
Universidad de Estudios de Turín

RESUMEN

Trataremos aquí de rastrear sólo una de las huellas dejadas por el demonio y, más concretamente, aquella que, inspirándose en un texto griego del siglo VI redactado por un tal EutiQUIANO, discípulo de Teófilo, y pasando por la versión latina del mismo texto que en el siglo VIII realizó Pablo el Diácono de Nápoles y que se trasladó con pequeñas variantes a las distintas colecciones de milagros en lengua latina de los siglos sucesivos, llegó al mundo romance acercándose en un primer momento al dominio francés (Gautier de Coinci) y, pocos años después, al español (Gonzalo de Berceo) con distintas resonancias en momentos sucesivos hasta alcanzar el epígono cuatrocentista de Sánchez del Vercial (*Libro de los exemplos por ABC*).

PALABRAS CLAVE: Literatura española medieval, Berceo, demonios.

ABSTRACT

We shall trace in this pages just one of the paths followed by the Devil, namely the one that, borrowing inspiration from a Greek text worded by a EutiQUIANO, disciple of Teophilus (VI century), after being transmitted by the Latin version written by Paul the Deacon (VIII century) and then copied (following centuries), with few variants, into several Latin collections of miracles, finally made its arrival to the Romance world. It first touched the French dominion (Gautier de Coinci) and, a few years later, the Spanish one (Gonzalo de Berceo), where it successively found different echoes at different times before reaching its XV century epigone, the *Libro de los exemplos por ABC* by Sánchez del Vercial.

KEY WORDS: Medieval Spanish literature, Berceo, Devils.

Como se sabe, los textos literarios españoles de los siglos XIII y XIV están llenos de diablos: del *Alexandre* al *Poema de Fernán González*, de la *Santa María Egipciaca* a la mayoría de los poemas de Berceo, del *Libro de los engaños* al *Cifar*, del *Conde Lucanor* al *Libro de buen amor*, etc. Son diablos de todo tipo (desde el tentador de Cristo hasta los distintos diablos y diablillos emisarios de Satanás en el mun-



do de los humanos) que se presentan en formas variadas (con cuernos y pezuñas de cabrón, en figura de serpiente, dragón, toro, perro, león, etc.) y se adornan con epítetos y nombres propios de lo más diverso —a los habituales y canónicos de «diablo» y «demonio» se añaden otros relacionados con la maldad y el carácter aterrador del enemigo de Dios: enemigo, adversario, guerrero, hueste antigua, pecado, huésped, vecino, revolvedor, don Bildur; otros, finalmente, de tradición judeocristiana-gnóstica: Lucifer, Satanás, Belcebú, Smirna¹—.

Con el propósito de no perdernos en esta enredada e inmensa selva diabólica, trataremos aquí de rastrear sólo una de las huellas dejadas por el demonio y, más concretamente, aquella que, inspirándose en un texto griego del siglo VI redactado por un tal Eutiquiano, discípulo de Teófilo, y pasando por la versión latina del mismo texto que en el siglo VIII realizó Pablo el Diácono de Nápoles² y que se trasladó con pequeñas variantes a las distintas colecciones de milagros en lengua latina de los siglos sucesivos³, llegó al mundo romance acercándose en un primer momento al ámbito francés (Gautier de Coinci)⁴ y, pocos años después, al español (Gonzalo de Berceo)⁵ con distintas resonancias en momentos sucesivos hasta alcanzar el epígono cuatrocentista de Sánchez del Vercial (*Libro de los exemplos por ABC*)⁶. Y seguiremos rastreando esta huella incluso cuando el buen Teófilo, aprehendido por la predicación dominicana, cambie su nombre y sus costumbres comprometiéndose en su transformación al mismo diablo además del mundo posible al que pertenece.

¹ Una lista de los nombres del diablo en literatura, por orden alfabético, la ofrece RUDWIN, Maximilian, *The Devil in Legend and Literature*, Chicago, 1931, pp. 26-34. Por lo que atañe al nombre del diablo en la literatura medieval castellana, especialmente en las obras de Gonzalo de Berceo, véase GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, M^a. del Mar, «El nombre del diablo en la literatura medieval castellana del siglo XIII», *Berceo*, 134 (1998), pp. 39-54.

² *Miraculum S. Mariae. De Theophilo Poenitente, Auctore Eutyichiano, interprete Paulo Diacono Neapoleos*, en *Acta Sanctorum*, 4 februar., Antuerpiae, apud Iacobum Meursium, Anno MDCLVIII (rep. Bruselas, 1966), pp. 483-487.

³ Véanse, por ejemplo: MARBODO DE RENNES, *Historia Theophili*, en *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, accurante J.-P. Migne, Parisiis, apud J.-P. Migne editorem, 1893, t. 171, cols. 1593-1604; ROSVITA DE GANDERSHEIM, *Lapsus et conversio Theophili vicedomini*, en *Hrotsvithae opera*. Mit Einleitungen und Kommentar von Helene Homeyer, Munich-Paderborn-Viena, Verlag Ferdinand Schöningh, 1970, pp. 154-170; VICENTE DE BEAUVAIS, *De Theophilo vicedomino*, en *Speculum historiale*, Duaci, ex Officina typographica Baltazaris Belleri, 1624 (rep. Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1965, libro 21, caps. LXIX-LXX —tempora Iustiniani Imperatoris—, pp. 840-841).

⁴ *Comment Theophilus vint a penitance (Miracles de Nostre Dame, 1)*, en *Les Miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci*, publiés par V. Frederic Koenig, Ginebra, Droz, 1966, t. 1, pp. 50-175.

⁵ *El milagro de Teófilo*, en GONZALO DE BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, edición de Fernando Baños, estudio preliminar de Isabel Uría, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 157-187.

⁶ *Maria veniam inpetrat penitenti*, en *Libro de los exemplos por A.B.C.*, edición crítica por John Esten Keller, vocabulario etimológico por Louis Jennings Zahn, Madrid, CSIC, 1961 (Clásicos Hispánicos, serie II, volumen V), pp. 201-202.

Pero procedamos con orden. En el principio, pues, existía Teófilo cuya historia es harto conocida:

«En una ciudad de Cilicia (antigua región del SE de Asia menor) Teófilo, vicario o segundo de un obispo, al morir su señor rechaza la propuesta de convertirse él mismo en su sucesor. El nombramiento de un nuevo obispo y su nuevo vicario, más joven y menospreciado que él, da rienda suelta a la envidia hasta tal punto que Teófilo recurre a un judío del lugar, quien lo conduce ante el demonio para readquirir el poder y el valimiento anterior. El demonio supedita su ayuda a la abjuración de la fe en Cristo y Santa María; Teófilo abjura firmando una carta solemne y recupera así su posición. Empujado por la inspiración divina, vuelve en sí, se da cuenta de su gran locura y comienza a orar a María suplicándole que interceda ante Cristo y le obtenga su perdón. Hace penitencia en la iglesia durante muchos días hasta que la Virgen se le aparece y le reprocha su traición. Teófilo persevera en la petición de clemencia y, después de insistentes ruegos y del reconocimiento de su indignidad, la Virgen le comunica que es necesario que vuelva a su antigua fe y renuncie al demonio. Teófilo hace su profesión de fe hasta que María retorna con el perdón de Dios. Sin embargo, nuestro pecador sigue sufriendo la angustia de saber que la carta está todavía en manos del demonio y comunica a María que no estará tranquilo hasta que no consiga la carta firmada. Nuevamente interviene la Gloriosa y vuelve con ella. Con la carta en la mano Teófilo hace confesión de su error ante el pueblo, reunido en la Misa del domingo, dando entera relación de los acontecimientos, tanto del engaño llevado a cabo por el judío nigromante como de su traición, arrepentimiento y valimiento conseguido de María para conseguir el perdón de Cristo y para arrancar la carta al demonio. Al cabo de tres días, tras la recepción en el seno de la comunidad, Teófilo muere dejando a todos ejemplo del valor de la penitencia».

Son estas las secuencias narrativas que marcan la leyenda de Teófilo y que se repiten con igual cadencia en las principales versiones de la misma: en latín, en las distintas colecciones *de miraculis*⁷, en el mundo neolatino del siglo XIII, en los poemas de Gautier de Coinci y de Berceo. No es nada extraño que los mismos esquemas reaparezcan en los textos vulgares, pues es de sobra conocida la fidelidad de los poetas medievales a sus modelos latinos, sobre todo cuando las así llamadas «refundiciones» concernían a la literatura hagiográfica o, como en este caso, al sector de los milagros de la Virgen. Las variaciones sobre el tema deberán buscarse, pues, en el ámbito de las grandezas variables, es decir: en las descripciones de ambientes, sentimientos o intenciones de los personajes, y, principalmente, en sus atributos. Éstos, y en especial la figura del diablo, encauzarán nuestro viaje a través del pacto diabólico.

⁷ Véase núm. 3.



Comprobamos, en primer lugar, que en el relato de Pablo el diácono de Nápoles, Teófilo, para establecer contacto con el demonio, debe recurrir a un intermediario, a un *diabolicae artis operator* especialmente instruido. Se trata, según la tradición, de un judío que aparece descrito con las pinceladas de la animadversión profunda que los cristianos de la época les tenían a quienes consideraban como responsables directos de la muerte de Cristo: «hebraeus quidam nefandissimus [...] execrabilis ille hebraeus [...] Nefandus vero hebraeus [...] infelix ille hebraeus»⁸. Pero, mientras que al judío no se le ahorran insultos de todo tipo, al diablo, en cambio, se le reserva un trato muy distinto: a éste le corresponde el título de «príncipe» y, como tal, aparece rodeado por su corte, cuyos componentes, siguiendo el estilo de los clérigos oficiantes, visten túnicas blancas y llevan muchos candelabros: («...subito ostendit ei albos chlamydatos cum multitudine candelabrorum clamantes, et in medio principem sedentem. Erat enim diabolus et ministri eius»). El diablo, además, no dirige personalmente la palabra a Teófilo, sino que lo hace a través de su intermediario y así es como le ordena que reniegue de Dios y de Santa María («Abneget filium Mariae et ipsam quia odiosi sunt mihi») redactando una carta de abjuración y sellándola con su propio anillo. A este diablo, finalmente, Teófilo le rinde el más servil de los homenajes, es decir: el beso en los pies («Et caepit osculari pedes ipsius principis et rogare eum»⁹).

Después de esto el diablo desaparece, y junto con él el judío mediador, los dos en su calidad de personajes, y en la escena permanecen únicamente Teófilo y la Virgen María que cubren toda la parte restante (por lo demás, la más consistente) de la acción dramática. No cabe asistir a ninguna contienda o altercado entre este diablo y la Virgen, como acontece por ejemplo en el milagro del clérigo o sacristán fornicario¹⁰, sino que todo el asunto se desarrolla en el ámbito de la secuencia: arrepentimiento-oración-penitencia-redención. Lo que le asigna a María el papel de mediadora entre el pecador y Dios, librándola al mismo tiempo de otras obligaciones, como la de tener que soportar un enfrentamiento dialéctico con el antagonista o como la de actuar rigurosamente contra el enemigo presionándolo para que devuelva la carta de la condena. Por otro lado, un diablo-príncipe que actúa con el hombre tan sólo a través de intermediarios no puede atreverse a «manchar» su figura con una actitud que le obligaría a bajar del pedestal en que se encuentra para interesarse de una cuestión burocrática (la devolución de un contrato firmado y sellado), es decir, una cuestión que, a lo sumo, puede afectar a su cancillería.

Lo cual adquiere aún mayor evidencia cuando se considera que para obtener el perdón celestial Teófilo tiene que rezar y ayunar durante cuarenta días y cuarenta noches con un triduo por añadidura, mientras que para conseguir la resti-

⁸ Ed. cit., p. 484.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *El sacristán fornicario*, en GONZALO DE BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. cit., pp. 23-28.

tución de la carta bastan tres días, es decir, el tiempo material para que el encargado descienda al infierno y le quite a la cancillería infernal el documento allí depositado.

Los mismos rasgos de diablo-príncipe o diablo-rey, accesible únicamente a través de intermediarios, vuelven a aparecer en la versión de Gautier de Coinci. En efecto, el judío mediador (*giu* en el léxico de Gautier) le confiere al diablo los títulos de *mon signor*, *sire* (o sea el clásico tratamiento del soberano que se utilizaba en Francia y en Inglaterra), *biau sire* (buen señor), y le proporciona un acompañamiento (una corte) del que resulta ser *maistre* y *signor*. Pero, si bien sigue manteniendo con su aspirante a vasallo cierto distanciamiento visible en el hecho de que no habla directamente con él, el diablo de Coinci adquiere un semblante desmesurado y aterrador («Si grant et si espoentable / qu'a son sanblant fait bien sanbler / terre doie faire tranbler»¹¹), diferenciándose en esto de su antecedente, que en las versiones latinas derivadas de Pablo el Diácono no gozaba de más atributos que el título de *princeps*. Del mismo modo que su corte, compuesta en el texto latino de simples «albos clamydatos», toma la configuración de «cien mil diablos» («D'anemis voit plus de cent mile»), cuyo estruendo («clamantes», en latín) se expande como un trueno por toda la comarca («font tel tumulte et tel bruit / toz li païs, ce samble, bruit»¹²).

Y si en las versiones en latín el príncipe de los demonios actuaba preferentemente en los términos asignados a su papel y totalmente alejado de actitudes o sentimientos «humanos», en Gautier, en cambio, el diablo se humaniza, haciéndose receloso frente a la perspectiva de salir desairado. Se queja, en primer lugar, por las constantes vejaciones que le ocasiona la Virgen María y seguidamente descubre el engaño tramado por la mayoría de los cristianos quienes, tras haber conseguido sus favores, no dudan en confesarse y arrepentirse dejándolo con un palmo de narices. Finalmente, este diablo declara estar harto de que se le considere como un tonto, manifestando de tal manera su total adhesión a sentimientos típicamente «humanos»¹³.

Como si dijéramos que el diablo-príncipe del texto de origen, envuelto en el discurso de Gautier de Coinci, conservando aún a nivel institucional los rasgos de un señor feudal y, a nivel narrativo, el papel de antagonista de Dios y de la

¹¹ «Tan grande y tan espantoso / que por su aspecto bien se diría / que ha de hacer temblar la tierra» (ed. cit., vv. 338-340).

¹² Ed. cit., vv. 329-330.

¹³ «Mais il ne puet avoir ma grace / ne se puet estre que je l'oie / se sa creance ne renoie, / son Dieu et sa mere Marie, / qui jor et nuit tant me tarie / et tant m'esqueut de toz mes drois / que je la has en toz endrois. / Et se couvient sanz nule aloigne / que bone chartre encor m'en doigne. / Maint crestien m'ont deceü: / quant dou mien ont assez eü, / et mes honeurs et mes hauteces, / mes grans avoires et mes richeces, / si se confessent et repentent. / Ensi si me gillent et mentent: / mes honors prennent et reçoivent / et puis après si me deçoivent / luez droit qu'a confession viennent, / ne sai ou vont ne qu'il deviennent, / ja puis un seul n'en reverrai, / ja crestien mais ne querrai / se n'en ai lettres et sael. / Ne m'en tenront mais por chael» (ed. cit., vv. 384-406).





Virgen, se apropia de otros atributos procedentes de mundos externos y extraños al mundo de Teófilo. De la iconografía tradicional deriva su semblante monstruoso y aterrador que se extiende por contaminación a sus acompañantes; de la teología vulgar su cara de desconfiado, receloso y temeroso. Y se advierte la dimensión paródica incluso en aquella legión de diablos que, gritando y llevando en los hombros a su señor, recorre las calles de la ciudad con sus candelabros encendidos al estilo de una procesión que recuerda por contraste alusivo las procesiones penitenciales de la Edad Media.

Si bien miramos, en la versión de Coinci se perciben ya en ciernes los presupuestos para que la experiencia de Teófilo se dirija hacia nuevos derroteros. Cosa que no puede ocurrir porque, tras su aturdidora aparición, el diablo regresa a su reino para quedarse allí definitivamente sin volver a inmiscuirse en la acción dramática.

De Gautier de Coinci a Gonzalo de Berceo la distancia es pequeña, temática y cronológicamente. Pero, por lo que atañe a los rasgos del diablo, las cosas cambian radicalmente, manifestándose también por este camino la inexistencia de relaciones de interdependencia.

De entrada, en Berceo no queda espacio para elementos teratológicos y, menos aún, paródicos. Bien es verdad que en un primer momento el diablo berceano aparece en la mitad de un cortejo bastante parecido al de Gautier de Coinci:

Vio a poca de ora venir muy grandes gentes
con ciriales en manos e con cirios ardientes,
con su rey en medio, feos, ca non lucientes¹⁴,

pero también es verdad que inmediatamente después este diablo se muestra revestido de hábitos reales, sentado en el interior de un pabellón y rodeado de sus príncipes:

[el judío] llevólo a la tienda do sedié el señor,
recibiólo el rey asaz a grant onor,
si ficeron los príncipes quel sedién derredor¹⁵.

A este rey el nigromante hebreo, en su calidad de intercesor, le rinde homenaje feudal llamándolo: «Señor, rey coronado», un título del que se apodera la misma voz del narrador, alternándolo con «diablo», en los ámbitos que le corresponden.

En total conformidad con este ambiente de carácter típicamente feudal, el hecho de que al postulante se le pida la abjuración de Cristo y de la Virgen, se plantea en las palabras del diablo como un traspaso de vasallaje:

Díssoli el diablo: non serié buen derecho
a vassallo ageno yo buscar tal provecho:

¹⁴ GONZALO DE BERCEO, *Milagros*, ed. cit., vv. 734a-c, pp. 163-164.

¹⁵ *Ibidem*, vv. 735b-d, p. 164.

mas deniegue a Cristo que nos faz muy despecho,
fazerli é que torne en todo su bienfecho¹⁶.

Y es tan marcada su conciencia de pertenecer a una categoría superior, la de los reyes, que su horizonte de expectativas no puede abarcar la posibilidad de que un certificado de donación firmado en su presencia resulte después, por alguna razón, desatendido o invalidado. El diablo de Berceo es, por consiguiente, un personaje digno de todo respeto; pero esto significa también que en el nivel del rendimiento dramático su imagen, comparada con la del diablo de Gautier de Coinci, resulta ser menos dramática y más vinculada a la estabilidad de los esquemas convencionales.

Acaso condicionado por el espíritu guerrero de la Reconquista (entonces en su pleno fervor), Berceo representa en esta ocasión un ambiente de tipo marcial en el que aparece un ejército enemigo, antes en marcha y después acampado, cuyo rey-caudillo le otorga audiencia a un pequeño vasallo del lugar (Teófilo), dispuesto a cometer traición a cambio de gracias y favores. Pero el comportamiento y la figura de este rey-caudillo no plantean ningún rasgo típicamente diabólico: maldad, desconfianza, engaño y tentación no le pertenecen, del mismo modo que en la otra vertiente la Virgen no se muestra depositaria de los valores opuestos. En efecto, todo se resuelve en un conflicto entre poderosos (la pareja «judío-diablo», por un lado, y la pareja «Virgen-Dios», por otro) cuyo desenlace se da por descontado, siendo la pareja Virgen-Dios vencedora por definición. El objeto de la pendencia, como se puede fácilmente imaginar, se identifica con Teófilo, cuya pertenencia a una dimensión distinta y subalterna se percibe en el hecho de que este personaje no puede dirigirse en primera persona ni al diablo ni a Dios, sino que debe recurrir en ambos casos a un intermediario (el judío, por un lado, y la Virgen, por otro), y por añadidura el diálogo con el segundo intermediario (la Virgen) implica un filtro más, en el sentido de que éste puede desarrollarse únicamente a través del sueño¹⁷.

De lo que se ha dicho hasta ahora se desprende a las claras que el diablo-rey de Berceo, dispensador de favores a cambio del alma, más allá de su posible adhesión a algunos parámetros de carácter histórico, se acerca a sus modelos o puntos de referencia (es decir, los *libri de miraculis*) en términos mucho más estrechos que Gautier de Coinci o, poco después, Rutebeuf¹⁸. Y con la misma claridad puede comprobarse que este diablo, en su calidad de personaje, superpone a una indudable estaticidad las características de un rol bien codificado que no deja espacio para posteriores desarrollos de la diégesis más allá de las fronteras dibujadas con rigor por

¹⁶ *Ibidem*, vv. 739a-d, p. 164.

¹⁷ «Plógo'l al Rey del Cielo, al cuarenteno día, / contendiendo Teófilo en su tesurería, / apareció'l de noche Sancta Virgo María, / díssoli fuertes bierbos com qui con fellonía» (*ed. cit.*, vv. 777a-d, p. 171).

¹⁸ *Le miracle de Théophile* (éd. par Jean Dufournet, París, Flammarion, 1987).

un esquema narrativo preestablecido. Tanto es así que el pacto diabólico, en los términos instituidos por Teófilo, no tendrá mucha fortuna en España después de Berceo, pues reaparece pero como simple alusión en una *Cantiga* de Alfonso X el Sabio¹⁹ y, sintéticamente, en un episodio de los *Castigos y documentos del rey don Sancho* (donde, por lo demás, el diablo no hará su aparición en primera persona sino en los semblantes del mismo judío)²⁰, y, finalmente, en el *Libro de los exemplos por ABC* de Sánchez de Vercial²¹, una versión que podría utilizarse sin ningún inconveniente como resumen del milagro escrito por el poeta altorrijoano.

Y, sin embargo, precisamente en el texto de Berceo se vislumbra una hendidura que nos permite divisar un mundo subterráneo, un mundo de referencia escondido que no ha llegado todavía a los mundos posibles de la narración hagiográfica o literaria, pero que ya tiene cierto nivel de difusión en otros circuitos de la comunicación. Un mundo en el que el diablo puede comprar y vender almas sin apoyarse en un solemne aparato de cortejos, candelabros, escaños, intermediarios, etc., y discutiendo directamente el asunto con la persona interesada lejos de una posible y muy peligrosa interferencia de la Virgen. La hendidura la dibuja un detalle que pertenece sólo a Gonzalo de Berceo, pues no se encuentra ni en las fuentes latinas ni en otros textos equivalentes como los de Coinci o Rutebeuf.

Hablando del regreso de Teófilo a su casa después del encuentro con el diablo, Berceo advierte que el pacto diabólico, aunque trabado a escondidas, había dejado sin embargo en el imprudente pecador unas huellas significativas:

Pero perdió la sombra, siempre fo desombrado,
perdió la color buena, fincó descolorado²².

De hecho, la tradición popular, recogida por los libros de ejemplos de los predicadores, pregonaba que al que pactaba con el Diablo se le distinguía por dos signos externos: la tremenda palidez de su semblante y la pérdida de la sombra. No hay nada de todo esto en el origen y el desarrollo de la leyenda de Teófilo; no lo hay en la redacción griega primitiva de Eutiquiano, no lo hay en la primera versión latina de Pablo el Diácono, ni tampoco se muestra, como decíamos antes, en las versiones latinas subsiguientes y en sus derivados Coinci y Rutebeuf o, más tarde, en las modestas refundiciones de los *Castigos* y del *Libro de los exemplos* de Sánchez de Vercial.

¹⁹ «Esta é como Santa Maria fez cobrar a Theophilo a carta que fezera cono demo, u se tornou seu vassalo», en ALFONSO X EL SABIO, *Cantigas de Santa Maria*, edición de Walter Mettmann, I (cantigas 1 a 100), Madrid, Castalia, 1986, pp. 61-62.

²⁰ Cfr. *Castigos y documentos del rey don Sancho* en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, ed. por Pascual de Gayangos (BAE, t. 51), Madrid, 1952², p. 214.

²¹ «Maria veniam impetrat penitenti», en *Libro de los exemplos por ABC*, ed. crítica por John Esten Keller, Madrid, CSIC, 1961 (Clásicos Hispánicos, serie II, vol. V), 261 (192), pp. 201-202.

²² Ed. cit., vv. 743a-b, p. 165.

Estos detalles, pues, le llegan a Berceo por otros caminos que pueden identificarse tanto con la tradición oral como con la reexaminación del pacto diabólico llevada a cabo por fabuladores ilustres como Cesario de Heisterbach (el autor del *Dialogus miraculorum*), o por predicadores bastante conocidos, como Jacques de Vitry. En concreto, los detalles relacionados con las consecuencias de la estipulación del pacto (palidez de semblante, pérdida de la sombra) recuerdan muy de cerca algunos hechos extraños que en los relatos de Heisterbach atañen precisamente a quienes le prometieron fidelidad al diablo (normalmente los heréticos, en este mundo) y ocultan las pruebas de su traición, es decir, los infames contratos, debajo de las axilas, cosidos entre piel y carne («Cyrographa mea —descubre el diablo— in quibus hominia mihi ab eis facta sunt conscripta, sub ascellis suis inter pellem et carnem consuta conservant...»). Dichos pecadores, como se lee en uno de los capítulos de Heisterbach, presentan un rostro pálido y macilento («Erant autem pallidi et macilenti...») y saben caminar sobre la harina tamizada en el suelo sin dejar huellas («...farinam in pavimento cribari iusserunt, et sine vestigii impressione super illam ambulaverunt»²³).

El indicio que nos ofrece Berceo es, pues, de gran relieve en cuanto nos permite descubrir la presencia de una nueva veta en la literatura religiosa medieval, paralela a la veta canónica del género milagroso pero más sensible a las instancias didascálicas de la predicación. Me refiero, naturalmente, a las colecciones de *exempla* que, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, descubren su influencia en las distintas manifestaciones discursivas de la literatura española causando profundas modificaciones en la naturaleza misma de algunos personajes que vivían en estos mundos posibles, cuyas acciones encaminan hacia parámetros distintos con respecto a los habituales de la época. Y todo esto en total conformidad con los horizontes de expectativas de un público más amplio y menos culto del que acudía tanto a los productos de juglaría (desde las disputas, hasta los cantares, la *Vida de Santa María Egipciaca*, etc.), como a los poemas de clerecía (*Alexandre*, *Apolonio*, las obras de Berceo, etc.). Un público nuevo que, entre otras cosas, no desprecia la dimensión folclórica y popular.

Conformándose con esta nueva atmósfera cultural, el mismo personaje diablo y el pacto de su pertenencia sufren cambios radicales. Al diablo se le presiona para que baje de su pedestal, donde lo habían colocado los varios Teófilos, para ponerse hábitos de menor envergadura respecto a los que llevaba cuando actuaba como antagonista de Dios y de la Virgen en el ámbito de un conflicto entre poderosos. El «señor rey coronado» de Gonzalo de Berceo, príncipe de los demonios y representante supremo del pecado original (la envidia), quien desde la cumbre de su autoridad y con las debidas distancias se dignaba a aceptar la solicitud de Teófilo precisamente porque estaba vinculada con la misma instancia que había determina-

²³ Cfr. CAESARII HEISTERBACENSIS..., *Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, Coloniae-Bonnae et Bruxellis, 1851, v, 18 (vol. II, p. 296).



do su caída al infierno, este diablo, decía, vuelve a presentarse en los florilegios ejemplares como portador de todos los valores negativos que se pretenden condenar: la maldad, el engaño, la malicia, los enredos, el latrocinio y otras cosas por el estilo. Finalmente, en el contexto específico del pacto o acuerdo trabado con un pecador, este diablo actúa en primera persona, sin intermediarios, de manera que su misma figura se deteriora gradualmente despojándose de todos sus rasgos sobrenaturales (incluidos los teratológicos) para adquirir un semblante más propiamente humano.

Tomó el diablo forma humana y vínole a encontrar e díxole que mejor le sería que tornasse a la obra que solía usar que perescer de mengua e pobredad, ca asaz tiempo le quedava para se emendar e fazer penitencia, e que le segurava que si alguna vez le acaesciese ser preso que él lo libraría e acorrería,

es lo que se lee en el episodio del «ladrón que acostumbrava mucho a furtar e después arrepintióse e fizo penitencia», ubicado en uno de los capítulos del *Speculum laicorum* (*Espejo de los legos*)²⁴.

Y si el diablo actúa sin intermediarios, no nos sorprenderá el hecho de que también en la ladera opuesta, es decir, en la de Dios, desaparezcan por razones obvias de equilibrio narrativo los intermediarios habituales y, en primer lugar, la Virgen María. En definitiva, el pacto diabólico, en conformidad con los objetivos doctrinales y didascálicos de la literatura ejemplar, pierde la mayor parte de su oficialidad para trasladarse al dominio de una relación privada entre el hombre y el diablo, con la traición ineludible de este último y la consiguiente condenación del hombre.

En esta misma veta ejemplar se inserta expresamente el pacto diabólico del que habla don Juan Manuel en el capítulo 45 del *Conde Lucanor*, marcando de esta suerte las distancias con respecto a su antecedente berceano. El papel de Teófilo lo desempeña en esta circunstancia un «omne [que fue] muy rico e llegó a tan grand pobreza que non avía cosa de que se mantener»²⁵; o sea que este aspirante a Fausto se refugia en el anonimato más completo o, por mejor decirlo, en el ámbito genérico de una categoría: la de los ricos que, tras perder todos sus bienes, se han vuelto repentinamente pobres. Por otro lado, el demonio renuncia aquí a su acompañamiento y se dirige a su víctima (pese a la ausencia de cualquier tipo de invocación) en el hábito de un humilde viandante. Y no sólo esto, sino que, para ganar credibilidad a los ojos de su interlocutor, tiene que apelar a sus artes adivinatorias (las mismas que en el relato de Teófilo le correspondían al intermediario hebreo), en virtud de las cuales logra trabar su engaño. Porque:

²⁴ Apud AYERBE-CHAUX, Reinaldo, *El Conde Lucanor. Materia tradicional y originalidad creadora*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1975, p. 357.

²⁵ Para la edición del texto remito a: DON JUAN MANUEL, *Obras completas. El Conde Lucanor, Crónica abreviada*, edición, prólogo y notas de José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1983, II, pp. 368-379.

el diablo siempre cata tiempo para engañar a los omnes; quando vee que están en alguna quexa, o de mengua, o de miedo, o de querer cumplir su talante, estonce libra él con ellos todo lo que quiere²⁶.

Nótese, por incidencia, el carácter de esta citación, muy cercano al estilo de los predicadores, con indicios que remiten a un público más bien popular. No extraña, por consiguiente, que el mismo diablo se conforme con esta dimensión específica. Con él pueden estipularse contratos sin trámites burocráticos («Estonce fizieron sus posturas en uno, e el omne fue su vasallo»), y la categoría de sus prestaciones no llega a niveles muy elevados:

E desque las abenencias fueron fechas, dixo el diablo al omne que, de allí adelante que fuesse a furtar, ca nunca fallaría puerta ni casa, por bien cerrada que fuesse, que él non gela abriessse luego²⁷.

Un diablo que abre puertas, una especie de sereno a quien, cuando hace falta, se le llama por su nombre para gozar de sus favores:

...e si por aventura en alguna priessa se viesse o fuesse preso, que luego quel llamasse e le dixesse: «Acorredme don Martín», que luego sería con él e lo libraría de aquel peligro en que estudiessse²⁸.

Bien mirado, un diablo que se sirve de un nombre de protección haciéndose llamar don Martín ya no tiene nada que ver, ni siquiera bajo el aspecto del nombre, con los diablos de los *libri de miraculis* y sus derivados Coinci y Berceo. Concretamente, en el interior de la onomástica berceana de todos los diablos (y no simplemente en la del diablo comprometido con el pacto), se encuentra una gran cantidad de variantes, desde el nombre genérico de «diablo» o «demonio» hasta los de ascendencia bíblica, como ya vimos²⁹. Y cuando Berceo desea evitar la designación de su anatemizado nombre acude a expresiones de carácter metafórico como «el mal, el Pecado, el malvenido, etc.», pero en ningún caso se sirve de nombres de protección como el que indica don Juan Manuel.

Don Martín pertenece sin duda a la tradición popular y al folclore, como se ve, por ejemplo, en la traducción castellana de los viajes de Marco Polo, donde al diablo se le confiere la denominación de «Martín Piñol», o en la *Fraseología* de Cejador donde aparece un «Martín el diablo», o como se desprende del hecho de que en algunos lugares de España a los duendes se les denomine «Martinicos»³⁰. Y

²⁶ Ed. cit., p. 369.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. Núm. 1.

³⁰ Véase DEVOTO, Daniel, *Introducción al estudio de don Juan Manuel y en particular del Conde Lucanor. Una bibliografía*, Madrid, Castalia, 1972, p. 450.

un diablo que se hace llamar don Martín no puede ofrecer servicios de gran relieve, antes bien, cabe la posibilidad de que este diablo, antes o después, lleve a cabo una burla «endiablada».

De hecho, tras abrir una primera puerta («E el omne endereçó a casa de un mercadero, de noche oscura... e luego que llegó a la puerta, el diablo abriógela»), y después de liberar a su protegido de la prisión por cuatro veces, pero con tiempos de espera cada vez más largos, al final, cuando el pobrecito se encuentra ya «al pie de la forca» y curiosamente los verdugos no «fallavan sogá para lo enforçar», el diablo se asoma entregándole una limosnera que debería encerrar el dinero suficiente para corromper al alcalde. Pero, al apartarse para abrir la bolsa de las limosnas, el alcalde comprueba con su gran sorpresa que en ella no hay dinero sino la sogá que faltaba: «e assí perdió aquel omne el cuerpo e el alma, creyendo al Diablo e fiando dél»³¹.

Como es evidente, con don Martín todo se aplana y se hace vulgar: desde la naturaleza del pecado (la «envidia» que se convierte en «latrocinio»), hasta la cualidad de los personajes (nobles y de alto nivel moral o inmoral los de Teófilo, toscos y de bajo perfil humano y moral los de Juan Manuel), desde el juego de las partes (los cinco actantes del milagro de la Virgen —hombre-pecador, intermediario-judío, diablo, Virgen, Dios— se reducen a dos —hombre *vs* diablo—), hasta el desarrollo de la acción (de cara a la experiencia de Teófilo faltan en el episodio manuelino todas las secuencias del arrepentimiento, redención y salvación del pecador). De manera que al narrador no le queda otro espacio que no sea el de una simple amonestación: «E cierto sed que nunca omne dél [del diablo] creyó nin fió que non llegasse a aver mala postremería»³². Todo esto, por lo demás, en plena conformidad con el mundo ejemplar del que don Juan Manuel toma su arranque y que en este caso, además de en los lugares indicados, encuentra sus puntos de referencia en otros detalles, como, por ejemplo, en el hecho de que no se halle la sogá para el ahorcamiento o en que el objeto de la supuesta corrupción del alcalde se convierta en instrumento de muerte. Detalles que se encuentran, por ejemplo, en la parte final del mencionado capítulo del *Speculum laicorum*:

...e como falllesciesse sogá para lo enforçar vino el diablo e diole un anillo de oro para que lo diesse a los que lo levavan e pudiesse ser librado. E commo él tornasse el anillo e lo diesse a los que lo levavan a matar, apareció un madero retuerto conveniente asaz para lo enforçar, e fue enforcado en él³³.

Contemporáneo y paralelo a este diablo es el de Juan Ruiz que se manifiesta en el *Enxiemplo del ladrón que fizo carta al diablo de su ánima*, cc.1454-1476 del

³¹ Ed. cit., p. 371.

³² *Ibidem*.

³³ *Apud* AYERBE-CHAUX, *El Conde Lucanor*, cit., p. 357.

*Libro de buen amor*³⁴. Envuelto, como el anterior, en un paquete ejemplar, el relato se plantea aquí un objetivo didascálico, el de poner en evidencia la maldad, la falsedad y los engaños del Maligno y de los falsos amigos:

Quien al diablo cree, trával su garavato
él le da mala cima e grand mal en chico rato.
El que con el diablo faze la su criança,
quien con amigo malo pone su amistança,
por mucho que se tarde, mal galardón alcança:
es en amigo falso toda malandança³⁵.

Sin embargo, el propósito ejemplar de Juan Ruiz queda muy lejos de la intención severa y adoctrinadora de don Juan Manuel. Piénsese simplemente en que la responsabilidad de la narración juanruiciana del pacto diabólico corre a cargo de una joven y apetecible monjita (doña Garoza), comprometida en contrastar los argumentos de la alcahueta Trotaconventos que trata de convencerla para que acepte las propuestas amorosas del Arcipreste.

El tono de esta conversación, llevada a cabo a base de ejemplos, es preferentemente jocoso, teñido a menudo de ironía y totalmente alejado de los propósitos modélicos y ejemplares que justifican por entero el discurso narrativo de don Juan Manuel. Un tono que involucra, como es fácil intuir, a la misma figura del diablo y, si bien se mira, a la imagen del hombre que estipula el contrato con él. De hecho, en el *Conde Lucanor* se aludía a un hombre rico que se había vuelto pobre y que, por esta razón, tras vender su alma al diablo, tenía la obligación de cometer robos; mientras que en el caso de Juan Ruiz se trata de un ladrón profesional con toda una carrera de robos a sus espaldas:

En tierra sin justicia eran muchos ladrones...
Dixo el un ladrón d'ellos [...]
[...] por furto ando desorejado;
si más yo só con furto del merino tomado,
él me fará del todo con la forca casado,

el cual vende su alma al diablo para evitar el ahorcamiento: «el diablo... díxol que de su alma la carta le feciesse [...] Otorgóle su alma, fizole dende carta...»³⁶.

Dos situaciones distintas, pues, que sin embargo confluyen en una historia común (robo, captura, huida de la cárcel con la ayuda del diablo) hasta el momento en que el diablo cumple la sustitución del dinero por el dogal:

³⁴ Para el texto del *Libro de buen amor* utilizo la edición de Alberto Blecuá: JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de buen amor*, Madrid, Cátedra, 1992 (Letras Hispánicas, 70).

³⁵ Ed. cit., vv. 1.475c-d, 1.476a-d, p. 377.

³⁶ Ed. cit., vv. 1.454a, 1.455a-d, 1.456c, 1.457a, pp. 371-372.



Apartó al alcalde, segund lo avía usado,
puso mano a su seno e falló negro fallado:
sacó una grand sogá, diola al adelantado;
el alcalde diz: «Mando que sea enforcado»³⁷.

Aquí termina, como sabemos, el ejemplo de don Juan Manuel, pero no el de Juan Ruiz, que presenta una continuación donde se muestran de manera aún más marcada los elementos pertenecientes a una tradición de carácter popular. Llevado a los pies de la horca, el ladrón que actúa en este ejemplo del *Libro de buen amor* apela una vez más al diablo («Levándolo a la forca, vido en altas torres / estar su mal amigo, diz ‘¿Por qué no me acorres?’»³⁸); desde su alta torre el diablo le comunica que no puede ofrecerle un socorro inmediato porque tiene otros compromisos (debe acompañar a un frailecito a la celda de una monja deseosa). Y para comunicarle esto el diablo no duda en saquear el patrimonio paremiográfico: «Engaña a quien te engaña —dice el diablo— e a quien te fay, faile»³⁹. Después, cuando el condenado está con el dogal al cuello, interviene al final el diablo sosteniendo sobre sus hombros al ajusticiado:

Súbante e non temas, cuélguente a osadas,
e pon tus pies entrambos sobre las mis espaldas;
que yo te soterné, segund que otras vegadas
sotove a mis amigos en tales cavalgadas⁴⁰.

Se trata de una hazaña conocida por los asiduos lectores de los milagros de la Virgen y otros santos, pues se manifiesta tanto en la tradición de los *Miraculi Sanctae Mariae* o en los *libri de miraculis* (donde en algunas circunstancias el papel de ayudante lo desarrollan, en lugar de la Virgen, santos y ángeles), como en los capítulos de las colecciones ejemplares. En un apartado de la *Scala coeli*, por ejemplo, se habla de una muchacha inocente asociada por error con un ladrón; sometida a varias pruebas para comprobar su inocencia, es condenada finalmente a la horca por un juez venal y es sostenida allí por un ángel («...illa supsenderetur, quam angelus Domini sustentans continue ab omni molestia eam servavit»⁴¹). En el cap. 73 de la «Distinctio octava» del *Dialogus miraculorum* de Cesario de Heisterbach le toca a San Nicolás la tarea de impedir que el nudo corredizo desempeñe su función para con un supuesto malhechor:

Quo morti adiudicato, et laqueo collo eius iniecto, in patibulo appendissent, ille nullum dolorem sustinens, cum iam mortuus aestimaretur, clara voce clamavit:

³⁷ Ed. cit., vv. 1.464a-d, p. 374.

³⁸ Ed. cit., vv. 1.465a-b, p. 374.

³⁹ Ed. cit., v. 1.466c, p. 375.

⁴⁰ Ed. cit., vv. 1.468a-d, p. 375.

⁴¹ Cfr. *La Scala Coeli de Jean Gobi*, Édité par Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Édition du CNRS, 1991, núm. 83, p. 199.

Invanum laboratis, non poteritis me strangulare, sanctus Episcopus dominus meus Nycholaus mihi assistit⁴².

A veces el milagro lo realizan en colaboración la Virgen y Santiago, como ocurre por ejemplo en la *Cantiga* 175 de Alfonso X⁴³. Pero el caso tal vez más conocido y más divulgado en la Edad Media pertenece a los milagros realizados por directa intervención de la Virgen a favor de un ladrón devoto suyo. Lo describe, entre otros, Gonzalo de Berceo en el *Milagro del ladrón devoto*, que ocupa el sexto lugar en su colección de milagros⁴⁴. Aquí el ladrón que recibe el milagro, aun siendo realmente culpable del crimen cometido y por lo tanto merecedor del castigo, sigue gozando del favor de la Virgen porque en ningún momento se había olvidado de ofrecerle su veneración. Como consecuencia:

La Madre gloriosa, duecha de acorrer,
que suele a sus siervos en las cuitas valer,
a esti condepnado quisoli pro tener..
Metióli so los pieder do estava colgado
las sus manos preciosas, tóvolo alleviado;
non se sintió de cosa ninguna embargado,
non sovo plus vicioso nunqua ni más pagado⁴⁵.

Pero el diablo de Juan Ruiz que, a imitación de la Virgen y otros santos, sostiene el cuerpo de su protegido, no puede ser tomado en seria consideración (como se percibe ya en el contraste paródico que se desprende de su vulgar intento de imitación). No nos extrañará, pues, que este ayudante, diferenciándose de sus colegas celestiales, en seguida comience a quejarse del peso que debe sostener («El diablo quexóse, diz: ‘¡Ay, qué mucho pesas! / ¡Tan caros que me cuestan tus furtos e tus presas!’»⁴⁶).

Emerge, de esta manera, una atmósfera de incuestionable comicidad en la que con facilidad tienen cabida elementos que parecen descender *recta via* del relato popular. Me refiero al «monte grande» de zapatos rotos y vestidos consumidos, a los garfios que sobresalen de las manos del diablo, a los gatos que cuelgan de dichos garfios, elementos todos plagados de valores simbólicos: los zapatos y vestidos rotos remiten al esfuerzo que hizo el diablo para satisfacer las exigencias de sus clientes («Todo esto que dixiste, / e mucho más dos tanto, que ver non lo podiste, / he roto yo andando en pos ti, segund viste»); los garfios hacen referencia a la mucha malicia del diablo («Aquellos

⁴² Cfr. CAESARII HEISTERBACENSIS..., *Dialogus Miraculorum*, cit., II, p. 142.

⁴³ «Como Santa Maria livrou de morte un mancebo que enforcaron a mui gran torto, e queimaron un herege que llo fezera fazer», ed. cit., II, pp. 183-186.

⁴⁴ Para el texto de este Milagro remito a la mencionada edición de Fernando Baños, GONZALO DE BERCEO, *Milagros*, cit., pp. 40-43.

⁴⁵ Ed. cit., vv. 149a-c, 150a-d, p. 41.

⁴⁶ JUAN RUIZ, *Libro de buen amor*, ed. cit., vv. 1.470 a-b, p. 376.





garavatos son las mis arterías»); finalmente, los gatos colgados aluden a las almas de los condenados («los gatos y las gatas son muchas almas mías, / que yo tengo travadas; mis pies tienen sangrías / en pos ellas andando las noches e los días»⁴⁷).

Basta con echarle un vistazo al *Index of Spanish Folktales* de Boggs⁴⁸ para hallarlos todos, pero no deja de ser significativo el hecho de que en la *Mytologia Esopica* del fabulador medieval Abstemius se presente un demonio llevando en sus hombros un gran paquete de zapatos rotos y anunciando a su protegido que no le puede auxiliar más, pues ha andado por salvarle por tantos lugares que ha roto todos aquellos zapatos⁴⁹.

La lógica consecuencia de todo esto se plantea en la privación del soporte y en la consiguiente muerte del condenado:

Su razón acabada, tiróse, dio un salto,
dexó a su amigo en la forca tan alto;
quien al diablo cree, trával su garavato:
él le da mala cima e grant mal en chico rato⁵⁰.

Pero, si la tradición popular y ejemplar apuntaba a exorcizar el diablo haciéndolo bajar a niveles humanos, Juan Ruiz va mucho más allá y le confiere al diablo el título de portador de una situación de «degradación»⁵¹ que afecta a los elementos más sagrados de la institución: los santos, los ángeles y la misma Virgen María.

Comoquiera que sea, esta descripción de la huida del diablo se sitúa de modo emblemático en los límites de un largo período de tiempo contraseñado por la desaparición del pacto diabólico de las escenas literarias españolas. Lo que no significa, obviamente, la desaparición del propio diablo (antes bien, los mundos posibles de los siglos XV y XVI están llenos de diablos), sino más bien muestra que su traslado del lugar privilegiado en el que lo había colocado Teófilo al lugar menos noble y más ordinario creado por don Juan Manuel y, sobre todo, por Juan Ruiz, le quita al diablo algunas de sus características y principalmente la autoridad necesaria para estipular un contrato.

Las causas, como ya vimos, hay que buscarlas en la penetración paulatina —en el sector específico del pacto diabólico— de elementos espurios procedentes

⁴⁷ JUAN RUIZ, *Libro de buen amor*, ed. cit., vv. 1.474 a-d, p. 377.

⁴⁸ Cfr. BOGGS, Ralph S., *Index of Spanish Folktales*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1930.

⁴⁹ *Apud* AYERBE-CHAUX, *El Conde Lucanor*, cit., p. 10.

⁵⁰ JUAN RUIZ, *Libro de buen amor*, ed. cit., vv. 1.475 a-d, p. 377.

⁵¹ Recuérdese que «El rasgo sobresaliente del realismo grotesco es la *degradación*, o sea la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto» (BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 24).

de otras ocurrencias diabólicas, cuyas huellas, perceptibles ya en el milagro de Teófilo berceano (si es verdad que el motivo del hombre sin sombra pertenece con justo título a la tradición folclórica⁵²), se hacen más claras e intensas en don Juan Manuel. De hecho, el nombre de protección, don Martín, se muestra apto de manera especial para hacer familiar, ridiculizar y, en última instancia, trivializar la figura del diablo, al igual que otros nombres como Pero Botero, Brazo de Hierro, Corcobadillo, Pies de cabra, Uñas largas, etc.

La mismas huellas se manifiestan clarísimamente en Juan Ruiz, pues el arcipreste obliga al diablo a adoptar tonos y actitudes que remiten directamente a los ámbitos del folclore y del relato popular. Son los ámbitos en que, según varios testimonios, el diablo no desdenna contraer matrimonio perdiendo de tal modo gran parte de su peligrosidad (como lo demuestran muchos proverbios que tratan del hombre casado), o permite que la suegra lo encierre en una ampolla, o está afectado por las más repugnantes enfermedades, o, en fin, para colmo de deshonra, resulta desprovisto de los atributos viriles⁵³.

Como si dijéramos que con un diablo de tal hechura resulta cada vez más difícil y, hablando en términos literarios, cada vez menos verosímil estipular un contrato muy en serio. Tanto es así que todos sus antagonistas posibles, desde la Virgen hasta los santos y los ángeles, desaparecen de la escena obligando al diablo a desempeñar el papel que les corresponde a ellos, con todas las consecuencias caricaturales y paródicas que pueden fácilmente imaginarse.

Luego, si nos trasladamos a la dimensión de los géneros literarios, es posible descubrir otra causa de la ausencia de pactos diabólicos relevantes en el panorama literario español del xv y casi todo el siglo xvi. Dicha causa habrá que rastrearla en el arranque lento y problemático del teatro y géneros dramáticos afines, dado que en España no podemos hablar de teatro verdadero hasta finales del xv, pero, con mayor propiedad, en el siglo sucesivo, donde, por lo demás, no se encuentran obras dramáticas que no estén relacionadas con temas y formas sumamente convencionales y espacios reducidos tanto en su dimensión profana como en la religiosa. El así llamado teatro nacional del Siglo de Oro, es decir, el lugar en que las situaciones dramáticas podrán abarcar más amplios dominios y por lo tanto recuperar elementos en apariencia apagados como el pacto diabólico, saldrá a la luz en los dos últimos decenios del xvi en virtud, como es bien sabido, del impulso formidable dado por Lope de Vega.

En las representaciones religiosas y profanas anteriores, en cambio, la figura del diablo se mueve en espacios mucho más delimitados, tomando sus rasgos preferentemente del patrimonio folclórico y actuando sobre todo como sujeto cómico o personaje grotesco; y sigue engendrando comicidad incluso cuando reviste el papel

⁵² Cfr. BOGGS, *Index of Spanish Folktales*, cit., 325*A, p. 47.

⁵³ Acerca de todos estos aspectos del diablo «degradado» véase RUSSELL, Jeffrey Burton, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, sobre todo el cap. IV.



mucho más serio de personaje tentador⁵⁴. En todo caso se trata de un diablo a quien no se le puede confiar la responsabilidad de un contrato por el que una persona se obligue a entregarle el alma.

Si, en fin, quisiéramos añadir más datos podríamos descubrir una tercera causa de esta desaparición literaria del pacto en la interacción entre mundos posibles y mundo real. Me refiero a la gran cantidad de contratos con el diablo que en el contexto histórico-social de la época se asignaban a individuos diversos: hechiceros y brujas profesionales, escritores (es emblemático el caso de Enrique de Villena), judíos, moriscos, etc. Así como leemos en una obra de otro conocido arcipreste de la literatura medieval tardía, Alfonso Martínez de Talavera, Arcipreste de Talavera:

...el diablo sale al que en este mundo anda, que es viandante, e dize: «¿Qué me darás? Yo te alargaré la vida e te daré riquezas, e mal faziendo e tus injurias vengando, de los que mal te quieren te faré prosperar», etc. El desaventurado dale su alma, lo mejor qué l tiene; reniega a Dios que lo ha criado, e toma al diablo por señor. El diablo liévalo por sendas non conoçidas e fázele aver por maneras esquisitas, non conoçidas nin pensadas, lo que quiere, e a la fin liévalo al infierno, a poder de los enemigos de quien se temía, e él es el primero por gualdarón que lo tormenta⁵⁵.

En resumidas cuentas, la donación del alma al diablo se plantea como un asunto de rutina (aunque fuertemente reprobable) y, siendo tal, resulta desprovisto de los rasgos singulares o excepcionales que hacen falta para poder acceder a los mundos posibles de la ficción literaria.

Tan solo más tarde —pero ya estamos al comienzo del siglo XVII— tendremos la posibilidad de asistir a una especie de recuperación del diablo y el pacto diabólico llevada a cabo a través de otro camino y por medio de otros modelos menos vinculados con el folclore y con las circunstancias de una época⁵⁶. Todo esto, sin embargo, forma parte de otro discurso y, sobre todo, de otra dimensión temporal que, sin duda, merece una gran atención pero en un lugar distinto. Nosotros por ahora nos contentaremos con presenciar la fuga del diablo-truhán que, tras haber dejado a su asistido en la horca, se arroja carcajeándose a las llamas del infierno.

⁵⁴ Véase, al respecto, FERRER VALLS, Teresa, «Las dos caras del diablo en el teatro antiguo español», en M. Chiabò, y F. Doglio, *Actas del Congreso Diavoli e mostri in Scena dal Medio Evo al Rinascimento (Roma 30 de junio-3 de julio de 1988)*, Roma, Centro di Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1989, pp. 303-324.

⁵⁵ ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Edición de Joaquín González Muela, Madrid, Castalia, 1970 (Clásicos Castalia, 24), p. 67.

⁵⁶ Algunos datos relacionados con este tema pueden verse en RUFFINATTO, Aldo, «El santo, el diablo y la 'sutil negromancia' (Notas sobre el Fausto español del Siglo de Oro)», en F.J. Blasco, E. Caldera, J. Álvarez Barrientos, R. de la Fuente (eds.), *La Comedia de Magia y de Santos (ss. XVI-XIX)*, Madrid, Ediciones Júcar, 1992, pp. 83-95.

RECURSOS ÉPICOS EN LA CARACTERIZACIÓN DE LOS DEMONIOS EN LA LITERATURA ANGLOSAJONA

Juan Camilo Conde Silvestre
Universidad de Murcia

RESUMEN

En este trabajo se estudian algunos rasgos recurrentes en la caracterización de los demonios en la literatura anglosajona de los siglos IX y X. Concretamente, se presta atención al recurso a elementos épicos en su caracterización, los cuales aproximan a estos antagonistas a los héroes (*miles Christi*) de los textos poéticos cristianos con quienes se enfrentan. En particular se estudia la exhibición en *Génesis* de Lucifer como el orgulloso señor de su propio *comitatus*, su faceta de noble exiliado y desarraigado en *Cristo y Satán* —en comparación con el tratamiento de los hablantes en los textos elegíacos—, y, finalmente, la presentación de los demonios en distintas hagiografías poéticas (*Guthlac*, *Elene*, *Juliana*), en relación con sus enfrentamientos verbales con los santos, santas y mártires que las protagonizan.

PALABRAS CLAVE: literatura medieval anglosajona, recursos épicos, demonios.

ABSTRACT

This paper deals with the characterization of devils and demons in early Old English literature (9th-10th centuries). Special attention is given to the extension of heroic conventions and images from the epic to religious texts, so that devils function as adequate antagonists for the heroes (*miles Christi*) of Christian poems. The following topics are particularly studied: the portrayal of a proud Lucifer who leads his *comitatus* in *Genesis*, his characterization as an exiled nobleman in *Christ and Satan* in comparison with the so-called elegies, and his representation as an enemy who fights verbally the protagonists of some poetic hagiographies (*Guthlac*, *Elene* and *Juliana*).

KEY WORDS: Medieval Anglo-Saxon literature, Epic resources, Devils.

1. INTRODUCCIÓN. RECURSOS ÉPICOS EN LA LITERATURA RELIGIOSA ANGLOSAJONA

Una de las características de la poesía cristiana anglosajona más destacada por los críticos e historiadores es la apropiación de temas y estilos de la épica para la expresión de contenidos netamente religiosos o para la propagación de la nueva fe. Es bien conocida la historia, referida por Beda a finales del siglo VII en su *Historia*

Ecclesiastica Gentis Anglorum (4:24), del monje-pastor Cædmon, quien, aunque iletrado, recibió milagrosamente el don de recitar textos compuestos en lengua vernácula («in English gereorde wel geworht»), en estilo poético («in scopgereorde») y con gran inspiración («mid þa mæstan swetnise ond inbyrdnisse»). La muestra de este talento es el himno que Cædmon compone en alabanza del Creador —el texto poético más antiguo conservado en la literatura inglesa (c. 658-680)— en el que destacan, junto a las características formales de la poesía heroica tradicional (aliteración, kenningar, *variatio*), la atribución de epítetos épicos a la divinidad cristiana: *ece drihten* (el príncipe de la eternidad), *frea ælmihtig* (el poderoso rey). La popularidad de este fragmento entre las comunidades monásticas de los siglos VII y VIII está atestiguada por su conservación en 21 manuscritos y esta fama puede responder a la presentación del acontecimiento bíblico en el mismo molde poético de la épica germánica, lo que facilitaba su comprensión y accesibilidad¹.

La fusión del molde poético de la épica con los contenidos religiosos no es exclusiva del himno de Cædmon, sino que reaparece en casi todos los textos anglosajones de inspiración cristiana y, sin duda, afecta al tratamiento y a la caracterización de los demonios. Por ejemplo, el recurso a la *variatio* —la acumulación en pocas líneas de expresiones alternativas para describir el mismo referente— es el principio básico que articula la construcción textual del citado himno, cuyas nueve líneas atribuyen al menos ocho epítetos distintos a Dios, bien en su calidad de creador del mundo, rey poderoso o protector de la humanidad. La misma estructura retórica se manifiesta, entre otros textos, en *Andreas*, una versión poética (siglo IX) de la estancia de S. Andrés en el país de Mermedonia, donde acude para liberar a S. Mateo de las torturas que le infligen sus caníbales pobladores. En las líneas 1311-1315 se atribuyen al demonio cuatro epítetos distintos que, en este caso, enfatizan su fealdad y perversidad: *atol aglæca* (1312a) (monstruo repulsivo), *mordres manfrea* (1313a) (malvado señor del pecado mortal), *deoful deaðreow* (1314a) (demonio cargado de muerte), *duguðum bereafof* (1314b) (privado de gloria)².

La trasposición de las características formales de la poesía heroica a la literatura cristiana facilita también la exportación de sus imágenes y convenciones temáticas. Uno de los temas recurrentes en la épica germánica y, especialmente, en la anglosajona, es la representación de las relaciones entre los líderes guerreros y sus

¹ Cito por BRAVO, Antonio, Fernando GARCÍA y Santiago GONZÁLEZ, *Old English Anthology*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1992, p. 311. Véanse también: WRENN, C.L., «The poetry of Cædmon», *Essential Articles for the Study of Old English Literature* (eds. J.B. Bessinger y S.J. Kahrl), Hamden, Archon, 1968, pp. 407-427; BRAVO, Antonio, *Literatura anglosajona y antología bilingüe del antiguo inglés*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1982, pp. 158-159; ORTON, P.R., «Cædmon and Christian Poetry», *Neuphilologische Mitteilungen* 84 (1983), pp. 163-170; GALVÁN, Fernando, *Literatura inglesa medieval*, Madrid, Alianza, 2001, p. 26.

² Cito por BROOKS, Kenneth R. (ed.), *Andreas and The Fates of the Apostles*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 42.

seguidores, sustentadas en la generosidad de los primeros y en la lealtad de los segundos: se trata de una vinculación mutua, a la que Tácito en su *Germania* (cps. 14-15) daba el nombre de *comitatus*, que, para algunos autores, articularía la visión del mundo de la aristocracia anglosajona y sustentaría tanto el prestigio de los señores de la guerra, como los derechos colectivos de sus acompañantes³. Independientemente de las conexiones reales de esta imagen con las estructuras sociales de la Inglaterra anglosajona, su presencia en la poesía épica es constante, como lo es también su aparición en muchos textos religiosos, en los que Dios y Cristo se presentan como señores (*dryhten*) que lideran el *comitatus* (*druht*), protegiendo y obsequiando a los guerreros (*thanes*) que los siguen y apoyan fielmente en sus empresas: los santos, los mártires y los cristianos en general. De igual modo, el diablo aparece en muchos textos de creación como el señor de los infiernos y de la oscuridad y sus seguidores son guerreros aparentemente tan leales a él como los *miles Christi*. En esta misma línea épica se transmite e interpreta la rebelión de Lucifer como una violación de la obediencia y lealtad (*þegnscipe*) debidas al señor del *comitatus*, castigada en las sociedades germánicas con el exilio: el aislamiento del guerrero que, voluntaria o accidentalmente, ha perdido su relación de servidumbre y se ve obligado a vagar errante y sin derechos.

Sin duda la apropiación de esta imagen épica se ve favorecida por su empleo en los textos clave del cristianismo, desde la Biblia a los comentarios y sermones patrísticos, en los que un Dios majestuoso destierra al diablo y a sus seguidores del Paraíso a un mundo de soledad y tinieblas, donde son condenados a vagar eternamente; pero en el contexto germánico esta imagen adquiere nuevas resonancias. El exilio, la separación del grupo y la pérdida de los derechos comunales eran algunos de los temores que más afectaban al inconsciente del noble anglosajón, como prueba su recurrencia en textos legales y literarios. Por otro lado, en muchos de estos textos —especialmente en los conocidos como elegías: *El exiliado errante* (*The Wanderer*) y *El navegante* (*The Seafarer*)— se percibe cierta comprensión compasiva de la soledad, la melancolía y el desarraigo social o sentimental del exiliado. Según Russell este contexto dotaría a la imagen del exilio de una doble función en relación con la figura del diablo: por un lado transmite la gravedad de la traición cometida por Lucifer contra un orden natural y social establecido, y, por otro, puede promover cierta simpatía con su implacable destino. Es posible que el perspectivismo que resulta de esta variedad funcional de la imagen del exilio esté detrás de la afirmación del propio Russell en el sentido de que las composiciones literarias de la alta edad media profundizan más en el carácter de Lucifer que los escritos teológicos, hasta el

³ Véanse: O'BRIEN O'KEEFFE, Katherine, «Heroic Values and Christian Ethics», *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 107-108; EVANS, Stephen S., *The Lords of Battle. Image and Reality of the Comitatus in Dark Age Britain*, Woodbridge, Boydell Press, 1997; HILL, John M., *The Anglo-Saxon Warrior Ethic*, Florida, University Press of Florida, 2000.



punto de expresar el patetismo y la furia de la rebelión del ángel caído de forma mucho más vívida⁴.

Otra característica destacable en el tratamiento general del demonio en la poesía anglosajona es su sometimiento a la ortodoxia cristiana. Si bien la representación de Lucifer como el noble y orgulloso señor que lidera su propio séquito o *comitatus*, enfrentado a Dios, también un señor noble y poderoso, puede prestarse a una interpretación dualista, asociada a las herejías de carácter gnóstico o maniqueo que vislumbraban el mal como principio independiente y, de este modo, cuestionaban la omnipotencia divina, ninguno de los textos anglosajones en que aparece la figura del diablo deja resquicios que sustenten esta perspectiva. Tampoco dan pie a los excesos de las interpretaciones monistas que pueden llegar a entender a Dios como fuente contradictoria del bien y, a la vez, del mal. Al contrario, todos los textos eximen de responsabilidad al Creador y parecen aliarse con la postura alto-medieval canónica, establecida en los escritos de S. Agustín (354-430), S. Isidoro (c. 560-636) y, especialmente, del Papa Gregorio (540-604). Desde esta perspectiva el mal sólo puede entenderse como una privación o deficiencia que habría actuado por vez primera, independientemente de Dios, cuando un grupo de ángeles liderados por el orgulloso Lucifer, movidos por su libre albedrío, reclamaron su independencia del Creador y, de este modo, se apartaron del único camino existente, el de la bondad de Dios, hacia la nada. En la misma línea, los textos anglosajones en que aparece la figura del diablo plantean de forma ortodoxa, práctica y didáctica (alejándose de la teología más abstracta) el misterio de la redención y la historia de la salvación (*Heilgeschichte*) recurriendo a los temas bíblicos canónicos: a) la exclusiva responsabilidad del diablo en la tentación de Adán y Eva y en la Crucifixión de Cristo, b) la victoria de Dios encarnado en Cristo sobre el diablo, el pecado y la muerte (*Christus Victor*) a través de su Resurrección y Ascensión; c) el descenso de Cristo a los infiernos y la liberación de las almas de los justos que habían muerto antes de la Encarnación; d) la espera del Juicio Final, la resurrección de la carne y la consecución de la vida eterna para los justos o del castigo para los pecadores. Invariablemente estos textos exhortan a su audiencia a exhibir el comportamiento y la actitud de arrepentimiento adecuados para conseguir ser premiados por la misericordia divina con la vida eterna. Finalmente, suelen reconocer que la presencia del diablo y sus secuaces en el mundo es la de incitadores al pecado e interpretan esta coyuntura, dentro de la ortodoxia cristiana, como una muestra de la suspensión de la omnipotencia divina en el ámbito de la libertad humana, de manera que si Dios permite al diablo tentar a hombres y mujeres es, en primer lugar, para ayudarnos a discernir la verdad del pecado, y así poder acceder al bien superior, que es el bien

⁴ RUSSELL, Jeffrey Burton, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 133-135. En relación con el tratamiento épico del diablo véase también: WOOLF, Rosemary, «The Devil in Old English Poetry», *The Review of English Studies*, iv.13 (1953), pp. 1-12.

elegido libremente, y, por otro lado, siempre con el conocimiento divino de que los elegidos nunca cederán a las tentaciones y su fe se verá reforzada⁵.

2. EL DEMONIO EN LOS TEXTOS POÉTICOS DE INSPIRACIÓN BÍBLICA: OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, JUNIUS 11

El tema de la redención y la historia de la salvación funciona, para algunos críticos, como el hilo conductor de uno de los cuatro manuscritos en que se han conservado textos poéticos anglosajones: Oxford, Bodleian Library, Junius 11 (5123) (principios del s. XI). De hecho, el códice se ha calificado como un leccionario que contendría una selección de los textos prescritos como lectura en el refectorio durante la cuaresma, adaptados o reelaborados en lengua vernácula a partir de los originales bíblicos: *Génesis*, *Éxodo*, *Daniel* y *Cristo y Satán*. Aunque la composición no es atribuible a Cædmon, estos poemas parecen responder a la dedicación del monje a cantar los hechos principales de la historia sagrada, según explica Beda: «Cantó primero sobre la creación y el origen de la humanidad [...] luego sobre el éxodo de los Israelitas desde Egipto [...] y sobre muchas otras historias de la Sagrada Escritura»⁶. De especial interés en relación con la caracterización del diablo y los demonios son el primero y el último de los textos incluidos en este manuscrito.

2.1. GÉNESIS

El texto conocido como *Génesis* está en realidad formado por la combinación de dos poemas elaborados de forma independiente y engarzados por el copista: *Génesis A* (ll. 1-234 y 852-2935) y *Génesis B* (ll. 235-851). El primero, posiblemente compuesto a principios del siglo VIII, sigue de cerca la narración bíblica y se centra en la creación, la caída de Lucifer y los ángeles rebeldes, la tentación de Adán y Eva y su expulsión del Paraíso, el episodio de Caín y Abel y, especialmente, la obediencia de Abrahán a Dios y el sacrificio de Isaac. El segundo se sitúa cronológicamente a mediados del siglo IX, y parece estar basado en un texto homónimo escrito en sajón antiguo que se conserva de manera fragmentaria en la biblioteca del Vaticano (primera mitad del siglo IX); *Génesis B* narra, de forma más libre que el anterior, la caída de Lucifer y de los hombres tras la tentación de Adán y Eva,

⁵ RUSSELL, *op. cit.*, pp. 94-101. Véanse también: RUSSELL, Jeffrey Burton, *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, pp. 93, 129, 213; GARDE, Judith N., *Old English Poetry in Medieval Christian Perspective. A Doctrinal Approach*, Cambridge, D.S. Brewer, 1991, pp. 6-7.

⁶ «Song he ærest be middangeardes gesceape ond bi fruman moncynnes [...] ond eft by utgonge Israhela folces of Ægipta londe [...] ond bi oðrum monegum spellum þæs halgan gewrites canones boca» (BRAVO, GARCÍA y GONZÁLEZ, *op.cit.*, p. 312).



y, de este modo, repite algunos de los temas tratados en las líneas de *Génesis A* que lo preceden en el manuscrito (1-234). Es posible que la repetición de contenidos se deba a la pérdida de algunos folios de un manuscrito anterior que sólo contendría *Génesis A*, de manera que para su reelaboración en Junius 11 el nuevo copista insertó en su lugar la narración extraída del texto sajón. En cualquier caso, resulta sintomático que uno de los episodios repetidos sea el de la caída de los ángeles, sobre todo dado el carácter apócrifo de este acontecimiento, al que el libro del Génesis no dedica ni un solo versículo.

Los dos textos hacen uso de imágenes épicas en el tratamiento de los tópicos cristianos. Dios es representado como el arquetipo del rey anglosajón (*heahcynning*, 50a; *ece dryhten*, 112b), como el jefe o líder de la comunidad (*ƿeoden*, 268a) al que los ángeles rebeldes y, en particular, Lucifer deben fidelidad (*geongerdom*, 267b) y vasallaje (*lof*, 256b)⁷. El castigo por violar el juramento de lealtad es la expulsión física del cielo⁸, la obligación de iniciar, desposeídos, un largo viaje (*langne sið*, 68b) hasta el hogar del exilio (*wraelicne ham*, 37a). No desentona en este contexto germánico la presentación del ángel rebelde con el atractivo y la dignidad heroicas esperable en los protagonistas de los poemas épicos. Los autores de estas versiones del Génesis recurren al conocido motivo de la vanagloria (*gielp*, 25b) y la jactancia del guerrero anglosajón antes de iniciar una empresa para alinear al personaje con los héroes de *Beowulfy La batalla de Maldon*, y, a pesar de que su orgullo (*oferhygd*, 22b) es calificado como un error perverso (*gedwild*, 23a), el narrador describe a los ángeles de forma enaltecedora —«luminosos y brillantes, radiantes y deslumbrantes» («leoht and scene/hwit and hiowbeorht», 265b-266a)—, aunque insiste en que sus cualidades heroicas desaparecieron a causa de la perversión de su pecado: «wæs him gylp forod / beot forborsten, and forbigeð þrym, / wlite gewemmed» (ll. 69b-71a) (Se deshizo su jactancia, su alardeo se hizo pedazos y su majestad se abatió, su belleza se mancilló).

Sin embargo, es en el fragmento denominado *Génesis B* (ll. 235-851) donde esta presentación heroica del ángel caído se manifiesta mejor. A ello contribuye, sin duda, la habilidad del autor en el manejo del punto de vista y su capacidad para combinar escenas dramáticas, en las que los propios personajes parecen desarrollar libremente las fuentes en estilo directo, con los comentarios del narrador omnisciente, más próximos a los originales, o con las citas en estilo indirecto del discurso de los personajes filtradas a través de la instancia narrativa. Esta técnica permite la repetición de los mismos hechos desde una doble perspectiva, lo que contribuye a

⁷ Cito por la edición electrónica incluida en <http://www.georgetown.edu/labyrinth/library/oe/texts>. Sobre el tratamiento épico de Dios y los ángeles rebeldes en *Génesis A*, véase: BOYD, N., «Doctrine and Criticism: A Reevaluation of *Genesis A*», *Neuphilologische Mitteilungen* 83 (1982), pp. 230-238.

⁸ De hecho, Dios agarra con sus propias manos a sus enemigos, aplastándolos y, airado, los aísla lejos de su patria natal: «grap on wraðe/ faum folmum, and him on fæðm gebræc/ yrre on mode; æðele bescyrede his wiðerbrecan» (ll. 61b-64a).

enfatar determinados episodios de la historia sagrada, como, en el caso que nos ocupa, la personalidad, sentimientos y actitudes del diablo⁹. Así, en las líneas 262b-277 el narrador refiere la impertinencia del ángel maligno que se vanagloria de su propio poder y de la fidelidad y fortaleza de sus guerreros, lo que le permitiría establecer su propio trono y construir una fortaleza y un reino independientes de Dios (*Génesis B*, ll. 262a-277b):

his engyl ongan ofermod wesan,
ahof hine wið his hearran, sohte hetespræce
gylpword ongean [...] Puhte him sylfum
þæt he mægyn and cræft maran hæfde
þonne se halga god habban mihte
folcgestælna [...] Þohte þurh his anes cræft
hu he him strenglicran stol geworhte,
heahran on heofonum; cwæð þæt hine his hige speone
þæt he west and norð wyrcean ongunne,
trymede getimbro; cwæð him twoo þuhte
þæt he Gode wolde geongra weorðan.

El ángel comenzó a mostrarse insolente, a rebelarse contra su señor, recurrió a palabras desafiantes y a la jactancia contra él [...] Le parecía que él mismo tenía guerreros que le seguían con una fuerza y poder mayores de los que el santo Dios podía tener [...]. Pensó que con su propio poder podía crearse un trono más majestuoso, más altivo en los cielos; dijo que por su propia disposición empezaría a construir en el oeste y en el norte y fortificaría la construcción. Declaró que le parecía dudoso que quisiera seguir subordinado a Dios.¹⁰

⁹ Aunque este perspectivismo pueda resultar novedoso en un texto medieval tan temprano, no lo es tanto si pensamos en la existencia de precedentes en otros textos latinos que, con intención moralizante, recrean en estilo directo el estado de ánimo de los personajes bíblicos ante el devenir de los acontecimientos sagrados. Una de las fuentes propuestas para esta versión del Génesis es el *Poematum de Mosaicae Historiae Gestis Libri Quinque*, del obispo Avitus (c. 500), donde Satán declama sus lamentos después de la caída. También Aldhelm en uno de sus *Enigmata* (LXXXI, c. 700) pone en boca de Lucifer quejidos y resentimientos que podrían haber influido en los discursos que se le atribuyen en *Génesis A* y *Génesis B*. Véanse: GREENFIELD, Stanley B., y Daniel G. CALDER, *A New Critical History of Old English Literature*, Nueva York, New York University Press, 1986, p. 210; CLEMOES, Peter, *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 295-297.

¹⁰ Cito por BRAVO, GARCÍA y GONZÁLEZ, *op.cit.*, pp. 140-149. Sobre *Génesis B* véanse también: BRADLEY, A.S.J., *Anglo-Saxon Poetry*, Londres, Dent, 1982, pp. 10-12; GREENFIELD y CALDER, *op.cit.*, pp. 207-212; DOANE, A.N. (ed.), *The Saxon Genesis. An Edition of the West Saxon Genesis B and the Old Saxon Vatican Genesis*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991; RENLEY, P.G., *Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Es interesante la referencia a la ubicación del hábitat de los ángeles rebeldes en relación con los puntos cardinales norte y oeste. Esta situación, según Russell (*op.cit.*, p. 139), tiene orígenes patrísticos y está justificada simbólicamente: el norte es lugar de frío y oscuridad, y el oeste, por donde se pone el sol, es el punto del ocaso y, por extensión, de la muerte. En contraposición Dios moraría en la

El discurso jactancioso de Lucifer se repite a continuación en estilo directo, con mayor dramatismo y énfasis; es interesante observar, en este sentido, el recurso a líneas hipermétricas, las cuales suelen asociarse en los estudios de estilística con la expresión del énfasis. Así, la combinación de *oratio recta* con la estructura prosódica del fragmento ayuda a realzar la capacidad del diablo como señor independiente y engrandece la fidelidad y el poder de sus seguidores, justificando así, desde su propia perspectiva, la insubordinación. El paralelismo con las líneas precedentes es evidente y su continuidad física en el manuscrito contribuye a enriquecer la caracterización del diablo al profundizar en sus motivos para rebelarse, siguiendo de cerca las convenciones épicas: la seguridad del líder con respecto a la fidelidad y capacidad de sus seguidores le transmite la fuerza necesaria para acometer su rebelión (*Génesis B*, ll. 278b-291):

Nis me wihtæ þearf
 hearran to habbanne. Ic mæg mid handum swa fela
 wundra gewyrcean. Ic hæbbe geweald micel
 to gyrwanne godlecran stol,
 hearran on heofne. Hwý sceal ic æfter his hyldo ðeowian,
 bugan him swilces geongordomes? Ic mæg wesan god swa he.
 Bigstandað me strange geneatas, þa ne willað me æt þam striðe geswican,
 hæleþas heardmode. Hie habbað me to hearran gecorene,
 rofe rincas; mid swilcum mæg man ræd geþencean,
 fon mid swilcum folcgesteallan. Frynd synd hie mine georne,
 holde on hyra hygesceaftum. Ic mæg hyra hearra wesan,
 rædan on þis rice. Swa me þæt riht ne þinceð,
 þæt ic oleccan awiht þurfe
 Gode æfter gode ænegum. Ne wille ic leng his geongra wurþan.

No tengo necesidad alguna de un señor. Puedo hacer con mis manos tantas maravillas. Tengo mucho poder para adecuar un trono mucho mejor, más majestuoso en el cielo. ¿Por qué tengo que estar sujeto a su protección, someterme a él en este vasallaje? Puedo ser tan bueno como él. Me asisten fuertes camaradas, bravos guerreros que no me abandonarían en la lucha. Me han escogido como señor, los héroes valientes; con ellos se puede trazar un plan, con estos valientes guerreros llevarlo a cabo. Ellos son mis amigos entusiastas, leales en sus corazones. Puedo ser su señor y gobernar este reino. Así que no me parece nada adecuado tener que agradar a Dios para conseguir algún bien. No quiero seguir siendo su vasallo por más tiempo.

Una vez que Dios ha expulsado a los ángeles rebeldes, y a pesar de la dureza del castigo, Satán sigue haciendo gala de un orgullo y una dignidad inquebrantables y acusa

parte sur y este del cielo, lugares cálidos, luminosos y en los que se origina el ciclo de cada día. Este simbolismo se extiende también a la construcción de las iglesias con su fachada hacia el este, de manera que el norte —es decir, el reino del diablo— se situaría a la izquierda de la entrada, donde, según la tradición, se evitaban los enterramientos.





al propio Dios de estar cometiendo una injusticia al reemplazar a los ángeles caídos con seres humanos creados a partir del barro (ll. 356-370). Se ha especulado con la posibilidad de que el poeta John Milton (1608-1674) hubiera tenido acceso al texto anglosajón de la mano del primer poseedor del manuscrito, el holandés Franciscus Junius (1589-1677), y puede ser factible que este fragmento influyese en la recreación de Lucifer en *El Paraíso Perdido*, donde el diablo exhibe la misma dignidad y orgullo trágicos de *Génesis B*. En ambos casos es consciente del fracaso de su acción rebelde y, aunque está encadenado en el infierno, se caracteriza por algunas de las cualidades del héroe: la venganza y el rechazo de una posición subordinada que desafía una y otra vez¹¹. De este modo, propone a sus seguidores vengarse de Dios y tiene el valor de jactarse de lo que él mismo podría hacer en caso de estar libre: «Wala, ahte ic minra handa gewæld / and moste ane tid ute weorðan / wesan and winterstunde, þonne ic mid þys werode» (*Génesis B*, ll. 368b-378) (¡Ah! Si yo tuviera poder en las manos y por momento estuviera libre, pudiera salir durante un poco de tiempo, entonces con esta legión).

Sin embargo, esta exhibición de orgullo por parte de Satán se aleja de la vanagloria esperada en los guerreros germánicos, quienes, aunque suelen jactarse como él de su capacidad física y de las victorias que pueden conseguir, jamás actúan de forma ilegítima contra su líder natural, violando el orden social establecido. El diablo, consciente de la imposibilidad de debilitar el poder de Dios, concluye que la mejor venganza es la perversión de la raza humana de modo que los primeros seres conculquen las órdenes del Señor y conciten su enfado, hasta ser condenados al infierno. Su intervención finaliza dirigiéndose a sus seguidores (*thanes*), exigiéndoles, como señor del *comitatus*, la devolución de los favores que en otros tiempos recibieron de él y arengándoles a recorrer el mundo y tentar a Adán y Eva. Resulta irónico que quien acaba de traicionar la lealtad debida a Dios exija ahora compensación y fidelidad a los guerreros de su propio séquito (*Génesis B*, ll. 409-413a):

Gif ic ænegum þægne þeodenmadmas
geara forgeafe, þenden we on þan godan rice
gesælige sæton and hæfdon ure setla gewæld,
þonne he me na on leofran tid leanum ne meahte
mine gife gyldan.

Si, hace ya tiempo, obsequié a cualquiera de mis seguidores con regios tesoros, cuando estábamos felizmente situados en aquel reino favorable, y teníamos poder sobre nuestros tronos, entonces nunca habrá tiempo mejor para que pueda devolverme aquel obsequio como compensación.

¹¹ Sobre la dignidad heroica de Lucifer después de la caída véanse: WOOLF, *op.cit.*, p. 6, y GODDEN, Malcom, «Biblical Literature: the Old Testament», *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 213-214. Con respecto al conocimiento por parte de Milton del texto anglosajón y a los paralelismos de *Génesis B* y *El Paraíso Perdido*: GREENFIELD y CALDER, *op.cit.*, pp. 209-210; EVANS, J.M., *Paradise Lost and the Genesis Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1963.



△ Figura 1. Oxford Bodleian Library, Junius 11 (5.123) folio 20.

La primera parte del manuscrito Junius 11 está profusamente ilustrada y en el folio 20 aparece una imagen que puede representar al diablo como señor de un grupo de fieles guerreros (figura 1). Satán, encadenado, aparece en el centro, de mayor tamaño que sus secuaces, de acuerdo con su importancia, y parece que les está hablando, incitándoles, como indica el texto, a tentar a Adán y Eva, quienes están dibujados en la parte superior. Además, el líder une sus manos a las de otro personaje en lo que podría ser la representación pictórica de una ceremonia de vasallaje o un juramento de fidelidad.

Tras una breve laguna en el manuscrito, la voz narrativa describe a un mensajero del diablo que voluntariamente se presta a cumplir el encargo de su señor (podría tratarse de la figura que emerge desde el infierno hacia el mundo superior en la ilustración). De esta manera se evita la contradicción que supondría hacer que

el propio Satán, encadenado, se ocupara de la tentación de los primeros seres humanos. La descripción de los preparativos de este demonio antes de partir incluye referencias a parte de la guarnición que portaría un guerrero germánico en la batalla: «hæleðhelm on heafod a sette and þone full hearde geband, / spenn mid spangum; wiste him spræca fela, / wora worda» (*Génesis B*, ll. 442-446a) (Se puso en la cabeza su casco de guerrero y lo sujetó con fuerza y lo aseguró con un cierre; le eran conocidos muchos discursos, muchas palabras perversas). Estos versos indican que este *miles diaboli* complementa su atuendo guerrero con el poder de sus palabras. Esta referencia posiblemente esté relacionada, por un lado, con la importancia que una sociedad oral tradicional, como la anglosajona, concedería al dominio del lenguaje y, por otro, con el hecho de que la batalla que se va a librar es espiritual y no física. En este sentido, el mensajero consigue sus objetivos —tentar a Eva para que rompa la palabra dada a Dios— gracias a su capacidad verbal y a la mentira: «ne eom ic deofle gelic» (587b) (no soy como un diablo), señala irónicamente durante su intervención. Tras la escena de la tentación y la caída del Adán y Eva el manuscrito enlaza con la continuación de *Génesis A* y se centra en el castigo de Dios, en el episodio de Caín y Abel y en el sacrificio de Isaac y la obediencia de Abrahán, en los que el diablo no desempeña un papel activo.

2.2. CRISTO Y SATÁN

El diablo es también un personaje importante en el último texto incluido en el manuscrito Junius 11: *Cristo y Satán* (primer tercio del s. IX). Se trata de un poema didáctico que explora, en el contexto teológico de la salvación y la redención, el contraste entre Cristo, victorioso, pero humilde a la vez (*Christus Victor*), y el diablo, orgulloso aunque condenado a la derrota y a la humillación, a través de los episodios, bíblicos o apócrifos, de la caída de los ángeles rebeldes (ll. 1-364), el descenso a los infiernos (ll. 365-662) y la tentación de Cristo en el desierto (ll. 663-729). La crítica ha destacado el papel de Cristo en la caída de Lucifer, quien actúa como la figura que motiva la rebelión. A pesar de lo anacrónico de esta coyuntura, la presencia de Cristo se suele valorar de forma positiva en relación, por un lado, con la unidad dramática del conjunto del texto, y, por otro, como una forma hábil de dotar de actualidad a este acontecimiento de la historia de la salvación: vinculando desde el principio la derrota de Satán con la muerte y la resurrección de Cristo se sitúa a la audiencia del poema en el marco del conflicto entre el bien y el mal, de acuerdo con la intención didáctica del texto¹². En cualquier caso, la presencia de

¹² Sobre el protagonismo de Cristo véanse: RUSSELL, *op.cit.*, pp. 141-145; HILL, J.D., «The Fall of Satan in the Old English *Christ and Satan*», *Journal of English and Germanic Philology* 76 (1977), pp. 315-325; RAW, Barbara, «Biblical Literature: the New Testament», *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge

Cristo no oscurece a la figura del diablo, la cual, sin embargo, está mejor delineada en el primero de los tres fragmentos.

La caracterización de Satán y sus seguidores se hace en los mismos términos épicos que predominan en las dos versiones del Génesis ya estudiadas: el diablo es el siervo que se ha rebelado contra un rey majestuoso (*cyning of cestre*, l. 256a), ha sufrido el castigo del exilio y se ha rodeado de su propio séquito o *comitatus* (*gingran*, 191), del cual es ahora líder y señor (*dryhten*, 47, 69, 108, 163, 217; *aldorþægn*, 66)¹³. Por otro lado, las convenciones épicas ayudan a enfatizar la magnitud de la traición cometida por Lucifer (*Cristo y Satán*, ll.19-21):

Dreamas he gedelde, duguðe and geogupe:
Adam ærest, and þæt æðele cyn
engla ordfruman, þæt þe eft forwardð.

Repartía el gozo entre los guerreros jóvenes y los veteranos: a Adán primero y a la raza aristocrática (los príncipes de los ángeles), que más tarde se pervirtió.

University Press, 1991, p. 232; JOHNSON, David F., «Old English Religious Poetry: *Christ and Satan* and *The Dream of the Rood*», *Companion to Old English Poetry* (eds. H. Aertsen y R.H. Bremmer), Amsterdam, VU University Press, 1994, pp. 164-166. De hecho, en la parte dedicada al descenso a los infiernos domina la figura de Cristo, quien, como un guerrero victorioso («þegen mid þreate», 386a), rodeado de luminosidad, destroza las puertas e irrumpe en el infierno («duru in helle bræc and begde», ll. 379b-380a). Allí es interpelado por personajes del Antiguo Testamento que suplican su salvación. Una vez que los justos han sido liberados y Satán encadenado en las tinieblas, el propio Cristo expone la historia completa de la redención, desde la caída de los ángeles y los hombres hasta el Juicio Final. El breve fragmento dedicado a la tentación de Cristo está también dominado por la intervención en estilo directo del Redentor, mientras que las palabras y actitudes del diablo humillado son filtradas o citadas en estilo indirecto por el narrador. El episodio se centra en dos de las tres tentaciones bíblicas: la incitación a Cristo a convertir las piedras del desierto en pan para vencer el hambre y hacer gala de su poder, y la oferta por parte de Satán, encaramado a los hombros de su antagonista, del dominio sobre el reino de Dios y el de los hombres. Finalmente, de acuerdo con el texto canónico, Cristo humilla al diablo enviándolo a medir con sus propias manos la extensión del infierno. Los dos episodios fueron bastante populares en la alta edad media, especialmente gracias a su divulgación en textos apócrifos, en los comentarios y sermones patrísticos o a su mención en el Credo y en la liturgia pascual del Sábado Santo y del Domingo de Ramos (véase: GARDE, *op.cit.*, p. 18). En la Inglaterra anglosajona el descenso de Cristo a los infiernos se conmemora en los calendarios y martirologios eclesiásticos compuestos en lengua vernácula, y, además de ser la fuente para *Cristo y Satán*, es el motivo principal de *El descenso a los infiernos* (*The Descent into Hell*) —incluido en Éxeter, Cathedral Library MS 3501— y de una versión en prosa del apócrifo Evangelio de Nicodemo (*The Harrowing of Hell*), recogida, entre otros, en Cambridge University Library MS li 2.11. También hay referencias a este episodio en otros textos literarios: *Cristo I* (ll. 149-163), *Cristo II* o *La Ascensión* (ll. 556-585, 709-743), la adivinanza número LV del manuscrito de Éxeter (*Riddle 55*, ll. 6a-7b) o la homilía número VII de la colección Blickling (*Blickling Homily VII*).

¹³ Cito por la edición electrónica incluida en <http://www.georgetown.edu/labyrinth/library/oe/texts>. Véanse también: CLUBB, Merrell Dare (ed.), *Christ and Satan: An Old English Poem*, Hamden, Archon, 1972; FINNEGAN, Robert E., (ed.) *Christ and Satan. A Critical Edition*, Waterloo, Ont., Wilfred Laurier University Press, 197; SLEETH, Charles R., *Studies in Christ and Satan*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.



Dios aparece en estas líneas como el señor generoso que distribuye bienes entre dos grupos de seguidores bien diferenciados: uno de guerreros jóvenes —Adán y, por extensión, la raza humana— y otro de veteranos, donde se integran los ángeles rebeldes. Si esta interpretación es válida, Lucifer y sus demonios formaban parte antes de la caída de un grupo de guerreros expertos, en los que señor del *druht* confiaba plenamente; la traición sería en tal caso muy grave, de acuerdo con el *ethos* heroico¹⁴.

Con todo, la comparación con *Génesis A* y *Génesis B* muestra más diferencias que paralelismos en el tratamiento de la figura del diablo. Estructuralmente, los textos inspirados en el Génesis bíblico presentan el tema de la caída de manera lineal, alternando las voces del narrador, que actúa como guía en el desarrollo de la acción, con las de los protagonistas. Sin embargo, en *Cristo y Satán* la trama debe reconstruirse a partir de los lamentos o plantos citados en estilo indirecto o emitidos por Satán y sus seguidores cuando ya han sido castigados por su rebelión. Por otro lado, hallamos en *Cristo y Satán* referencias a las características físicas de los demonios que no se encuentran en los otros textos: «blace [...] scinnan forscepene [...] earm e æglecan» (ll. 71b-73a) (espectros oscuros, deformes [...] monstruos miserables). Es interesante, en este sentido, la mención del color oscuro (*blac*) de estos seres, que encuentra correspondencia, por un lado, con la tonalidad que tienen los demonios en muchas de las ilustraciones que acompañan al manuscrito Junius, y, por otro, está en consonancia con las asociaciones sinestésicas predominantes en el poema: Dios/Cristo están representados por la luminosidad, frente a la oscuridad que caracteriza a sus enemigos. Además, el recurso a la voz *aglæca* parece estar también de acuerdo con la tradición altomedieval según la cual el diablo sería un ser monstruoso o bestial, pero con figura humanoide. Así se describe a Grendel en *Beowulf* y es evidente que el monstruo tiene rasgos físicos humanos, pues durante el ataque a Heorot y el primer enfrentamiento con el héroe (ll. 710-824) sus movimientos y acciones son las propias de un hombre; asimismo, en la lucha pierde un brazo que el narrador describe mediante referencias a la anatomía humana: «hond [...] earm ond eaxle» (ll. 834b-835a) (la mano, con el brazo y el hombro)¹⁵.

¹⁴ JOHNSON, *op.cit.*, p. 167.

¹⁵ Cito por la edición de MITCHELL, Bruce, y Fred C. ROBINSON (eds.), *Beowulf. An Edition*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 76; la traducción está tomada de LERATE, Luis, y Jesús LERATE, *Beowulf y otros poemas anglosajones. Siglos VII-X*, Madrid, Alianza, 1986, p. 50. Algunos críticos han explorado las relaciones de Grendel con el diablo, aunque la conexión satánica del monstruo no esté justificada por su linaje: como se afirma en las líneas 104-109, Grendel descende de la estirpe de Caín y, según la tradición apócrifa, sería uno de los gigantes engendrados de la relación entre los hijos de Dios (vástagos de Seth) y las hijas de los hombres (descendientes de Caín). En este sentido, Grendel y su madre procederían de la raza de gigantes que sobrevivieron al diluvio universal (véanse: GODDEN, *op.cit.*, pp. 215-216; MELLINKOFF, Ruth, «Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*. Part I, Noachic Tradition», *Anglo-Saxon England* 8 (1979), pp. 143-197, y «Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*. Part II, Post-Diluvian Survival», *Anglo-Saxon England* 9 (1980), pp. 183-197). En cualquier caso, el texto se refiere a Grendel como enemigo de Dios y de los hombres: «Godes yrre bæŕ» (l. 711), «fag wið God» (l. 811), «Godes andsaca» (l. 786, 1682), «feond mancynnes» (l. 164, 1276); el monstruo



Otra diferencia entre ambos textos se refiere a la caracterización de los ángeles rebeldes; éstos no aparecen en *Cristo y Satán* como los leales *thanes* de *Génesis*, sino que arremeten contra su líder, a quien culpan de haberlos engañado al prometerles éxito en su rebelión, cuando ahora se encuentra encadenado y ha perdido el favor de su señor natural (ll. 53-64); además, no existe nada de valor en el infierno que su líder pueda compartir con ellos como compensación por su fidelidad. Finalmente, aunque abundan las referencias del narrador a la expresión por parte de Satán de palabras jactanciosas y a la vanagloria típica del guerrero anglosajón —«Word spearcum fleah attre gelicost» (ll. 161b) (Sus palabras salían con chispas, como veneno)—, sin embargo el protagonista se manifiesta, cuando interviene en estilo directo, como un personaje adusto, enfrentado con rabia e impotencia a la realidad de un cosmos que rechaza y ha intentado, sin éxito, subvertir. La no aceptación de esta circunstancia o, según Clemoes, el desconocimiento de las consecuencias de su acción¹⁶ desencadena un largo lamento en el que el diablo, quejoso, reconoce la importancia de todo lo que ha perdido y, de esa manera, confiesa indirectamente su propia culpa, admitiendo así la pérdida de su autoridad y capacidad de liderazgo y reafirmando la omnipotencia de Dios. En este sentido, si el personaje parecía alinearse en *Génesis* con el héroe jactancioso anglosajón de *Beowulf* o *La batalla de Maldon*, en *Cristo y Satán* está más cerca del exiliado que lamenta su implacable destino (*wyrd*), tal como se manifiesta en los textos calificados como elegíacos: *El exiliado errante* y *El navegante*. Este paralelismo es evidente en aquellos fragmentos en los que el diablo se queja y echa de menos la prosperidad y los bienes que su señor compartía con él. Así se expresa Satán en el poema que nos ocupa (*Cristo y Satán*, ll. 92b-95a):

Nis her eadiges tir,
wloncra winsele, ne worulde dream
ne ængla ðreat, ne we upheofon
agan moten.

No existe aquí la gloria del afortunado, el salón de los altivos guerreros, ni la alegría del mundo, ni la multitud de ángeles y no nos está permitido poseer el cielo.

Los términos en que se lamenta el hablante de *El exiliado errante* son, como se observa en las líneas que siguen, semejantes; en ambos textos se recurre a la

también se menciona como habitante de las tinieblas donde cohabita con los demonios y se asocia de forma sistemática con el infierno —«feond on helle» (l. 101), «helle gast» (l. 1274)— a la vez que se insiste en la crueldad de sus acciones —«werga gast» (l. 1747), «gast-bona» (l. 178)—. Muchos de estos términos se aplican también a los demonios en el corpus literario anglosajón, de manera que su uso en *Beowulf* transfiere a Grendel una dimensión satánica (véanse: RUSSELL, *op.cit.*, pp. 148-151; MALMBERG, L., «Grendel and the Devil», *Neuphilologische Mitteilungen* 78 (1977), pp. 241-243).

¹⁶ CLEMOES, *op.cit.*, pp. 297-298.

imagen del banquete y la alegría compartida por el señor y los miembros del *comitatus* en el salón de festejos (*meadhall*) (*El exiliado errante*, ll. 34-36):

gemon he selesecgas ond sincþege,
hu hine on geogude his goldwine
wenede to wiste —wyn eal gedreas!

Recuerda a sus camaradas y los tesoros que juntos recibían; como, cuando era más joven, su señor le acostumbró al festejo —¡La felicidad ha desaparecido!¹⁷

La añoranza por un pasado dichoso, en contacto con su señor y sus camaradas, se expresa de forma vehemente en las líneas 163-167 de *Cristo y Satán* mediante exclamaciones, las cuales encuentran paralelismo con el uso por parte del hablante del texto elegíaco de las interrogaciones retóricas asociadas con las fórmulas del *ubi sunt?* (ll. 93-96).

Eala drihtenes þrym! Eala dugu ða helm!
Eala meotodes miht! Eala middaneard!
Eala dæg leohta! Eala dream godes!
Eala engla þreat! Eala upheofen!
Eala þæt ic eam ealles leas ecan dreames.

¡Ah!, la majestad del noble señor. ¡Ah!, la protección del comitatus. ¡Ah!, el poder del Creador. ¡Ah!, el mundo de los hombres. ¡Ah!, la luz del día. ¡Ah!, la felicidad de Dios. ¡Ah!, la multitud de ángeles. ¡Ah!, el cielo arriba. ¡Ah!, que se me ha desposeído completamente de la felicidad eterna (*Cristo y Satán*, ll. 163-167).

Hwær cwom mearg? Hwær cwom mago? Hwær cwom mappungyfa?
Hwær cwom symbla gesetu? Hwær sindon seledreamas?
Eala beorht bune! Eala byrnwyga!
Eala þeodnes þrym! Hu seo þrag gewat,
genap under nihthelm, swa heo ne wære!

¿Qué ha sido de los caballos, de los jóvenes y del generoso señor? ¿Qué ha sido del salón de banquetes? ¿Dónde está la alegría del palacio? ¡Ah, la copa resplandeciente! ¡Ah, el guerrero y la gloria del príncipe! ¡Cómo han pasado ya los buenos tiempos; se han oscurecido bajo el manto de la noche como si ya no existieran! (*El exiliado errante*, ll. 93-96).

Además, en términos estilísticos *Cristo y Satán* exhibe el mismo sistema formulaico que Greenfield detectara como una característica de la expresión del exilio

¹⁷ Cito por CONDE SILVESTRE, Juan Camilo, *Crítica literaria y poesía elegíaca anglosajona: Las ruinas, El exiliado errante y El navegante*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1994, pp. 123-129.



en los poemas elegíacos¹⁸. Así, aparecen fórmulas que indican el estado mental de la persona condenada al exilio: «hean and earm» (l. 119a) (desalentado y miserable), *sorgcearig* (l. 188a) (abatido por la aflicción). Recurren también en *Cristo y Satán*, como en las elegías, las expresiones que reflejan el movimiento hacia o durante el destierro: «ic aseald wes» (l.89b) (se me desterró), «wadan wræclastas» (l. 120a) (seguí el camino del exilio), «wreclastas settan» (l. 186b) (disponer los caminos del exilio), «wreclastas wunian» (l. 257) (habitar los caminos del exilio). Por último, aparecen combinaciones de sustantivos en caso genitivo o instrumental y participios de pasado que indican la privación física o psicológica del hablante angustiado por su situación: «wuldre benemed, duguðum bedeled» (ll. 120b-121a) (privado de gloria, desposeído del comitatus), «leas æcan dreamas» (l. 181) (desprovisto de la dicha eterna), «goda bedæled» (l. 185a) (privado de beneficios)¹⁹. Como antes se ha apuntado, si se interpreta esta acumulación de lamentos emitidos por Satán en relación con sus paralelismos en los textos elegíacos, en particular con las imágenes del exilio como aislamiento de los miembros del *comitatus* y privación de derechos sociales, entonces el diablo en *Cristo y Satán* se construye como una figura patética, que podría haber despertado cierta comprensión compasiva en la audiencia. Obviamente, se trataría de una compasión motivada por el alcance de su castigo y no justificada en términos teológicos; es más, el propio recurso a la convención épica para describir la traición cometida contra el orden social establecido, habría puesto al mismo nivel el crimen y el castigo.

La desesperación de Satán le lleva al extremo de preguntarse por las posibilidades de su futura salvación («hwæðer us se eca æfre wille on heofona rice ham alean», ll. 276-277). Llama la atención este planteamiento en tanto que la teología ortodoxa —con la que los contenidos del manuscrito parecen alinearse— la rechazaba explícitamente, alegando la ausencia de arrepentimiento y la necesidad de que el diablo suplicase el perdón. Cabe, finalmente, preguntarse si los lamentos puestos en boca de Satán en este poema responden a un arrepentimiento, *contra natura*, o, como apunta Clemoes, al desconocimiento por su parte del alcance de su acción y de su culpa.

3. LOS DEMONIOS EN LAS HAGIOGRAFÍAS POÉTICAS

La adopción del modelo épico para la expresión de contenidos religiosos es también sintomática de algunas vidas de santos, en las que el diablo suele tener un

¹⁸ GREENFIELD, Stanley B., «The formulaic expression of the theme of exile in Anglo-Saxon poetry», *Speculum* 30 (1955), pp. 200-206.

¹⁹ Confróntese: *El exiliado errante*, ll. 2, 5, 7, 15, 20, 21, 24, 79; *El navegante* ll. 14, 15, 57. JOHNSON (*op.cit.*, pp. 168-174) observa como estas imágenes de movimiento hacia el exilio en boca de Satán suponen una contradicción con el hecho de que el diablo se encuentre físicamente inmovilizado, encadenado y confinado en el infierno. Para este autor esta disparidad respondería a la articulación de dos tradiciones literarias en el poema: la autoridad bíblica que suministra la imagen de la prisión de Lucifer, a la cual se añade la convención germánica del exilio, sustancialmente como un recurso formal.

papel importante. De hecho, estos relatos suelen valorarse como el contrapunto religioso de la poesía heroica en tanto que reflejan los enfrentamientos entre antagonistas irreconciliables dotados de habilidades sobrenaturales: si los textos épicos exhiben las acciones valerosas de un guerrero excepcional enfrentado a poderosos enemigos, las vidas de santos, santas y mártires celebran la perseverancia en la fe de sus protagonistas y su fidelidad al *comitatus* de Cristo mediante la derrota del mal y los demonios²⁰.

Una clasificación bastante aceptada de la tradición hagiográfica en la Inglaterra anglosajona distingue tres tipos y periodos. Primero los relatos en prosa más tempranos (siglos VII y VIII), escritos en latín y, por consiguiente, destinados a una audiencia monástica. En ellos se narran los acontecimientos que jalieron la trayectoria vital de los fundadores de instituciones religiosas anglosajonas, básicamente de Northumbria, o continentales; tal es el caso, entre otros, de San Cuthbert de Lindisfarne, cuya vida relata Beda (c. 673-735), de la Vida de Willibrord, obispo en Frisia, escrita por Alcuino (735-804), o de la anónima de Wilfrid (634-709); los protagonistas de estas narraciones exhiben un comportamiento ascético erigido en norma de conducta imitable por sus seguidores. En segundo lugar, desde el siglo VIII, aparecen textos escritos en lengua vernácula que siguen el molde poético de la épica, cuyos receptores más probables serían los miembros de familias aristocráticas, especialmente las mujeres que habían fundado monasterios o ingresado en ellos. Finalmente, en el periodo anglosajón tardío (siglos X-XI) se desarrollan las hagiografías en prosa vernácula, como las *Vidas de Santos* y las *Homilias* de Ælfric (c. 950 - c. 1020), las cuales tienen una intención didáctica extendida más allá de los niveles sociales superiores. Estas Vidas siguen el patrón tradicional (desde el nacimiento hasta la muerte del protagonista) y prestan una atención especial a la lucha espiritual de los santos y santas contra el pecado y los demonios, como ejemplos de la vulnerabilidad del ser humano ante la ubicuidad del mal, de la necesidad para el buen cristiano de estar siempre alerta ante su presencia y, finalmente, de la posibilidad de vencerlo y obtener la salvación mediante la oración y el comportamiento adecuado²¹.

Centraré mi exposición en las hagiografías del segundo grupo, pues el tratamiento de los demonios en ellas ofrece un contrapunto interesante en relación con los poemas bíblicos. Aunque estas Vidas se diferencian de las demás en el tratamiento poético del asunto y en su dedicación al entretenimiento y edificación de

²⁰ LAPIDGE, Michael, «The Saintly Life in Anglo-Saxon England», *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 243-263. Véase también: BREMMER, Rolf H. Jr., «Changing Perspectives on a Saint's Life: *Juliana*», *Companion to Old English Poetry* (eds. H. Aertsen y R.H. Bremmer), Amsterdam, VU University Press, 1994, p. 207.

²¹ LAPIDGE, *ibid.*, pp. 252-261; véase también: ERUSSARD, Laurence, *The Word, the Lily and the Sword. Images of Female Heroism in Three Anglo-Saxon Poems: Elene, Juliana and Judith* (Tesis doctoral inédita), Murcia, Universidad de Murcia, 2001, pp. 264-274.





receptores nobles, comparten una intención didáctica y moralizadora obvia: inspiradas en parte en los *Diálogos* de San Gregorio, muestran los intentos del diablo y sus seguidores por tentar y destruir la virtud de determinados seres humanos quienes, incluso en las situaciones más desesperadas —como la privación física o psicológica, la tortura, el martirio o la certeza de la muerte— resisten milagrosamente sus embates, auxiliados en ocasiones por enviados divinos, como una prueba de que Dios permite estas tentaciones para fortalecer la fe de sus elegidos²². La polarización de personajes y el comportamiento heroico de sus protagonistas sin duda contribuirían al éxito de estos relatos entre quienes habían abandonado la actividad militar para entrar en el monasterio, o simplemente estaban acostumbrados a los relatos épicos. Por otro lado, en relación con el tratamiento del diablo, estas hagiografías exploran con más detalle que los textos bíblicos o apócrifos anteriormente estudiados las características físicas de los demonios y los medios que estos enviados de Lucifer utilizaban para conseguir sus objetivos, con el fin de despertar la repulsión de la audiencia y moverla al arrepentimiento.

3.1. GUTHLAC

Estas características de las hagiografías poéticas se verifican en las distintas versiones de la vida de San Guthlac que se han conservado en la Inglaterra anglosajona: dos textos en el manuscrito de Éxeter, etiquetados como *Guthlac A* (folios 32v-44v) y *Guthlac B* (folios 44v-52v), posiblemente compuestos a finales del siglo VIII, y la *Vita Sancti Guthlaci*, escrita por Felix de Crowland en prosa latina entre 730-749, de la cual también existe una versión fragmentaria en inglés antiguo (British Library MS Cotton Vespasian D xxi, ff. 18-40v). La popularidad de este santo local no sólo está atestiguada por la existencia de varios relatos de su vida, sino también por la de iglesias dedicadas a su culto y por la inclusión de una fiesta conmemorativa (11 de abril) en calendarios y martirologios eclesiásticos. Guthlac (c. 674-714) es el prototipo del santo de origen aristocrático quien, tras participar de forma activa en las campañas militares promovidas por la casa real de Mercia, a la que pertenecía, abandonó las armas para ingresar como monje en el monasterio de Repton. Después se retiró a Crowland, en las tierras pantanosas de Lincolnshire, donde pasó los últimos 15 años de su vida emulando a los padres eremitas del desierto.

Los demonios tienen un papel fundamental en las hagiografías de Guthlac, especialmente en *Guthlac A*, pues este texto trata del conflicto entre los mensajeros del diablo y el santo quien, al establecerse como eremita en el páramo de Crowland, habría invadido un lugar desdichado y hostil (*beorgsepel*) donde a los primeros se les permitía hallar refugio y descansar de sus andanzas (ll. 209-215). Una vez expuestos los motivos del conflicto el poema se centra en las amenazas y tormentos que los

²² RUSSELL, *op.cit.*, p. 101.

demonios dirigen e infligen al santo para forzarlo a abandonar el lugar y en la superación de esta tesitura por parte de Guthlac, auxiliado por su fe y por la ayuda de enviados divinos: un ángel guardián y el apóstol Bartolomé. *Guthlac A* explora con detalle las características físicas y las habilidades de los demonios y su cotejo con *Guthlac B* y la *Vita* ayuda a construir un catálogo del comportamiento amenazador de estos seres diabólicos en progresión ascendente: desde los menos terroríficos a los más espeluznantes. Los antagonistas de Guthlac recurren primero a la intimidación visual y auditiva para aterrorizar al santo y forzarlo a abandonar el lugar; así, acuden en tropel a la colina donde se ha establecido (*Guthlac B*, ll. 894-897), unen sus voces en un gran alboroto —*hludne herecirm* (*Guthlac B*, l. 900) (un fuerte clamor de guerreros)— y alternan la forma humana con la apariencia de bestias salvajes (*Guthlac B*, ll. 907-912), incluso transformándose en un dragón que escupe veneno, si así se interpreta el sintagma «on wyrmes bleo» (*Guthlac B*, l. 911). La *Vita* de Félix se recrea en las características físicas de estos asaltantes que amenazan con su presencia y su escándalo al santo. Primero se les describe con sumo detalle como seres humanos deformes, lo que sin duda despertaría el pavor y el asombro de los oyentes (v)²³:

Tenían enormes cabezas y un cuello largo y el rostro escuálido; estaban sucios y sus barbas mugrientas; de orejas peludas, narices aguileñas, ojos crueles y bocas hediondas; sus dientes como los de un caballo y sus gargantas llenas de fuego, sus voces chillonas, los pies retorcidos, con las rodillas hinchadas y musculosos gemelos...

El detalle con que Félix describe a los demonios llega al punto de caracterizarlos como hablantes de lenguas celtas (vi), que el monje puede entender porque aprendió el galés en su juventud. Posteriormente (viii) los demonios adoptan, como en *Guthlac B*, la apariencia de amenazadoras bestias salvajes: el aspecto de un toro, un oso o de víboras enfurecidas y el rostro de un león con los colmillos ensangrentados; finalmente recurren a la combinación estrepitosa de los ruidos emitidos por distintos animales: el gruñido del cerdo, el aullido de los lobos, el croar de las ranas y los silbidos de distintos pájaros.

Ante la ineficacia de su estrategia, los demonios van más allá y recurren a la intimidación verbal, amenazando a Guthlac con quemar su asentamiento, donde él mismo perecería (*Guthlac A*, ll. 191b-199), o con arrasar el lugar mediante un ataque en masa, que arrollaría y despedazaría también su cuerpo, esparciendo luego sus restos (*Guthlac A*, ll. 285b-289a):

²³ Las citas del texto anglosajón proceden de MUIR, Bernard J. (ed.), *The Exeter Anthology of Old English Poetry. An Edition of Exeter Dean and Chapter MS 3501* (2 vols.), Exeter, University of Exeter Press, 1994, pp. 111-159. El texto latino de la *Vita Sancti Guthlaci* puede encontrarse en COLGRAVE, B. (ed. y trad.), *Felix's Life of Saint Guthlac*, Cambridge, 1956. Véanse también: ROBERTS, Jane, *The Guthlac Poems of the Exeter Book*, Oxford, Clarendon Press, 1979; BRADLEY, *op. cit.*, pp. 248-250; HENNESSEY OLSEN, Alexandra, *Guthlac of Croydon. A Study of Heroic Hagiography*, Londres, University Press of America, 1983; GREENFIELD y CALDER, *op. cit.*, pp. 176-177.

folc inðriceð
 meara þreatum ond monfarum.
 Beoð þa gebolgne, þa þec breodwiað
 tredað þec on tergað, ond hyra torn wrecað,
 toberað þec blodgum lastum.

[L]a turba vendrá con tropas de caballos y guerreros. Entonces se enfurecerán y te arrollarán y te pisotearán y te hostigarán y lanzarán su ira y esparcirán tus restos sangrientos.

También estos intentos de aterrorizar a Guthlac fracasan, de manera que sus antagonistas pasan a la agresión física y psicológica; agarran al santo —con el permiso de Dios, como explícitamente reconoce el original²⁴— y lo elevan en el aire, desde donde, dotándolo de poderes sobrenaturales, le obligan a contemplar el libertinaje en que vivían muchos miembros jóvenes de congregaciones monásticas (*Guthlac A*, ll. 412-469). Guthlac resiste la tentación de vanagloriarse, orgulloso de su austeridad y virtud, en contraste con la disipación que se le muestra y, recurriendo al *topos* de las edades del hombre (*Guthlac A*, ll. 478-512), alude a los cambios que afectan al carácter y temperamento humanos entre la juventud y la vejez; también recuerda cómo él mismo se dejó llevar por los placeres del mundo y por la ambición en su mocedad. Enfurecidos, los demonios lo agarran otra vez y lo conducen bajo tierra, hasta el abismo donde se hallan las puertas del infierno; allí lo amenazan con la condenación eterna por los pecados de su juventud, además de causarle graves heridas físicas —«banes bryce [...] blodig wund, lices læla» (*Guthlac A*, ll. 698-699a) (la fractura de huesos, heridas sangrientas, contusiones del cuerpo)—. Guthlac no cae en la desesperación y exhibe el carácter equilibrado que había mostrado durante los embates anteriores de sus antagonistas, recordando a los demonios que son ellos quienes están realmente condenados eternamente²⁵. Finalmente, el apóstol Bartolomé obliga a los atacantes a devolver a Guthlac sano al lugar donde habita; allí es recibido por el canto de los pájaros en un paisaje transformado de ciénaga en idílico y simbólico vergel (*Guthlac A*, ll. 722-751).

Las hagiografías de Guthlac, en concreto la versión poética *Guthlac A*, explotan el contraste entre la pasividad y paciencia del santo y la actividad frenética de los demonios, y recurren al léxico de la épica —al gusto de la audiencia aristocrática

²⁴ «[God] lyðfe seþeana þæt hy him myd hondum hrinan mosted» (*Guthlac A*, ll. 409b-410) (Dios permitió a los demonios que fueran capaces de cogerlo con las manos). Obsérvese que el escalonamiento desde la amenaza visual o auditiva hasta la agresión física y psicológica, pasando por la intimidación verbal no se percibe en la *Vita* de Félix, donde inmediatamente después de sus primeras apariciones los demonios sacan a Guthlac amarrado de su celda y lo sumergen en las aguas pantanosas de Crowland, para arrojarlo después entre espesos matorrales de espinas y zarzas que le causan heridas (v).

²⁵ HILL, Thomas D., «The middle-way: *idel-wuldor* and *egesa* in the OE *Guthlac A*», *Review of English Studies* 19 (1979), pp. 182-191.



a la que posiblemente estaban dirigidas— para representar al protagonista como un *miles Christi* beligerante: *wuldres cempa* (*Guthlac A*, l. 558b) (soldado del cielo), *godes orettan* (*Guthlac A*, ll. 569b), *meotudes cempa* (*Guthlac A*, l. 576a), *Dryhtnes cempa* (*Guthlac B*, l. 901b) (guerrero de Dios), son algunos de los epítetos que se le aplican. Su capacidad guerrera está basada en su fe inquebrantable —*sopfaestra* (*Guthlac A*, l.506b), *aefastra* (*Guthlac A*, l. 526b)— y en su confianza en las armas espirituales que porta consigo: «Gyrede hine [...] mid gæstlicum wæpnum ond wædum» (*Guthlac A*, ll. 177-178a). Finalmente, su victoria en la batalla espiritual se asocia con su capacidad dialéctica, con la expresión de la verdad ante sus enemigos mediante las palabras adecuadas: «ne wond he for worde, ac his wipæbreocum / sorge gesægde, cuðe him soð genog» (*Guthlac A*, ll. 194-196) (No titubeé en la elección de sus palabras, sino que dijo cosas dolorosas para sus adversarios y les expresó además la verdad).

3.2. DEMONIOS EN LAS HAGIOGRAFÍAS DE CYNEWULF: ELENA Y JULIANA

El poder de la palabra de que hace gala Guthlac como el instrumento de los guerreros cristianos en la lucha contra los demonios se manifiesta también en otras vidas de santos poéticas, especialmente las que tienen mujeres como protagonistas: *Elena* y *Juliana*. Se trata de dos textos relativamente extensos —1321 y 731 líneas respectivamente— que comparten, además de los contenidos religiosos, la aparición al final de una serie de caracteres rúnicos que unidos forman el nombre de su posible autor: Cynewulf. Nada sabemos de esta persona, cuya firma rúnica rubrica también los poemas *Hechos de los Apóstoles* (*Fates of the Apostles*) y *Cristo II* (*Christ II*), aunque podemos inferir que debía de tratarse de un monje, posiblemente de origen mércico, que vivió en la primera mitad del siglo IX y poseía un buen conocimiento de los textos litúrgicos, doctrinales y exegéticos latinos²⁶. *Elena* y *Juliana* exhiben las características del género que se han mencionado al estudiar las vidas de Guthlac, especialmente el recurso al molde heroico, pero destacan por el predominio del estilo directo en su construcción narrativa, como una manifestación evidente del uso de la palabra como arma en la lucha espiritual que emprenden sus protagonistas. Mientras que el porcentaje de estilo directo en *Beowulf* se acerca al 39%, sobre el número total de líneas del poema, y en las vidas poéticas de Guthlac llega al 36%, en *Elena* y *Juliana* el diálogo asciende hasta el 41% y el 63% respectivamente²⁷. La crítica suele relacionar este recurso a la *oratio recta* con lo que se ha denominado

²⁶ Sobre la personalidad de Cynewulf véanse: SISAM, Kenneth, «Cynewulf and his Poetry», *Studies in the History of Old English Literature*, Oxford, Clarendon, 1953, pp. 6, 28; CALDER, Daniel G., *Cynewulf*, Boston, Twayne, 1981, pp. 11-26; GREENFIELD y CALDER, *op.cit.*, pp. 163-165; GALVÁN, *op. cit.*, pp. 49-50.

²⁷ ANDERSON, Earl R., *Cynewulf. Structure, Style and Theme in his Poetry*, Rutherford, Farleigh Dickinson University Press, 1983, p. 85.



«estilo iconográfico»: la transcripción de un amplio porcentaje del texto en estilo directo, como medio de expresión de las palabras de los personajes, supone congelar el desarrollo de la acción y del movimiento físico y reemplazarlos por actos de habla que remiten a las imágenes estáticas de la iconografía religiosa medieval; el curso de la narración se detiene para ofrecer secuencias alternativas en las que los protagonistas de estas hagiografías permanecen inmóviles mientras rezan o despliegan su capacidad dialéctica, de forma similar a las imágenes que se exhiben en los paneles de un retablo²⁸.

3.2.1. *Elena*

Elena, conservado en los folios 121r-123v del manuscrito de Vercelli (Vercelli, Cathedral Library MS CXVII), no es una hagiografía al uso, sino una recensión de la leyenda apócrifa sobre el descubrimiento de la Cruz (*inventio crucis*) por parte de Santa Helena, enviada a Jerusalén por su hijo el emperador Constantino, a raíz de la visión de este símbolo y el auxilio que le presta en la batalla del puente de Milvia, cerca de Roma, en el año 312. Pero este argumento, inspirado en escritos patrísticos de los siglos IV-V y conmemorado por la Iglesia anglosajona el día 3 de mayo, se combina en el texto de Cynewulf con la leyenda del arrepentimiento y conversión al cristianismo de Judas, tal como se recoge en el *Acta Cyriaci* (*Acta Sanctorum* para el 4 de mayo). Aunque adolece de anacronismo, la unión de ambas líneas argu-

²⁸ Véanse: SHEPHERD, Geoffrey, «Scriptural Poetry», *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature* (ed. E.G. Stanley), Londres, Nelson, 1966, pp. 1-36; EARL, James W., «Typology and iconographic style in early medieval hagiography», *Studies in the Literary Imagination* 8 (1975), pp. 15-46; BJORK, Robert E., *The Old English Verse Saints' Lives. A Study of Direct Speech and Iconography of Style*, Toronto, University of Toronto Press, 1985; ERUSSARD, *op. cit.*, pp. 70-79. La conexión del estilo iconográfico y el recurso al estilo directo con la intención didáctica de las hagiografías poéticas es evidente y está claramente inspirada en la Biblia y en otros escritos patrísticos en los que se alienta a los seguidores de Cristo a actuar verbalmente en consonancia con otras muestras de comportamiento (Reyes 8: 56; Ezequiel 12: 25; Colosenses 3:17). Por otro lado, la consideración del discurso como medio de actuación podría haber estado generalizada entre la aristocracia guerrera anglosajona, si nos atenemos a su mención expresa en el texto épico *Beowulf*. Al principio del poema, cuando Beowulf y sus acompañantes Geatas llegan a Heorot son interpelados por un vigía que les interroga sobre su origen y los objetivos de su viaje; la respuesta formal y bien estructurada del protagonista da una idea al guardián de la valía y talla heroica de Beowulf, a quien franquea el paso mientras señala (ll. 287b-289): «El guerrero avisado / que juzga prudentemente se forma opinión / atendiendo a lo dicho o también a los hechos» (LERATE y LERATE, *op. cit.*, p. 34) —*Æghwæpres sceal / scearp scyldwiga gescad witan / worda ond worca se þe wel þenceð* (MITCHELL y ROBINSON, *op. cit.*, pp. 57-58)—. Estas líneas pueden interpretarse como una referencia a lo innecesario de distinguir los hechos de las palabras, dado que el discurso es en sí mismo una forma de actuación que ayuda a establecer la estatura moral y social de quien lo emite (BJORK, *op. cit.*, p. 24; ERUSSARD, *op. cit.*, pp. 252-253). De este modo, la capacidad de hacer corresponder actitudes, acciones y palabras se instituye como una de las características del héroe, tanto en su faceta épica como cristiana.

mentales viene dada por el conocimiento que Judas (el futuro patriarca de Jerusalén, llamado Ciriaco tras su conversión) habría obtenido, a través de su padre Simón —hermano de San Esteban, el primer mártir cristiano—, del emplazamiento exacto de la cruz donde murió Cristo, y por la manera en que Elena, mediante el ejercicio del poder verbal, la amenaza y la tortura, derrota primero a los sabios judíos que intentan hacerla abandonar su empresa, y más adelante hace posible la conversión de Judas y su confesión. Judas conduce a Elena hasta el Calvario donde milagrosamente surge una columna de humo del lugar donde se hallan enterradas las tres cruces. Posteriormente, la resurrección de un cadáver, de los tres que se han colocado sobre cada una de las cruces, permite identificar la verdadera cruz de Cristo. Es entonces cuando aparece, «revoloteando en el aire» (l. 899) (*on lyft lacende*), «un terrible demonio» (l. 901) (*eatol aelaca*)²⁹. Aunque esta descripción no contiene el detalle de la *Vita Sancti Guthlaci* podemos entender que no se trata del diablo, de quien antes se ha dicho que permanece «aprisionado firmemente en los tormentos» (ll. 770b-771) («in witum fæst gebunden»), sino de uno de sus enviados; posiblemente se trate de un *eidolon* o diablillo (*imp*) de pequeño tamaño y color oscuro, con alas, garras y rabo que revolotea desnudo, de acuerdo con la iconografía altomedieval. Este portavoz se lamenta de que la resurrección del cadáver sobre la cruz supone el robo de uno de sus bienes y de que la conversión de Judas es otra muestra de latrocinio que afecta a sus ganancias (*Elena*, ll. 911-915a):

Feala me se hælend hearma gefremede,
niða nearolicra [...] syððan furþum weox
of cilhade symle cirde to him
æhte mine.

Mucho daño me ha hecho el Salvador, con su cruel enemistad [...] justo desde que creció y pasó la niñez, siempre hacía para apropiarse de mis bienes.

A esta expresión de su enfado en términos mercantilistas el demonio añade, como en *Cristo y Satán*, quejas sobre su estatus de exiliado: «me encuentro exiliado, privado de mis bienes, proscrito y sin amigos» (ll. 922b-924a) («gehyned eom goda geasne [...] fah ond freondleas»). Finalmente promete vengarse y amenaza a Judas/Ciriaco en el tono jactancioso del guerrero (*Elena*, ll. 924b-934):

gen ic findan can
þurh wrohtstafas wiðercyr wið ðan
of ðam wearhtreafum; ic awecce wið ðe
oðerne cyning se ehted þin
ond he forlæted lare þine

²⁹ Cito por GRADON, P.O.E.(ed.), *Cynewulf's Elene*, Exeter, University of Exeter Press, 1977. Véanse también: GREENFIELD y CALDER, *op. cit.*, pp. 171-176; ERUSSARD, *op. cit.*, pp. 287-372, y los artículos incluidos en BJORK, Robert E. (ed.), *Cynewulf. Basic Readings*, Nueva York, Garland, 1996.



ond manþeawum minum folgaþ
 ond þec þonne sendeð in þa sweartestan
 ond þa wirrestan witebrogan
 þæt ðu sarum forsoht wiðsæcest fæste
 þone ahangnan cyning þam ðu hyrdest ær.

Todavía, desde el infierno, podrá hallar, mediante calumnias, un revulsivo contra esto. Incitaré contra ti a otro rey que te perseguirá y traicionará tus enseñanzas y seguirá mis ejemplos perniciosos y luego te enviará a los más oscuros y terribles castigos, hasta que, afligido por las tribulaciones, renuncies enseguida al rey crucificado a quien antes obedecías.

Algunos críticos han visto en este intervención del demonio una referencia al Anticristo, en un pasaje que puede remitir al apocalipsis final. Lo interesante, en relación con los límites de este trabajo, es que la réplica de Judas/Ciriaco a las palabras de su antagonista y las acusaciones mutuas de ambos personajes —calificadas como *gefli-tu* (disputa) en la línea 953b— se han interpretado como una trasposición al ámbito de la poesía religiosa de los combates verbales (*flyting contest*) que abundan en la heroica, al gusto de la audiencia aristocrática de estas hagiografías. El epítome de estos duelos dialécticos, que incluyen imputaciones de culpabilidad o cobardía en acontecimientos del pasado, la defensa de los contendientes y la amenaza de acciones de represalia en el futuro, aparece en los versos 491-606 de *Beowulf*, donde Unferth acusa al héroe de no haber sido capaz de derrotar a Brea en la competición náutica que los enfrentó hace años; Beowulf se defiende confirmando su victoria y contraataca recriminando a su oponente la pasividad ante los recientes ataques del monstruo Grendel. De igual modo, Judas contesta a las amenazas del demonio «þurh wigan snyttrol» (l. 937b) (con la sabiduría del guerrero), alude a la derrota del diablo en el pasado y lo intimida refiriendo la futura victoria de Dios al final de los tiempos, en claro paralelismo con las referencias del discurso de su oponente (*Elena*, ll. 941b-952a):

þec se mihtiga cyning
 in neolnesse nyðer bescufoð
 [...] in susla grund
 [...] wite ðu þe gearwor
 þæt ðu unsnytttrum anforlete
 leohta beorhtost ond lufan dryhtnes,
 þone fæggran gefean ond on fyrbæðe
 suslum beþrungeþ syððan wunodest,
 ade onæled ond þær awa scealt,
 wiðerhycgende, wergðu dreogan,
 yrmðu butan ende.

El rey poderoso te arrojará hasta hundirte [...] en un abismo de tormentos [...] Que sepas con claridad que tú mismo has renunciado temerariamente a la luz más brillante y al amor del señor, a la más bella dicha, y en un baño de fuego, rodeado de tormentos, habitas desde entonces, consumido en la hoguera, y allí siempre habrás de sufrir castigo, por tu malevolencia, y miseria sin fin.

Laurence Erussard imagina, en relación con el recurso al estilo iconográfico, la escena en que tendría lugar esta batalla verbal: Judas permanecería quieto, en pie o arrodillado, con los brazos extendidos en posición de oración a la vez que emite estas palabras junto a la cruz recién desenterrada, mientras el diablo gesticula revoloteando enfadado a su alrededor³⁰. Para esta autora, además, el poder de la palabra de Judas, quien finalmente ahuyenta al demonio, se refleja en el contraste estilístico entre sus discursos respectivos: el demonio asume en primera persona su papel de víctima y sus amenazas se acumulan torpemente mediante el recurso a estructuras polisindéticas; frente a él, Judas/Ciriaco se expresa de forma impersonal, en una alocución dominada por la subordinación y el paralelismo que indican un buen dominio de la retórica. Es más, si se compara esta intervención en estilo directo con otras que el mismo personaje emite antes de su conversión (ll. 419-535, 632-651) es posible detectar la evolución de su capacidad verbal, desde discursos iniciales muy personales y carentes de organización, semejantes al de su antagonista, hasta la expresión bien construida de que hace gala al final, después de su conversión, paralela en ocasiones a la capacidad dialéctica de Elena³¹. Es sintomático, en relación con el poder de la palabra como arma de estos *miles Christi*, que sólo después de su conversión Judas/Ciriaco adquiera la habilidad retórica y dialéctica que antes no tenía.

3.2.2. *Juliana*

El estilo directo es fundamental en la construcción narrativa de *Juliana*, pues el 63% de sus 731 líneas muestra la intervención directa de los personajes. El texto, también firmado por Cynewulf, se conserva en el manuscrito de la Catedral de Éxeter (folios 65v-76r) y, como indica su título, describe el martirio de Santa Juliana, sin duda una figura popular en la Inglaterra anglosajona, como atestigua su presencia en varios martirologios, incluyendo uno atribuido al propio Beda. La hagiografía de Cynewulf parece inspirada en una *Passio* latina, posiblemente la que corresponde al 16 de febrero en el *Acta Sanctorum Bolandista* con cuyo desarrollo argumental concuerda: el padre de Juliana, Affricanus, la ha prometido en matrimonio a Eliseus, senador y prefecto romano durante el gobierno del emperador Maximiano (308-313). La joven, sin embargo, se ha convertido al cristianismo y desea preservar su virginidad, por lo que intenta evitar la boda y pide a su pretendiente que adopte también la nueva religión. La obstinación de Juliana enfada a su padre y a su pretendiente, quien la somete a torturas para intentar apartarla (*ahwyrfan*, ll. 327, 360, 381, 439) de su fe y de su compromiso: la joven es flagelada, colgada

³⁰ ERUSSARD, *op. cit.*, p. 85.

³¹ *Ibid.*, pp. 322-338.

del pelo y golpeada durante seis horas, encerrada en una celda, rodeada de fuego y quemada con plomo hirviendo; finalmente, en vista de que estos suplicios no tienen efectos sobre su cuerpo ni sobre su determinación, es decapitada.

La extrema polarización del bien y el mal que se vislumbra tras este breve resumen argumental está, obviamente, conectada con los objetivos didácticos de *Cynewulf*: la recreación, casi ritual, de la mártir perfecta, quien, como un guerrero que imita a Cristo (*metodes cempa*, l. 383b), sufre interrogatorios, flagelación y una especie de crucifixión, hasta derrotar finalmente a sus malvados oponentes masculinos, se habría instituido como una de las mejores armas propagandistas del cristianismo, especialmente en relación con la posible audiencia femenina, aristocrática, de estas hagiografías en la Inglaterra anglosajona³². La *imitatio Christi* de la protagonista no se limita a emular el martirio en la cruz, sino que Juliana se enfrenta también al demonio y, como Cristo en su descenso a los infiernos, lo vence, empleando, como otros santos y santas, las armas de la fe y su capacidad verbal. La importancia de este pasaje en el texto anglosajón es evidente, pues ocupa la mayor parte del poema y en su tratamiento *Cynewulf* se aparta de su fuente latina. El demonio se aparece a Juliana «revoloteando en el aire» (*lyfilacende*, l. 281a) mientras la santa reposa en una celda después de haber sufrido la primera serie de torturas y, tras presentarse como un ángel enviado por Dios, la exhorta a ceder a las demandas de su pretendiente para evitar más suplicios. Juliana se encomienda a Dios, mediante la oración, hasta que una voz le ordena (*Juliana*, ll. 284-286):

Forfoh þone frætgan ond fæste geheald
oþþæt he his siðfæt secge mid ryhte,
ealne from orde, hwæt his æþelu syn.

Agarra al perverso y sujétalo con fuerza hasta que diga cuál es su verdadera empresa, desde el principio, cuál es su procedencia.

³² Cito por la edición de WOOLF, Rosemary, *Cynewulf's Juliana*, Éxeter, University of Exeter Press, 1977. Véanse también: CALDER, Daniel G., «The Art of Cynewulf's *Juliana*», *Modern Language Quarterly*, 19 (1973), pp. 355-376; GREENFIELD y CALDER, *op. cit.*, pp. 166-168. En particular, sobre el paralelismo entre el martirio de Juliana y la pasión de Cristo: WITTIG, Joseph, «Figural Narrative in Cynewulf's *Juliana*», *Anglo-Saxon England*, 4 (1975), pp. 37-55, y BREMMER, *op. cit.*, p. 212. La polarización del bien y el mal en torno a la figura de Juliana y de sus oponentes masculinos se refleja, por un lado, en la representación de los segundos como guerreros (ll. 62b-64a) y, fundamentalmente, en la adjetivación que se asocia sinestésicamente con cada personaje. Juliana se caracteriza por su blancura y su belleza —*wlitescýne* (l. 454), *ungewemmed wlite* (l. 590) (belleza sin heridas)— así como por el brillo y resplandor que siempre la rodean: su primera mención en el poema ocurre «in æringe æfter leohtes cýme» (ll. 160-161) (al amanecer, después de salir la luz), y Affricanus, su padre, la llama «minra eagna leoht» (l. 95) (la luz de mis ojos); también Eliseus se refiere a ella como «Min se swetesta, sunnan scina» (l. 166) (la más dulce luz del sol) al principio del poema. El demonio contrasta con ella y es generalmente descrito como un ser sucio y oscuro: *unclæne gæst* (l. 418) (espíritu sucio), *þystra stihtenda* (l. 419) (soberano de la oscuridad) y «þystra neosan in sweartne grund» (ll. 554-555) (oscuro habitante de un abismo negro) (ERUSSARD, *op. cit.*, pp. 425-428).

Una laguna en el manuscrito nos oculta el desenlace de esta escena, aunque es de suponer que Juliana obedece el mandato divino y agarra físicamente a su oponente forzándolo a desvelar su identidad, pues las líneas siguientes (ll. 289-314) contienen una confesión completa de los hechos luctuosos en los que este enviado de Lucifer ha participado, desde la Crucifixión de Cristo hasta las persecuciones de los primeros cristianos: S. Juan Bautista, S. Pedro, S. Pablo, S. Andrés, etc. Algunos críticos han llegado a pensar que la pérdida de este folio podría deberse a una mutilación consciente del manuscrito por determinada jerarquía a la que parecería inadecuada la contienda física entre una santa y el diablo³³. Sea como fuere, las únicas armas que exhibe Juliana a partir de este momento son su elocuencia verbal y su capacidad dialéctica, mediante las que obliga a su oponente a desvelar, en primer lugar, la identidad y propósito de su jefe, «el rey de los habitantes del infierno» (l. 322a) (*hellwarena cyning*). Esta presentación por parte de su subordinado se aparta de los moldes heroicos empleados en *Génesis* y *Cristo y Satán*, y Lucifer aparece aquí privado de toda la dignidad y generosidad que, como señor de su *comitatus*, lo caracterizaban en aquellos textos, para mostrarse como un líder cruel que no duda en castigar a sus seguidores (*Juliana*, ll. 328b-332, 377b-341):

Ne biþ us frea milde,
 egesful ealdor, gif we yfles noht
 gedon habbaþ; ne durran we siþþan
 for his onsyne ower geferan [...]
 Gif soðfæstra
 þurh myrrelsan mod ne oðcyrreð
 haligra hyge, we þa heardestan
 ond þa wyrrestan witu geþoliað
 þurh sarslege.

No es un señor clemente con nosotros, este príncipe terrible, si no hemos cometido algún mal, no nos atrevemos después a acudir en su presencia [...]. Si la mente de los justos, el coraje de los santos, no pervertimos por medio de algún obstáculo, entonces sufrimos el peor y más duro de los castigos, mediante golpes dolorosos.

Más adelante, Juliana obliga verbalmente al demonio a confesar las estrategias que utiliza para tentar a los seres humanos y desviarlos hacia el pecado: «mediante distintas apariencias» (l. 363a) («þurh mislic bleo»), «falsas visiones» (l. 368b) («þurh gedwolena rim») o «haciendo agradables los placeres del pecado» (l. 369) («geswete synna lustas»). Finalmente, la santa lo coacciona para que relate las terro-ríficas acciones que ha llevado a cabo entre los hombres y las mujeres (*Juliana*, ll. 468-494a):

³³ *Ibid.*, p. 416.



Oft ic syne ofteah,
 ablende bealoþoncum beorna unrim
 monna cynnes, misthelme forbrægd
 þurh attres ord eagna leoman
 sweartum scurum, ond ic sumra fet
 forbræc bealosearwum, sume in bryne sende,
 in liges locan, þæt him lasta wearð
 siþast gesyne; eac ic sume gedyde
 þæt him banlocan blode spiowedan,
 þæt hi færinga feorh aleton
 þurh ædra wylm. Sume on yðfare
 wurdon on wege wætrum bisencte,
 on mereflode, minum cræftum,
 [...] sume ic larum geteah,
 to geflite fremede, þæt hy færinga
 ealde æfþoncan edniwedan,
 beore druncne; [...] Sume þa ic funde
 butan Godes tacne, gymelease
 ungeblotsade, þa ic bealdlice
 þurh mislic cwealm minum hondum
 searoþoncum slog.

Con frecuencia he privado del poder de la vista, cegado con pensamientos perversos a incontables guerreros de la raza humana, y he robado con una neblina oscura, mediante dardos venenosos, la luz de sus ojos, y he roto los pies de algunos con trampas terribles; a otros he enviado a la hoguera, al abrazo del fuego, hasta que se vio el último rastro de ellos; también he hecho que del cuerpo de algunos saliera sangre a borbotones, hasta que perdieron la vida por la explosión de sus venas. Otros han caído al mar, en el camino de las aguas sumergidas, o al océano por efecto de mi poder [...] A algunos he incitado con mis enseñanzas a crear conflicto, de modo que, de repente, borrachos de cerveza, se han renovado antiguas rencillas. A otros, a quienes he encontrado sin el signo de Dios, inconscientes y desventurados, he asesinado con mis propias manos, con audacia y astucia, de diversas maneras.

La función de este pasaje es fundamentalmente didáctica: se trata, siguiendo el modelo de los *Diálogos* de San Gregorio, de recrear de forma elocuente los medios sobrenaturales y espeluznantes que el diablo y sus mensajeros utilizan para vencer a los justos. Pero también, frente al discurso deslabazado del demonio en *Elene*, éstas y otras intervenciones nos muestran en *Juliana* a un antagonista hábil en el manejo de las palabras, cuyas intervenciones en estilo directo están a la altura de la capacidad oratoria (*hleoporcwide*, l. 461b) que exhibe la protagonista. La actuación lingüística de la santa muestra claramente su dominio sobre el lenguaje, preferentemente mediante la expresión de sus ideas en versos simétricos, equilibrados y prosódicamente bien contruidos; de igual modo, el demonio recita un catálogo bien estructurado de sus nefastas actividades, en el que destacan las construcciones paralelísticas y el recurso a la anáfora y la *variatio*. En otros fragmentos este personaje exhibe, mediante la *oratio recta*, otras figuras retóricas, como la paronomasia (l. 305, 447) o el quiasmo (ll. 249-251, 298-301, 361-362, 400-401). Ade-



más, Cynewulf pone en su boca uno de los fragmentos más originales del poema, en el que se compara la resistencia de algunos cristianos ante los embates de los demonios con una fortaleza sitiada que finalmente termina por rendirse (*Juliana*, ll.397b-409a):

Deah he godes hwæt
onginne gæstlice, ic beo gearo sona,
þæt ic ingehygd eal geondwite,
hu gefæstnad sy ferð innanweard,
wipersteall geworht; ic þæs wealles geat
ontyne þurh teonan; bið se torr þyrel,
ingong geopenad, þonne ic ærest him
þurh eargfore in onsende
in breostsefan bitre geþoncas,
þurh mislice modes willan,
þæt him sylfum selle þynceð
leahtras to fremman ofer lof Godes,
lices lustas.

Aunque emprenda cualquier buena acción espiritual, inmediatamente me dispongo a vigilar su conciencia, cómo se ha fortificado su mente por dentro, cómo están construidas sus defensas; la puerta del muro abro con mi iniquidad; una vez que se ha perforado la torre, las puertas abiertas, entonces envío, primero con una lluvia de flechas, pensamientos perversos a su mente mediante distintos deseos del corazón, de modo que le parece mejor cometer pecados, satisfacer los deseos del cuerpo que glorificar a Dios.

El recurso a la metáfora del asalto no es común en la poesía anglosajona, donde el vocabulario militar suele estar inspirado en el combate físico, ni tampoco lo es, como apuntan Clemoes y Hill,³⁴ el tipo de fortaleza con torreones en sus accesos que estas líneas parecen describir. El hecho de que esta imagen tampoco aparezca en la fuente latina conservada en el *Acta Sanctorum* hace suponer que esta metáfora es una creación original de Cynewulf, posiblemente derivada de los escritos de San Gregorio, la cual, sin embargo, se adapta bien a la analogía entre las actividades guerreras de la épica y la batalla espiritual que enfrenta a los *miles Christi* con los demonios. El hecho de que esta innovación literaria la exprese el demonio en un discurso bien estructurado y construido confirma su caracterización como un personaje elocuente, cuya capacidad lingüística está a la altura de la de su oponente, Juliana. La razón puede ser que el combate dialéctico entre la santa y un antagonista lingüísticamente poco hábil desmerecería de la capacidad de la primera y simplificaría su esfuerzo en la lucha contra el mal.

³⁴ CLEMOES, *op. cit.*, pp. 314-316; HILL, Joyce, «The Soldier of Christ in Old English Prose and Poetry», *Leeds Studies in English*, 12 (1981), pp. 62, 69-70.

Cuando Juliana es conducida otra vez al martirio, arrastra consigo al diablo quien, vencido y humillado, le ruega que lo deje marchar, recurriendo como en *Cristo y Satán* a las imágenes del exilio; aunque vuelve a aparecer en el momento de la ejecución final para arengar a los verdugos (ll. 619-626), la amenazadora mirada de la mártir, atada y a punto de ser decapitada, es suficiente para forzar la cobarde huida de quien es finalmente ridiculizado y derrotado.

4. CONCLUSIÓN

En líneas generales, esta revisión de algunos textos anglosajones protagonizados por el diablo y sus seguidores permite observar que su presentación no es la unos personajes ridículos, sumamente malvados, como los demonios que aparecen en los textos medievales posteriores, sino que el recurso a elementos épicos en su caracterización los aproxima en parte a los héroes (paganos o cristianos), de los cuales actúan como contrapunto o medida. En este sentido, la exhibición de Lucifer como el señor de su propio *comitatus* después de la caída, a quien sus guerreros deben fidelidad, podría haber dotado al personaje de la dignidad del héroe y, por otro lado, su faceta de noble exiliado y desarraigado le transmite cierto patetismo heroico que, como los hablantes de los textos elegiacos, podría haber despertado la comprensión compasiva de la audiencia. A la vez, estos mismos recursos épicos inciden en la gravedad de su pecado, que es transmitido como una rebelión contraria a la fidelidad debida al líder y al mantenimiento del orden social establecido. Además, en las hagiografías, los demonios —aunque finalmente son derrotados— suelen estar a la altura de los santos y santas con quienes se enfrentan, y esta idoneidad procede también de la adopción de recursos épicos en su caracterización: los demonios se enfrentan a los guerreros de Cristo en auténticos duelos verbales (*flyting contests*), traspuestos desde los textos épicos, y en ocasiones llegan a exhibir la capacidad verbal que sus enemigos han adquirido a través de la fe o la conversión.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Earl R., *Cynewulf. Structure, Style and Theme in his Poetry*. Rutherford, Nueva Jersey, Fairleigh Dickinson University Press, 1983.
- BJORK, Robert E., *The Old English Verse Saints' Lives. A Study of Direct Speech and Iconography of Style*. Toronto, University of Toronto Press, 1985.
- BJORK, Robert E. (ed.), *Cynewulf. Basic Readings*, Nueva York, Garland, 1996.
- BOYD, N., «Doctrine and criticism: a reevaluation of *Genesis A*», *Neuphilologische Mitteilungen* 83 (1982), pp. 230-238.
- BRADLEY, A.S.J., *Anglo-Saxon Poetry*, Londres, Dent, 1982.
- BRAVO, Antonio, *Literatura anglosajona y antología bilingüe del antiguo inglés*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1982.
- BRAVO, Antonio, Fernando GARCÍA y Santiago GONZÁLEZ, *Old English Anthology*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1992.
- BREMMER, Rolf H. Jr., «Changing Perspectives on a Saint's Life: *Juliana*», *Companion to Old English Poetry* (eds. H. Aertsen y R.H. Bremmer), Amsterdam, VU University Press, 1994, pp. 201-216.
- BROOKS, Kenneth R. (ed.), *Andreas and The Fates of the Apostles*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- CALDER, Daniel G., «The Art of Cynewulf's *Juliana*», *Modern Language Quarterly* 19 (1973), pp. 355-376.
- CALDER, Daniel G., *Cynewulf*, Boston, Twayne, 1981.
- CLEMOES, Peter, *Interactions of Thought and Language in Old English Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- CLUBB, Merrell Dare (ed.), *Christ and Satan: An Old English Poem*, Hamden, Archon, 1972.
- COLGRAVE, B. (ed. y trad.), *Felix's Life of Saint Guthlac*, Cambridge, 1956.
- CONDE SILVESTRE, Juan Camilo, *Crítica literaria y poesía elegíaca anglosajona. Las ruinas, El exiliado errante y El navegante*, Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1994.
- DOANE, A.N. (ed.), *The Saxon Genesis. An Edition of the West-Saxon Genesis B and the Old Saxon Vatican Genesis*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.
- EARL, James W., «Typology and Iconographic Style in Early Medieval Hagiography», *Studies in the Literary Imagination* 8 (1975), pp. 15-46.



- ERUSSARD, Laurence, *The Word, the Lily and the Sword. Images of Female Heroism in Three Anglo-Saxon Poems: Elene, Juliana and Judith* (Tesis doctoral inédita), Murcia, Universidad de Murcia, 2001.
- EVANS, J.M., *Paradise Lost and the Genesis Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- EVANS, Stephen S., *The Lords of Battle. Image and Reality of the Comitatus in Dark Age Britain*, Woodbridge, Boydell Press, 1997.
- FINNEGAN, Robert E. (ed.), *Christ and Satan. A Critical Edition*, Waterloo, Ont., Wilfred Laurier University Press, 1977.
- GALVÁN, Fernando, *Literatura inglesa medieval*, Madrid, Alianza, 2001.
- GARDE, Judith N., *Old English Poetry in Medieval Christian Perspective. A Doctrinal Approach*, Cambridge, D.S. Brewer, 1991.
- GODDEN, Malcom, «Biblical Literature: the Old Testament», *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 206-226.
- GRADON, P.O.E. (ed.), *Cynewulf's Elene*, Exeter, University of Exeter Press, 1977.
- GREENFIELD, Stanley B., «The formulaic expression of the theme of exile in Anglo-Saxon poetry», *Speculum* 30 (1955), pp. 200-206.
- GREENFIELD, Stanley B., y Daniel G. CALDER, *A New Critical History of Old English Literature*, Nueva York, New York University Press, 1986.
- HENNESSEY OLSSSEN, Alexandra, *Guthlac of Croydon. A Study of Heroic Hagiography*, Londres, University Press of America, 1983.
- HILL, John M., *The Anglo-Saxon Warrior Ethic*, Florida, University Press of Florida, 2000.
- HILL, Joyce D., «The Fall of Satan in the Old English *Christ and Satan*», *Journal of English and Germanic Philology* 76 (1977), pp. 315-325.
- HILL, Joyce D., «The Soldier of Christ in Old English Prose and Poetry», *Leeds Studies in English*, 12 (1981), pp. 57-80.
- HILL, Thomas D., «The middle-way: *idel-wuldor* and *egesa* in the OE *Guthlac A*», *Review of English Studies* 19 (1979), pp. 182-191.
- JOHNSON, David F., «Old English Religious Poetry: *Christ and Satan* and *The Dream of the Roods*», *Companion to Old English Poetry* (eds. H. Aertsen y R.H. Bremmer), Amsterdam, VU University Press, 1994, pp. 159-187.
- LAPIDGE, Michael, «The Saintly Life in Anglo-Saxon England», en *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 243-263.
- LERATE, Luis, y Jesús LERATE (trads.), *Beowulf y otros poemas anglosajones. Siglos VII-X*, Madrid, Alianza, 1986.
- MALMBERG, L., «Grendel and the Devil», *Neuphilologische Mitteilungen* 78 (1977), pp. 241-243.
- MELLINKOFF, Ruth, «Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*. Part I, Noachic Tradition», *Anglo-Saxon England* 8 (1979), pp. 143-197.
- MELLINKOFF, Ruth, «Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*. Part II, Post-Diluvian Survival», *Anglo-Saxon England* 9 (1980), pp. 183-197.
- MITCHELL, Bruce, y Fred C. ROBINSON (eds.), *Beowulf. An Edition*, Oxford, Blackwell, 1998.

- MUIR, Bernard J. (ed.), *The Exeter Anthology of Old English Poetry. An Edition of Exeter Dean and Chapter MS 3501* (2 vols.), Exeter, University of Exeter Press, 1994.
- O'BRIEN O'KEEFE, Katherine, «Heroic Values and Christian Ethics», en *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 107-125.
- ORTON, P.R., «Cædmon and Christian Poetry», *Neuphilologische Mitteilungen* 84 (1983), pp. 163-170.
- RAW, Barbara, «Biblical Literature: the New Testament», *The Cambridge Companion to Old English Literature* (eds. M. Godden y M. Lapidge), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 227-242.
- RENLEY, P.G., *Old English Biblical Verse. Studies in Genesis, Exodus and Daniel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ROBERTS, Jane (ed.), *The Guthlac Poems of the Exeter Book*, Oxford, Clarendon, 1979.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, *Satan. The Early Christian Tradition*, Íthaca, Cornell University Press, 1981.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Íthaca, Cornell University Press, 1984 [*El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995].
- SISAM, Kenneth, «Cynewulf and his Poetry», *Studies in the History of Old English Literature*, Oxford, Clarendon, 1953, pp.1-28.
- SHEPHERD, Geoffrey, «Scriptural Poetry», en *Continuations and Beginnings. Studies in Old English Literature* (ed. E.G. Stanley), Londres, Nelson, 1966, pp. 1-36.
- SLEETH, Charles R., *Studies in Christ and Satan*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.
- WITTIG, Josph, «Figural Narrative in Cynewulf's *Juliana*», *Anglo-Saxon England*, 4 (1975), pp. 37-55.
- WOOLF, Rosemary (ed.), *Cynewulf's Juliana*, Exeter, University of Exeter Press, 1977.
- WOOLF, Rosemary, «The Devil in Old English Poetry», *The Review of English Studies*, IV, 13 (1953), pp. 1-12.
- WRENN, C.L., «The poetry of Cædmon», en *Essential Articles for the Study of Old English Literature* (eds. J.B. Bessinger y S.J. Kahrl), Hamden, Archon, 1968, pp. 407-427.



ÁNGELES, DEMONIOS Y ANTICRISTOS ENTRE LOS MONOTEÍSMOS SEMITAS

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

RESUMEN

El significado de los términos básicos que identifican a las voces «ángel» y «demonio» recorre un trayecto inicial hasta su posterior codificación ideológica monoteísta, en la que ambos conceptos se perfilan, en los ámbitos histórico y teológico, para luego proyectarse en la triple dimensión ideológica en la que van a desarrollarse tanto éstos como las posteriores conceptualizaciones que de ellos surgirán, como por ejemplo la del «anticristo».

PALABRAS CLAVE: ángel, demonio, Judaísmo, Cristianismo, Islam, Satán, anticristo.

ABSTRACT

The meaning of the basic terms identifying the voices «angel» and «devil» goes from an initial stretch to its subsequent monotheist ideological codification in which both concepts are shaped on the historic and theological levels, in order to be cast, then, on the triple ideological dimension in which these, as well as the later conceptualizations, which will be emerged from them, as for example, that of the «Antichrist», are going to be developed.

KEY WORKS: angel, demon, Judaism, Christianity, Islam, Satan, anticrist.

INTRODUCCIÓN

Las ideas sobre los ángeles y los demonios, en el medio semita, son tan antiguas como lo es, también, el concepto de sabiduría aplicado a estos pueblos. Desde sus desarrollos iniciales en los albores de la civilización, en concreto en el período babilónico, si hemos de hacer caso a una tradición talmúdica¹, hasta su recepción entre los monoteísmos, ha experimentado un paulatino desarrollo que ha ido definiéndose por separado en cada sistema religioso, pero donde el mito de la «caída» logró proyectar un horizonte mitológico de grandes posibilidades en cada una de las tres religiones: a saber, una etiología del origen del mal trasplantable, a su vez, al orden social en cada una de estas modalidades de pensamiento religioso². En el medio semita, y en concreto en las realizaciones religiosas de judíos, cristianos y musulmanes, este «supramundo del bien y del mal» puede quedar sintetizado en un cuádruple desarrollo histórico-cultural que resumo en los cuatro puntos siguientes:



1. Angelología o «ángeles buenos».
2. Demonología o «ángeles malos».
3. Satanología o «individuación del mal».
4. Anticristología o «personalización del mal».

El primero de este cuádruple desarrollo tiene su origen en una conceptualización del término «mensajero» como «portador de noticias» que acaba configurando un elemento cosmológico, el cual, a su vez, genera su oponente, el de la demonología. Esta segunda conceptualización, por su lado, tiene tanto su origen como su proyección en el concepto *śatan* «adversario». Y por último, la culminación del desarrollo del mal, como proyección de éste y cierre del círculo demonológico, articula la figura del «Anticristo» que asume y proyecta la de *Śatan* y todos sus satélites devolviéndola a su estado original, la de un ente humano primigenio que se halla en la base de todo el desarrollo angelológico y demonológico posterior.

Del largo, complejo y multiforme recorrido de siglos que voy a resumir en las páginas que siguen acabará desprendiéndose una suerte de movimiento circular del elemento angelológico y del demonológico en las tres dimensiones religioso-ideológicas de las que me ocupo. Este elemento circular, que queda descrito por la dinámica que imprime la propia evolución de los conceptos desde su origen hasta su fin, nos lleva en primera y última instancia directamente al elemento humano, al hombre siempre en relación con su Dios.

1. ANGELOLOGÍA

1.1. JUDAÍSMO

Mal'ak, pl. *mal'akîm*, «mensajero», deriva de la raíz *l'k* «enviar», profusamente documentada en etiópico y en árabe, así como en ugarítico, donde pueden rastrearse similitudes temáticas ligadas a las labores del «ángel/mensajero», que siglos después desarrollarán, entre otros escritos, los Evangelios³. Asimismo, el término está docu-

¹ H.L. STRACK- P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1922-1956, II, p. 90.

² *Cfr.* para el caso judío y judeocristiano el trabajo de Paul D. HANSON, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11», *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977), pp. 195-233, y el de David SUTER, «Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16», *Hebrew Union College Annual*, 50 (1979), pp. 115-135. A nivel comparatístico tenemos el clásico de Leo JUNG en tres artículos: «Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. A Study in Comparative Folk-Lore», *Jewish Quarterly Review*, 15 (1924-25), pp. 467-502; 16 (1925-26), pp. 45-88 y 287-336. Un ejemplo específico, para la recepción católica hispánica, es el de I. Jericó BERMEJO, «Ángeles y demonios ante la fe. La enseñanza de Pedro de Aragón (a. 1584)», *La Ciudad de Dios*, 216/1 (2003), pp. 63-101.

³ F.O. HVIDBERG-HANSEN, *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéno-punique*, 2 vols., Copenhague, 1979, I, p. 90.



mentado en fenicio y en arameo antiguo⁴, como también lo está en arameo bíblico (Dn 3,28; 6,23), de donde con el sentido de «mensajero; ángel» pasará después al arameo judaico, al mandeo, al siriaco, al etiópico y al árabe⁵.

Dejando a un lado los derivados, el sustantivo *mal'ak* aparece 213 veces en el texto hebreo masorético del Antiguo Testamento (a las que hay que sumar una más en la que se le afija el posesivo de 1ª p. sing: *mal'akî*) y 2 en los textos veterotestamentarios en arameo. La fórmula *mal'ak Yahweh*, «enviado de Dios», es documentada en 58 ocasiones y la de *mal'ak (ha)-'Elôhîm* 11 veces.

Mal'ak, en origen, designa a un individuo que, mediante encargo, vela por los intereses de quien lo envía a un lugar alejado, fundamentalmente para comunicar un mensaje (Gn 32,5; Nm 22,5), pero también para obtener información (Jos 6,17.25; 2 Re 7,15), e incluso para que se cumplan determinadas órdenes de quien lo envía (2 Sm 3,26; 1 Re 22,9.13). La especialización de la voz en el tecnicismo teológico «ángel» para designar al ser o, en plural, a los seres celestes que envía Dios posibilita toda una gama diferenciadora entre estos entes, así explicitada mediante la terminología: *mal'akîm*, *krûbîm*, *s'rafîm*, *q'doîm*, *rûhôt*, así como en actuaciones diversas, que pueden resultar tanto de carácter positivo como negativo, que en algunos casos remontan a ciclos mitológicos anteriores del medio semita. Es el caso, por ejemplo, de los *krûbîm*, que en las mitologías babilónicas son criaturas mitad hombre mitad animal, que están encargadas de guardar las puertas de los templos y los palacios, imagen que sería tomada por los hebreos (cfr. por ejemplo Ex 37,7-9 y Ez 1,10) para con ello manifestar su fe en la casta sacerdotal sagrada de Yahweh.

La versión de los LXX eliminó la diferenciación conceptual de estos seres al traducir casi siempre el término por ἄγγελος⁶, que tanto refiere al enviado por un hombre como al enviado por Dios, y que además se aplica a voces distintas de *mal'ak*, como el sintagma *benê 'Elôhîm* (sin embargo nunca *benê Yahweh*) que es vertida por el plural ἄγγελοι. En línea con lo anterior, la equivalencia de la fórmula *mal'ak Yahweh* es vertida por ἄγγελος κυριου y la de *mal'ak 'Elôhîm* por la de ἄγγελος τοῦ θεοῦ. No perdamos de vista que, en este punto, la *Vulgata* distingue entre *nuntius*, el que es enviado por hombre, y *angelus*, el que lo es por Dios.

Apenas si podemos hablar de onomástica angélica en el AT: el cuerpo angélico es anónimo y aparece de forma esporádica. En cambio, en la producción apócrifa de tipología apocalíptica el desarrollo de la angelología alcanza sus cotas máximas. Así, el libro de Enoc, en sus capítulos VI a XXXVI (la parte denominada «El libro

⁴ Ch.F. JEAN y J. HOFSTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, París, 1965, p. 151.

⁵ F. BROWN, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon. With an Appendix containing the Biblical Aramaic*. With the cooperation of S.R. DRIVER and Charles A. BRIGGS, Peabody (Massachusetts), 1979, p. 521a-b; C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, Hildesheim-Zürich-New York, 1995 (= Halle an der Saale, 1928²), p. 354b.

⁶ Cfr. John A. GAMMIE, «The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job», *Hebrew Union College Annual*, 56 (1985), pp. 4-12.

de los ángeles»)⁷, además de señalar nombres de potencias angélicas como las *ḥayyôt*, las encargadas de sustentar el trono divino (*merkabâ*), recoge el nombre y funciones de diversos ángeles entre los que cabe destacar a los 18 siguientes:

- 1) *Baradî'el*: «granizo de Dios»
- 2) *Barabî'el*: «rayo de Dios»
- 3) *Galgali'el*: «sol de Dios»
- 4) *Kokbî'el*: «estrella de Dios»
- 5) *Laylâ'el*: «noche de Dios»
- 6) *Maṭarî'el*: «lluvia de Dios»
- 7) *'Ofanî'el*: «luna de Dios»
- 8) *Ra'amî'el*: «trueno de Dios»
- 9) *Ra'asî'el*: «terremoto de Dios»
- 10) *R'haṭî'el*: «planetas de Dios»
- 11) *Ruḥî'el*: «viento de Dios»
- 12) *Šalgî'el*: «nieve de Dios»
- 13) *Šamsî'el*: «sol de Dios»
- 14) *Za'amâ'el*: «tempestad de Dios»
- 15) *Za'afî'el*: «huracán de Dios»
- 16) *Z'e-wa'el*: «torbellino de Dios»
- 17) *Ziqî'el*: «cometa de Dios»
- 18) *Ragû'el*: «deseo de Dios»

En relación con lo anterior, cabe precisar que el libro de Tobías (12,15) ya aludía a los siete arcángeles que rodean el trono de Dios, cuyo valor iconográfico, en unión con la producción apócrifa (y hasta con la qumrānica), es apreciable en Ap. 4,6⁸. Estatus superior al de los 18 anteriormente enunciados tienen Míka'el «quién como Dios», el custodio de Israel; Rafá'el «Dios cura» (*cfr.* también el libro de Tobías); Uri'el «luz de Dios», el jefe de los espíritus de los difuntos y transmisor de los conocimientos divinos en la producción talmúdica; Gabrí'el «hombre de Dios», en quien se combina la defensa de Israel y su actuación como instrumento de castigo divino; Fanû'el «Rostro de Dios», y un ente angélico de gran relieve en el libro de Enoc, Mîṭṭaṭrôn «el que está junto al trono» con función transmisora de conocimientos⁹, además de otros entes sin especificar como el *mal'akê šalôm* «el ángel de la paz».

⁷ *Cfr. Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV. *Ciclo de Henoc*, Madrid, 1984.

⁸ R.G. HALL, «Living Creatures in the Midst of the Throne; another Look at Revelation 4.6», *New Testament Studies*, 36 (1990), pp. 609-613.

⁹ Sobre Metratón, *vid.* Gershom SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*. Traducción de Beatriz OBERLÄNDER, Madrid, 1996, pp. 88-91; Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, V, pp. 162-163, núm. 61; también J.P. MONFERRER SALA, «Al-Mîṭraṭūn al-rabb al-šaḡīr: sobre una alusión de procedencia rabínica contenida en el *Fišal* de Ibn Ḥazm», *Qurṭuba*, 5 (2000), pp. 294-297.

La producción talmúdica, por su parte, concibió un universo que se hallaba repartido entre dos categorías angélicas: aquellos que ocupan la parte superior, los *'elyônîm* «los superiores», situados cerca del trono celestial, y los que se ocupan de la parte inferior o terrena, los *tahtônîm* «los inferiores»; también recoge a ángeles custodios de ciudades como Samma'el¹⁰ y *Mísa'el* y a ángeles defensores (*s'négôr*) o acusadores (*kaṭégôr*)¹¹ o huestes angélicas que se hallan en la cercanía del trono divino con los *'ere'lim* y los *ṭafsarîm* a quienes hay que sumar las ya mencionadas *ḥayyôt*, los *'ôfannîm* y otras potencias angélicas.

De enorme relieve en la literatura cabalística, por ejemplo, alcanzó el ángel *Sandalfôn* («συνάδελφος, «hermano asociado», encargado de la oración y también *Miṭṭaṭrôn*, *Uri'el*, *Rafa'el*, *Gabrí'el*, *S'turí'el* «protección de Dios», *K'tam'el* «sello de Dios» o *Hasdí'el* «misericordia de Dios». A su vez, contempla una rica gradación angélica que incluye a los *'arelîm*, *'issîm*, *benê 'Elôhîm*, *mal'akîm*, *ḥašmallîm*, *taršîšîm*, *šina'nîm*, *q'rûbîm*, *'ôfannîm*, *s'rafîm*, a quienes gobiernan respectivamente *Míka'el*, *Sofonías*, *Hofnî'el*, *Uri'el*, *Ḥašmal*, *Taršîš*, *Šadqí'el*, *Q'rûb*, *Rafa'el* y *Y'ho'el*. Esta nómima será desarrollada posteriormente por la tradición judía y el concepto básico de *mal'ak*, por ejemplo, será escrutado por el grandísimo polígrafo cordobés Maimónides en su *Môreh n'bu'kîm* (II, 6-7), incidiendo en un aspecto filosófico fundamental de estos entes, a saber, el de ser concebidas como «inteligencias separadas», de acuerdo con la terminología aristotélica¹².

Además, como podemos apreciar en la «Vida de Adán y Eva»¹³, la corte divina aparece perfectamente estructurada y muy bien organizada: Miguel a la cabeza, al que en algunas ocasiones se le equiparan Gabriel, Uriel y Rafael, seguidos de querubines y serafines, y también de «virtudes», siempre según el texto que ofrece la recensión latina de esta obra.

1.2. CRISTIANISMO

Lo dicho para el judaísmo, y fundamentalmente en el apartado de la producción apócrifa, vale para el cristianismo, pues éste heredó, en gran medida, el

¹⁰ Este ángel, en ocasiones, es identificado con el «ángel de la muerte» (= *mal'ak ha-mawet*), como lo hace el Targum PseudoJonatán, *cfr.* E. CASHDAN, «Names and the Interpretation of Names in the Pseudo-Jonathan Targum to the Book of Genesis», en H.J. ZIMMELS, J. RABBINOWITZ & I. FINESTEIN (eds.), *Essays presented to Chief Rabbi Israel Brodie on the Occasion of his seventieth Birthday*, Londres, 1967, p. 33.

¹¹ Sobre los términos *senégôr* y *kaṭégôr*, *vid.* S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw, 2 vols., Hildesheim-Zürich-New York, 1987 (= Berlín, 1898-99), II, pp. 403-404 y 524 respectivamente. 1987 (= Berlín, 1898-99), II, pp. 403-404 y 524 respectivamente.

¹² Maimónides, *Guía de perplejos*. Edición preparada por David GONZALO MAESO, Madrid, 1983, pp. 261-265.

¹³ A. PIÑERO, «Angels and Demons in the Greek *Life of Adam and Eve*», *Journal for the Study of Judaism*, 24 (1993), pp. 191-214.



desarrollo angelológico que efectuara aquél¹⁴. Asumió los teofóricos que menciona el AT (Miguel, Gabriel y Rafael), asimiló los generados por la producción apócrifa y hasta concibió órdenes jerárquicos propios a partir de la tradición judía (por ejemplo ἀρχάγγελου, «arcángeles», proyectando en su propia producción apócrifa lo que la teología cristiana acabaría conformado posteriormente en una rica categorización de órdenes angélicos con un variado panorama de actuaciones y labores¹⁵ que, en muchos casos, acopla ideas judías.

Así sucede, por ejemplo, con la figura del «ángel custodio» que el cristianismo popular tomó del judaísmo helenístico (cfr. «Jubileos» 35,17), o el «ángel de la guarda» (cfr. «Historia árabe de José el Carpintero» 13,6), o «ángel protector [del orden inferior]» del apócrifo siriaco «Testamento de Adán», llegando a convertir al ángel en un elemento simbólico de enorme relevancia dentro de diversas variantes de cristianismo a lo largo de la historia¹⁶. Incluso adopta una terminología idéntica, como sucede en el caso de la tradición siriaca, donde el término que emplean los cristianos de lengua siriaca (ʿirē) es exactamente el mismo que utiliza el judaísmo para referirse a los ángeles, denominados «vigilantes celestiales»¹⁷. También hay que tener presente que, en el ámbito sustrático de la angelología del cristianismo siriaco, en algunos casos, como como sucede con las figuras ya aludidas de los ángeles defensores (sʿnêgôr) y acusadores (kaṭêgôr), la relación con el medio hermético egipcio es patente¹⁸.

Al lado de todo ello cabe contemplar, asimismo, una posible influencia de la angelología islámica en determinados ámbitos textuales del cristianismo oriental generados a partir del siglo VII, como parece suceder en el caso de los «ángeles del tormento» que figuran en la recensión de la «Dormición de la Virgen» incluida en el «Sinaxario» árabe jacobita¹⁹. Los ángeles atienden la liturgia celestial: adoran a Dios, entonan himnos, sahúman con incienso e interpretan melodías. La oración fundamental es la glorificación divina con la *qedušâ* (Is 6,3). Según el «Evangelio de Bartolomé» (4,29) Dios creó más de 6.000 ángeles y menciona directamente a Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel y Satanael, este último malinterpretado en el texto (4,25)

¹⁴ W. GRUNDMANN-G. KITTEL, «ἄγγελος» en: Gerhard KITTEL und Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933, I, 772-786. Cfr. además L. HACKSPILL, «L'angelologie juive à l'époque néo-testamentaire», *Revue Biblique*, 11 (1902), pp. 527-550.

¹⁵ M. GARCÍA CORDERO, «Los ángeles según las creencias judías del tiempo de Jesús», *Ciencia Tomista*, 77 (1988), pp. 409-440; M. GARCÍA CORDERO, «El ministerio de los ángeles en los escritos del Nuevo Testamento», *Ciencia Tomista*, 118 (1991), pp. 3-40.

¹⁶ Cfr. por ejemplo Edwin R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Edited, with a Foreword, by Jacob NEUSNER, Princeton (New Jersey), 1988, p. 56.

¹⁷ W. CRAMER, *Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer*, Roma, 1965, pp. 10-14.

¹⁸ Sebastian P. BROCK, «Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology», en G. J. REININK & A. C. KLUGKIST (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Lovaina, 1999, p. 37.

¹⁹ José M^a. BOVER, *La Asunción de María*. Estudio teológico histórico sobre la Asunción corporal de la Virgen a los cielos, Madrid, 1947, p. 330.

como «mensajero de Dios». Con todo, hay que especificar, contra el valor del término *mal'ak* en el AT, que la acepción de ἄγγελος con el sentido de «mensajero humano» se encuentra escasamente atestiguada en el NT (Mt 11,10 [par. Mc 1,2], Lc 9,52 y Sant 2,25). En cambio, judeocristianos como los ebionitas y los elcesaitas o los gnósticos cristianos-samaritanos desarrollaron a partir de la tradición judía toda una cosmología simbólica en la que los ángeles desempeñan un papel relevante: tal sucede con un inmenso ángel de 96 millas de altura, que es el ángel que les procuró a los elcesaitas un libro secreto de parte del *Rûah Qadôšâ*, esto es, del «Espíritu Santo» o, por ejemplo, «los ángeles creadores del mundo» de la gnosis cristiano-samaritana. Y asimismo, para los judeocristianos los siete astros de la «escala cósmica» eran custodiados por espíritus celestes, por ángeles especiales a quienes se dio el nombre de τα στοιχεῖα, «los ángeles de los elementos»²⁰.

El cristianismo de lengua siríaca, copta y árabe adaptó, con las correspondientes divergencias doctrinales de sus diversas iglesias²¹, la nomenclatura angélica. Así, por ejemplo, en las diversas recensiones árabes del conocido apócrifo neotestamentario «Historia de José el Carpintero» tenemos, entre diversos ángeles innominados, las conocidas formas Mījā'īl y Yābrā'īl (cap. XXIII) o el ángel custodio de José (*al-malāk al-muwakkil*)²². Conocidísima es, por ejemplo, la diversidad de tareas a las que deben aplicarse los ángeles y el cuerpo de los serafines en la denominada «liturgia celeste» que figura al comienzo y que nos ha transmitido —en varios manuscritos— la obra apócrifa conocida como «Testamento de Adán» en su redacción siríaca nestoriana, también conservada en varias recensiones árabes²³. El elemento angelológico que figura al final de esta obra, el cual no es original sino que fue añadido posteriormente²⁴, aparece clasificado en las nueve jerarquías tradicionales, pero representando una tradición siríaca nestoriana propia que, de menor a mayor, queda ordenada en este texto siríaco del modo que especificamos a continuación: 1) ángeles; 2) arcángeles; 3) arcontes; 4) potestades; 5) poderes; 6) dominaciones; 7) tronos; 8) serafines y 9) querubines.

El impacto de la angelología será tal en todas las modalidades del cristianismo oriental que, en un tratado eclesiológico copto-árabe como el *Kitāb al-Īawhar*

²⁰ Emmanuele TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalén, 1981 (reed. de la de 1961), pp. 26-27 y 196 respectivamente.

²¹ Sobre las iglesias orientales, Aziz SURYAL ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Londres, 1968.

²² A. BATTISTA; B. BAGATTI, *Edizione critica del testo arabo della Historia Iosephi Fabri Lignarii e ricerche sulla sua origine*, Jerusalén, 1978, pp. 91 (cfr. p. 223), 157, 32/45/132/224 respectivamente.

²³ C. BEZOLD, *Das arabisch-äthiopische «Testamentum Adami»*, en: C. BEZOLD (ed.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*, Giessen, 1906, II, pp. 893-912 y Margaret DUNLOP GIBSON, *Apocrypha Arabica*. (Studia Sinaitica, núm. VIII), Londres, 1901. Véase además Gérard TROUPEAU, «Une version du 'Testament d'Adam'», en Gérard Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Aldershot (Hampshire), 1995, III, pp. 3-14.

²⁴ G.J. REININK, «Das Problem des Ursprungs des Testaments Adams», en *Symposium Syriacum 1972*, Roma, 1974, p. 389.



al-Nafīsa fī 'Ulūm al-Kanīsa «Libro de la Perla Preciosa sobre las Ciencias de la Iglesia», se dedica a los ángeles parte del capítulo tercero que lleva el título de *Fī dīkr jalqat al-malā'ika wa-l-aftāk wa-l-kawākib wa-l-'anāšir al-arba'* «De la creación de los ángeles, los astros, las estrellas y los cuatro elementos», en el que se nos cuenta que Dios los creó «cual espíritus, incorpóreos, cual inteligencias puras para gloriar, santificar y alabarle sin cesar»²⁵.

Sin embargo, es la onomástica angélica etiópica de raigambre cristiana, con variantes en las diferentes tradiciones lingüísticas y doctrinales, la que conoce divergencias en el cristianismo etiópico, dado que el *corpus* angelológico de los etiopes comporta numerosos nombres que no se encuentran en el resto de tradiciones cristianas. Da la curiosa circunstancia que entre el legado de estos cristianos abisinios se encuentra una obra apócrifa consagrada por entero a materia de nombres mágicos de ángeles. Dicha obra conoció una redacción árabe que, sorprendentemente, carece de éstos, en tanto que la etiópica cuenta con varias decenas. Aešcoly se ocupó de reastrear diversos apócrifos con la finalidad de buscar estos nombres mágicos de ángeles —un considerable número de origen judío— y obtuvo una ingente cantidad de éstos, de entre los cuales ofrecemos los siguientes²⁶: 'Abyātēr, «el que castiga» (*cf.*: 1 Sam 9,17); 'Adāna'ēl, «Dios ha perdonado», 'Afdāyāl, «Dios ha salvado», se trata de uno de los cuatro ángeles encargados de los vientos; Fa'amā, Fāyām y Yā'ab, los tres ángeles que protegieron a la Virgen mientras estuvo embarazada; Matuwadāy, uno de los tres ángeles que protegían a Jesús cuando fue niño; Mazrāfrāfu'el, nombre de un ángel formado sobre el nombre de Rafael; Wasidneyāl, uno de los siete arcángeles. En otro texto, concretamente en un «comentario» al «Libro del Apocalipsis» se nos dan los nombres de los ángeles de las siete iglesias de Asia: el de Éfeso se llama Damātrê; el de Esmirna, Taboden; el de Pérgamo, 'Iyasu; el de Tiyatira, Digēba'el; el de Sardes, Fubēyên; el de Filadelfia, Reḥē'el; y el de Laodicea, Gabriel²⁷.

Cabe añadir, como un rasgo diferenciador más de la angelología cristiana etiópica con respecto a las restantes modalidades doctrinales de cristianismo, que en el ya mencionado «Libro de los misterios del cielo y de la tierra» los órdenes angélicos quedan estructurados en diez grados, de los cuales el más importante y superior es el formado por los «ángeles de la faz» integrados por el ángel Miguel y «su familia»²⁸.

²⁵ Jean PÉRIER, «La Perle Précieuse traitant des Sciences Ecclésiastiques», *Patrologia Orientalis*, 16 (1922), pp. 599-600.

²⁶ A.Z. AEŠCOLY, «Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des éthiopiens», *Journal Asiatique*, CCXX (1931), pp. 87-137, el listado y comentario de esta nómina se halla en las pp. 93-137.

²⁷ Sylvain GRÉBAUT, «Les trois derniers traités du Livre des Mystères du Ciel et de la Terre», *Patrologia Orientalis*, 3 (1909), pp. 385-386.

²⁸ J. PERRUCHON, «Le Livre des Mystères du Ciel et de la Terre», *Patrologia Orientalis*, 1 (1907), p. 7.

1.3. ISLAM

Para el islam los ángeles (*al-malā'ika*), creados de la luz, son criaturas de sustancia simple, que hablan y poseen juicio, carecen de apetito carnal y no conocen la ira. Las categorías que desarrolló el islam en materia de angelología pueden quedar sintetizadas en los siguientes grupos e individualidades²⁹:

- 1) *Karūbiyyūn*: lo que podemos calificar como arcángeles, categoría que incluye a *Yābrā'īl/Yībrīl*, el ángel mensajero o portador de las revelaciones; *Mikā'īl/Mīkāl*, el defensor de los israelitas; *Isrāfīl*, el ángel que hará sonar la trompeta el último día, cuyo precedente cristiano es designado entre los cristianos arabófonos (también textos mágicos coptos con la variante Uriel) con el nombre de Suriel (*Sūriyāl*)³⁰; e *'Izrā'īl/'Azrā'īl*³¹, el ángel de la muerte, muchas veces designado simplemente como *malak al-mawt* «el ángel de la muerte»³², concepto que Geiger supone de origen judío³³, pues como tal (*mal'ak ha-mawet*) aparece en la producción rabínica³⁴ y en la apocalíptica judía helenística (Θάνατος)³⁵ desarrollando idéntica labor a la que realiza el «ángel de la muerte» en el islam.
- 2) *Al-Malā'ika al-Mukarrabūn*: «los ángeles cercanos», así denominados por constituir el grupo que se halla en presencia de Dios.
- 3) *Al-Kirām al-kātibūn*: «Los Generosos Secretarios», formado por dos ángeles, uno que pone por escrito las buenas obras de cada individuo (*malak al-ḥasanāt*) y el otro las malas (*malak al-sā'āt*).

²⁹ Sobre los ángeles en el islam, *vid.* AL-QAZWĪNĪ, *ʿAḡā'ib al-majlūqāt wa-ḡarā'ib al-mawjūḡdāt*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Yadīda, 1401/1981, pp. 88-105; F.A. Klein, *The Religiom of Islam*. 2 vols., Londres, 1985, II, pp. 64-67; P.A. EISCHER, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig, 1928; L. JUNG, «Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature», *Jewish Quarterly Review*, XV (1924-25), pp. 467-502; XVI (1925-26), pp. 45-88 y 287-336; D.S. MARGOLIOUTH, «Harut and Marut», *Muslim World*, XVIII (1928), pp. 73-79; J. MACDONALD, «Islamic Eschatology. I. The Creation of Man and Angels in the Eschatological Literature», *Islamic Studies*, III, (1964), pp. 299-303; J. MACDONALD, «Islamic Eschatology, IV. The Preliminaires to the Resurrection and Judgement», *Islamic Studies*, IV, (1965), pp. 146-150; F. JADAANE, «La place des Anges dans la théologie cosmique musulmane», *Studia Islamica*, XLI (1975), pp. 23-61; C. CASTILLO, «Algunos aspectos de la angelología islámica, según Šihāb al-Dīn al-Aṣ'arī», *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, XXVI-XXVIII (1977-79), pp. 423-431; J. CORTÉS, «Corán 74₃₀ (*'alayḥātis'ata 'ašara* = «Hay diecinueve que lo guardan» y 1 Henc 6.», *Awraq*, II (1979), pp. 4-6; E.W. LANE, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies form the Thousand and One Nights*, Londres, 1987 (= Londres, 1883), pp. 25-26.

³⁰ H.J. POLOTSKY, «Suriel der Trompeter», en H.J. POLOTSKY, *Collected Papers*, Jerusalén, 1971, pp. 231-243.

³¹ *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde-París, 1967-, IV, pp. 305-306 (A.J. Wensinck) [en adelante *Et*].

³² Julius WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlín, 1897, pp. 148-159.

³³ A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume...*, p. 80.

³⁴ Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, VII, p. 31.

³⁵ K. KOHLER, «The Pre-Talmudic Haggada II», *Jewish Quarterly Review*, 7 (1895), p. 589.



- 4) *Munkar* y *Nāir*: la pareja de ángeles que ponen a prueba en la tumba la fe de los que acaban de morir³⁶.
- 5) *Rūmān* / *Dawmān*: el ángel que se presenta a los recién muertos y tras mandarles que se sienten les ordena que pongan por escrito las obras, buenas y malas, que hicieron en vida.
- 6) *Mālik*: el jefe del infierno.
- 7) *Al-Zabāniyya*: los servidores del anterior. Se trata del grupo de ángeles guardianes del infierno (*nār l'jahannam*).
- 8) *Malā'ikat al-rahma*: «Los ángeles de la misericordia», ángeles encargados de recibir el alma de los justos una vez extraída del cuerpo por el ángel de la muerte³⁷.
- 9) *Malā'ikat al-'adāb*: «Los ángeles del tormento», una variedad de la categoría anterior³⁸.
- 10) *Isrāfīl*: el ángel encargado de tocar el cuerno (*ṣūr*) el día de la resurrección³⁹.
- 11) *Ridwān*: ángel encargado de introducir a las almas en el paraíso y el guardián del paraíso (*jāzin al-ḡanna*).
- 12) *Hārūt* y *Mārūt*: los dos ángeles que fueron castigados por Dios a vivir en la tierra hasta el día de la resurrección⁴⁰.
- 13) *Iblīs*: Nombre propio del diablo⁴¹.
- 14) *Yibrīl* / *Yabrā'īl*: «Gabriel», también conocido como *al-Amīn*, «el Fiel», es el ángel mensajero, el encargado de transmitir las revelaciones divinas a Muḥammad⁴². Corán 2,91-92 lo califica de «ángel de la revelación» (*malak al-wahy*).
- 15) *Mikā'īl*: ángel custodio de los israelitas.
- 16) *Ralufā'īl*: figura angélica que, en los textos de la tradición islámica, realiza diversas acciones, siempre benefactoras.
- 17) *Ḥamlat al-'arṣ*: «los portadores del trono», aquellos ángeles que sustentan y mueven el trono sobre el que se sienta Dios. En algunos textos del islam temprano se los identifica con los querubines (*al-karūbiyyūn*)⁴³.

³⁶ Louis GARDET, «Les fins dernières selon la théologie musulmane», *Revue Thomiste*, 56 (1956), pp. 440-449.

³⁷ 'ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, *Kitāb waṣf al-firdaws (La descripción del paraíso)*. Introducción, traducción y estudio por J.P. Monferrer Sala. Prólogo de C. CASTILLO CASTILLO, Granada, 1997, p. 154, n. 841.

³⁸ 'ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, *Kitāb waṣf al-firdaws*, p. 157 y n. 868.

³⁹ *EP*², IV, pp. 220-221 (A.J. Wensinck).

⁴⁰ D. SIDERSKY, *Les origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, París, 1933, pp. 22-25.

⁴¹ *EP*², III, pp. 690-691 (A.J. Wensinck-[L. Gardet]).

⁴² *EP*², II, pp. 372-373 (J. Pedersen).

⁴³ ASAD B. MŪSĀ, *Kitāb az-zuhd*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de tous les certificats de lecture d'après les deux copies de Berlin et de Damas avec une étude sur l'auteur par Raif Georges Khoury, Wiesbaden, 1976, p. 70 (núm. 35) y al-Qazwīnī, *Ajā'ib*, p. 90.

18) *Malā'ika sab' samāwāt*: se trata de los ángeles encargados de la liturgia celestial⁴⁴.

La tradición islámica desarrolló, en muchos casos a su modo y manera, el cuerpo angelológico⁴⁵, como sucederá también con la demonología, como veremos dentro de un instante. Así, además de ángeles con funciones específicas, como los que portan el trono de Dios o los que guardan dicho trono, tenemos los siguientes nombres: Kalkā'īl, Dardā'īl, Durbā'īl, Raftmā'īl, Tankafīl, Sarakīkā'īl, Šarkā'īl, Ismā'īl, Ṭaṭā'īl, Hamwākīl, Rūyā'īl, Jarūrā'īl, Hūlā'īl, 'Itrā'īl, 'Isrā'īl/'Azrā'īl, 'Amrā'īl, Nurā'īl, Hartā'īl, Nuja'īl, Amwākīl, 'Atā'īl. Todos ellos, como se puede apreciar por el teofórico -'īl (« hebreo -'el), denotan su procedencia judía. El desarrollo angélico, por lo demás, no fue ajeno tampoco a la producción mística, donde encontramos ángeles como Rūḥ, que representa la visión y de quien fueron creados los querubines; Nūn, el ángel que simboliza el conocimiento divino; al-Qalam, el ángel que escribe en la tablas; al-Mudabbir, que se halla junto al trono divino o al-Mufaṣṣil, entre otros⁴⁶.

2. DEMONOLOGÍA

2.1. JUDAÍSMO

Conviene empezar señalando que la creencia en los demonios o en los malos espíritus ha tenido una escasa importancia en el judaísmo doctrinal, si bien conoció un creciente e importante desarrollo en la tradición popular. La teología judía, como se puede apreciar en la producción bíblica y en la rabínica, no niegan la existencia de seres supranaturales capaces de generar y causar daño, pero tales fuerzas demoníacas quedan siempre supeditadas al poder omnímodo de Dios. La producción apocalíptica judía, en este punto, evidencia influencias dualistas de origen persa y mesopotámico⁴⁷. Los judíos sectarios de Qumrān parecen haber conocido y cultivado un legado de corte esotérico sobre los espíritus malvados (como por ejemplo el *mal'ak maštemā* o «ángel de la hostilidad», Beli'al o Samma'el, el «ángel de la muerte», y algunos datos apuntan, incluso, a la práctica del exorcismo entre éstos.

⁴⁴ AL-QAZWĪNĪ, *Āyā'ib*, p. 94.

⁴⁵ Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, *Kitāb šāyarat al-yaqīn. Tratado de escatología musulmana*. Estudio, edición, traducción, notas e índices por C. Castillo Castillo, Madrid, 1987, *passim*, espec. pp. 56-60 y C. CASTILLO CASTILLO, «Algunos aspectos de la angelología islámica, según Šihāb al-Dīn al-Aš'arī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 26-28 (1977-79), pp. 423-431.

⁴⁶ Reynold A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1967 (reimp. 1921), pp. 110-111

⁴⁷ M. HUTTER, «Dämonen und Zaubersungen. Aspekte der Magie im Alten Vordasien» *Grenzeblende der Wissenschaft*, 37 (1988), pp. 215-230.



Entre los filósofos judíos medievales (de los que hay que excluir a 'Abraham b. 'Ezra' y a Maimónides) estaba extendida la creencia en los demonios y en los círculos cabalistas denominaron a lo demoníaco «el otro lado» (*sitra' ahra'*), llegando a producir un importante desarrollo del concepto *qelippâ*, «gradaciones del mal», que generó una creciente e incesante popularización de supersticiones, así como del empleo de los amuletos para defenderse del mal generado por estos seres⁴⁸.

El libro de Enoc etiópico (6,1-8) nos relata la caída de los ángeles y nos ofrece el nombre de todos ellos en número diverso y variantes onomásticas según los manuscritos: a las órdenes de su jefe Semyaza se encuentran Urakiwa, «tierra del poderoso», Rame'el; «tarde de Dios»; Kakabî'el, «estrella de Dios»; Tamî'el, «Dios es perfecto»; Ramî'el, «trueno de Dios»; Danî'el, «Dios ha juzgado»; Ezequiel, «estrella caída de Dios»; Baraqî'el, «relámpago de Dios»; Asa'el, «Dios ha hecho»; Armaros, «procedente del Hermón»; Batri'el «lluvia de Dios»; Anan'el, «nube de Dios»; Zaqî'el, «Dios ha ocultado»; Samsî'el, «sol de Dios»; Sarta'el, «luna de Dios»; Turî'el, «monte de Dios»; Yomî'el, «día de Dios»; y Arazî'el «luz de Dios».

Hemos señalado hace un instante que el desarrollo primario de la demonología en el judaísmo la realiza la *Haggadâ* durante el período rabínico bajo influencia babilónica y persa, gracias también al propio desarrollo popular que experimentan las tradiciones, pero en cambio rara vez aparece en los textos halákicos. En el texto bíblico las fuerzas destructoras son los mensajeros del castigo (enviado por Dios) (Ex 12,33). Con ello tienen relación las creencias primitivas de tipo animista, mezcladas con elementos persas, a las que refieren los términos *se'irîm*, «sátiros» y *šêdîm*, «demonios» / «diablos», voces con las que está emparentado temáticamente el préstamo árabizado *ġinn* «genios»⁴⁹, cuyo origen tal vez pueda hallarse en el siríaco *ginmayyē*, de los cuales nos informa una inscripción de los alrededores de Palmira. De acuerdo con la información que allí figura se trataría de espíritus locales hacedores de bien⁵⁰.

En el texto bíblico del AT es frecuente que se aplique la terminología demoníaca a las deidades paganas (Dt 32,17), pero en este hecho no hay que ver ningún elemento sustrático parademoníaco, como algunos han imaginado. En cambio, gracias al desarrollo experimentado por la *Haggadâ* en época rabínica, muchos

⁴⁸ J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Nueva York, 1984. Para un caso concreto, *vid.* G. SCHOLEM, «Some Sources of Jewish-Arabic Demonology», *Journal of Jewish Studies*, xvi (1965), pp. 1-13.

⁴⁹ A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Osnabrück, 1971 (= Leipzig, 1902²), pp. 80-81; W. ROBERTSON SMITH, *Kinship & Marriage in Early Arabia*, Londres, 1990 (= Londres, 1885), p. 245; K. AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, Nendeln-Liechtenstein, 1966 (= Leipzig, 1935), pp. 90-92; G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Lovaina, 1951², pp. 11-12; M. HERRANZ MARCO, «Demonología del AT: los sedim», *Estudios Bíblicos*, xxvii (1968), pp. 301-313; J. MASYNGBERDE, «Jewish Law and Animal Symbolism», *Journal for the Study of Judaism*, x (1979), p. 208.

⁵⁰ Robert G. HOYLAND, *Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the coming of Islam*, Londres, 2001, pp. 144-145.

elementos que conformaban el grueso de los demonios, siempre innominados, se individualizaron y adoptaron nombres específicos, la mayoría de las veces de procedencia extranjera, esto es, no judía. Los nombres genéricos más comunes son los de los *šēdīm* y los *mazziqīm* «injuriadores», las *ruhōt ra'ot* «espíritus malignos», los *šafirīm* (espíritus de la mañana), *ṭiharīrīm* (espíritus del mediodía), *ṭallanīm* (espíritus de la tarde), los *līlīm* (espíritus nocturnos), los *mal'akē habbalā* «ángeles de la destrucción», o los denominados como *mal'akē ha-mašhīt* «ángeles destructores»⁵¹ y otros menos conocidos que se circunscriben a un texto concreto como los siguientes: *ʿAf, Hemā, Keṣef, Mašhīt y Mʿkalleh* (Dt Rabbā 3,71).

De acuerdo con los datos que nos proporcionan los textos haggádicos, los demonios innominados son invisibles y van siempre en gran número, en tanto que los nominados, aunque no siempre, actúan de manera individual. Los demonios reúnen características angélicas y humanas al mismo tiempo: al igual que los ángeles tienen alas, vuelan de un extremo del mundo al otro y son conocedores del futuro; como los hombres comen, beben, copulan y mueren (Hag. 16a). Viven en lugares desolados, entre las ruinas y entran en actividad con la llegada de la noche. Sus actividades —dejando a un lado los tormentos con los que torturan a los malvados en la Gehenna o infierno— van encaminadas siempre en dos direcciones: bien actuando directamente sobre un determinado individuo o bien sobre situaciones generales en las que los elementos y gentes involucradas son, obviamente, más en número.

Sin embargo, no todos estos entes son malos o dañinos; algunos son buenos y por ello resultan beneficiosos al ser humano, como por ejemplo aquellos que fueron utilizados en la construcción del Tabernáculo y también al levantar el Templo del rey Salomón, tal como nos refiere el Talmud Bablī (Git. 68a-b), donde son llamados *šamir*, y los hay machos y hembras. El rey de los demonios machos es Asmodeo (identificado con su precedente *Ešma Deva*, uno de los siete espíritus malos del *Avesta*), aunque éste no resulta ser el único nombre por el que es conocido el rey de los demonios en los textos rabínicos, también es llamado Samma'el o 'Azazel. La reina de los demonios hembras es conocida por dos nombres: como Agrat bat Maḥalat o como Līlīt (la *Lamia* de la *Vulgata*, *cfr.* Is 34,14), un demonio nocturno de estirpe babilónica (conocida también como Lamaštu), donde era un espíritu maligno volador que buscaba la «vida» (aire o sangre) de los hombres y, especialmente de los niños, a los que acostumbra a comerse crudos⁵². Este segundo nombre identifica a la que da muerte a los niños pequeños y su origen es, sin lugar a dudas, babilónico⁵³. El jefe de todos éstos, el que los gobierna, no es otro que

⁵¹ Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, I, pp. 5, 10, 16, 57, 132; II, pp. 27.310, 312, 313, 373; II, p. 308 y III, pp. 109 y 124 y V, p. 416, núm. 117 (donde alude al número y a los nombres de éstos); V, p. 377 y núm. 444.

⁵² *Cfr.* el completo estudio que realiza de este mito J. BRILL, *Lilith ou la Mère Obscure*, París, 1984.

⁵³ E.G. KRAELING, «A Unique Babylonian Relief», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 67 (1937), pp. 16-18.

Šatan. Además, el concepto *rūah* (espíritu; griego πνεύμα, árabe *rūḥ*; arameo/siriaco *rūḥa' rūḥā*) en combinación con adjetivaciones despectivas (*rūah ra'ā*, *rūah biš* o *rūah tum'ā* por ejemplo), o incluso en solitario, para designar a «un espíritu» es, por lo general, de origen netamente judío, ya que en el medio helenístico sólo se empezó a hablar de «ángeles» y de «espíritus» en época tardía y siempre bajo el influjo judío. En el judaísmo los espíritus son conceptos-imitación de los ángeles y no sólo están dotados de alas, sino que poseen un saber genuino⁵⁴.

2.2. CRISTIANISMO

En el NT⁵⁵, pese a lo que pueda parecer una cierta profusión de textos alusivos a posibles endemoniados, la creencia en los demonios retrocede de modo harto considerable en comparación con la producción textual rabínica, aunque el desarrollo elaborado por ésta sigue ejerciendo una incuestionable influencia: por ejemplo en el mismísimo San Pablo, quien atribuye a un «mensajero/ángel de *Šatan*» (ἄγγελος Σατανᾶ) una suerte de enfermedad cutánea que denomina «espina de carne», trasunto figurativo de un pesar ideológico, que le aquejaba (2 Cor 12,7). El NT, al fin y al cabo, desarrolla su demonología sobre la base del judaísmo y las interferencias del mundo popular helénico, con una referencia iconográfica evangélica según la cual los demonios sufren el tormento del fuego eterno junto a *Šatan* (Mt 25,41). La estructura circular de la teleología bíblica alcanza su punto culminante en materia demonológica al final de los tiempos, donde los demonios desencadenarán una ofensiva violenta (1 Tim 4,1).

En primer lugar hay que precisar que el concepto δαίμων, de etimología incierta, alude, en origen, a un ente supranatural que incluye, por ello, lo divino y que parece referir el sema básico de «dañar». Esta concepción, a partir de la creencia popular griega menguó al clasificarlos como «espíritus malos»: en principio para identificar a los espíritus de los muertos, esencialmente los muertos que no han recibido sepultura o han perecido por muerte violenta y que, por ello, tales espíritus abandonan su cuerpo y ejercen su maleficio en forma de fantasmas y en modo diverso. En el NT, donde el lenguaje referido a la demonología se corresponde con el del tardojudaísmo, los demonios están sometidos a *Šatan*, el adversario de Dios (Mt 25,41; 2 Cor 12,7; Ef 2,2; Ap 12,7), y son designados con una fórmula netamente judía: «espíritus impuros» (τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων; Mc 6,7). Asimismo, recurriendo al substrato apócrifo judío (*cf.* «Enoc etiópico» 99,7; «Jubileos» 1,11; 22,17), el culto pagano, en última instancia, está dirigido a los

⁵⁴ H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, 507-508.

⁵⁵ W. FOERSTER, «δαίμων», en Gerhard KITTEL und Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 1-20.



demonios (1 Cor 10,20-21; 2 Cor 6,15-16; Ap 9,20). La producción textual apócrifa cristiana desarrolló, en sus varias tradiciones lingüísticas, las características de los demonios, con sus poderes y sus habilidades metamorfósicas (características también del judaísmo y del islam), como la de convertirse en jovencitas atractivas para provocar el deseo sexual de la víctima a la que tratan de hacer caer⁵⁶.

El cristianismo árabe, si bien incorporó la denominación de Iblīs procedente directamente del islam⁵⁷, adaptó los nombres en el ámbito de la demonología y así nos encontramos con el conocido de Šayṭān o con el hebreo Abbadūn (<heb.: 'Abbadōn) a través del libro del Apocalipsis, siendo recepcionado en textos como la «Historia de José el Carpintero»⁵⁸. También nos ofrecen información los textos árabes cristianos de determinadas funciones que realizan los demonios y, así, además de las propias de obstaculizar al ser humano se encuentra la de adorar a Dios⁵⁹. Y asimismo noticias de diversa índole como la de que habitan en el agua y fueron los que enseñaron la magia⁶⁰ o la existencia de demonios aéreos, como indica «La Vida de San Esteban el Diácono»⁶¹. Este último asunto —bien es verdad que por influencia judía— es un *topos* recepcionado por el islam y ejemplificado en los ángeles Hārūt y Mārūt.

Interesados en la demonología estarán, entre otras, las órdenes monásticas egipcias, cuyos escritores nos han legado un importante plantel de escritos en los que las varias naturalezas demoníacas hostigan sin cesar al monje. Hasta tal punto será ello así que este motivo constituye un verdadero *topos* literario. Así, Evagrio Póntico nos habla de hasta ocho órdenes de demonios que acosan al monje: 1) los de la glotonería, 2) la avaricia, 3) la cólera, 4) la tristeza, 5), la vanagloria, 6) la apatía espiritual, 7) la soberbia y 8) la fornicación o adulterio⁶².

Pero, de nuevo, vuelve a ser el cristianismo etiópico el que imprime las diferencias en el plano de la demonología y su onomástica⁶³. Entre los nombres de demonios que incorpora la producción apócrifa cristiana etiópica entresacamos los siguientes: 'Af'al, se trata de uno de los satélites de Lucifer; 'Afti'al, otro de los

⁵⁶ Cfr. por ejemplo la *Historia de Adán y Eva (Apócrifo en versión árabe)*. Introducción, traducción del árabe y notas de Juan Pedro MONFERRER SALA, Granada, 1998, p. 123 y nota 157.

⁵⁷ Así, entre otros textos, en Jean PÉRIER, «La Perle Précieuse traitant des Sciences Ecclésiastiques», *Patrologia Orientalis*, 16 (1922), pp. 601-602, para narrar la caída del ángel rebelde y sus seguidores.

⁵⁸ Cfr. A. BATTISTA; B. BAGATTI, *Edizione critica del testo arabo della Historia Iosephi Fabri Lignarii...*, p. 224.

⁵⁹ Cfr. A. BATTISTA y B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*, Jerusalén, 1979, pp. 48 y 107.

⁶⁰ Cfr. A. BATTISTA y B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*, pp. 54 y 68 respectivamente.

⁶¹ Cfr. Juan Pedro MONFERRER SALA, *Textos apócrifos árabes cristianos*. Introducción, traducción y notas, Madrid, 2003, p. 252, nota 29.

⁶² Sobre este monje del siglo IV, véase Antoine GUILLAUMONT, *Traité Pratique, ou le Moine*, París, 1971.

⁶³ A.Z. AEŠCOLY, «Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des éthiopiens», *Journal Asiatique*, CCXX (1931), pp. 87-137.

satélites de Lucifer; 'Agatidmānos, un tipo de demonios benefactores; Beryāl, nombre intercambiable con el de Satán y uno de los más frecuentes en los textos mágicos etiípicos; Daska, demonio que incluso contó con culto propio entre los etiípicos contra el que tuvo que luchar el rey Zara Ya'qób; Dēmānāhēl, «el que lo oscurece todo», nombre en cuyo origen tal vez esté el griego δαίμων; Madaryāl / Mardeyāl, «Dios es mi rebelión», otro de los satélites de Lucifer; Malkirā / Milkiryās, formas sinónimas de la de Beryāl; Samāyāl, forma adaptada de la hebrea Samma'el.

2.3. ISLAM

En el islam al demonio se le supone descendiente de Ŷānn (que puede significar «serpiente», el padre ancestral de los *ŷinn* o «genios»). Este Ŷānn recibió el nombre de 'Azāzīl, quien dispuso de autoridad sobre todo el género animal y espiritual. Sin embargo, al crear Dios a Adán, el demonio rehusó obedecer el mandato divino de prosternarse ante Adán y fue expulsado de Edén. En ese mismo instante Dios decreta la pena de muerte a Šayṭān, pero queda aplazada hasta el día del Juicio (*Yawm al-Dīn*) que es cuando será destruido (Corán, 7,13). El Corán emplea dos nombres para referirse al demonio: Šayṭān e Iblīs, siendo este segundo una adaptación corrupta del griego διάβολος cuyo significado es «el maligno». El término *šayṭān* aparece 52 veces en El Corán y el nombre Iblīs en nueve ocasiones. En un caso ambos conceptos concurren en un mismo ente (Corán 2,32-34) y en otro Ŷānn es empleado en lugar de Iblīs (Corán 15,27). Con todo, esta triple denominación no deja de plantear serios inconvenientes en el ámbito de las tradiciones debido a las contradicciones: a saber, en unos casos Iblīs es el padre de todos los *ŷānn* y de los *šayāṭīn*; en otras Ŷānn es el progenitor de todos los *ŷinn*; en otras el término *ŷānn* es sinónimo de *ŷinn*; y otras en las que Ŷānn es el equivalente de Iblīs. Todo ello, obviamente, es producto de un largo deambular de las tradiciones, que experimentaron desarrollos a partir de los primeros momentos, lo cual, como veremos a continuación, generó un catálogo demonológico tan particular como contradictorio en no pocas ocasiones.

El jefe de los demonios, llamado unas veces Šayṭān, otras Iblīs y hasta 'Azāzīl, señorea sobre cinco órdenes de demonios, que no siempre se distinguen de modo totalmente nítido, de acuerdo con la siguiente clasificación desarrollada por las tradiciones islámicas a lo largo de los siglos en constante contacto con culturas adyacentes como la judía, la cristiana o la zoroastra:

- 1) *Ŷānn*: el orden más poderoso de los cinco, que junto con el siguiente recibe la denominación por el nombre de su progenitor. Los demonios pertenecientes a este orden no son meros ejecutores del mal, ya que también pueden generar el bien. Fueron creados, según la tradición islámica, de la llama del fuego.
- 2) *Ŷinn*: este término y el anterior son utilizados de forma indiscriminada, aunque este segundo es el más común y usual. Según al-Qazwīnī, se trata de animales aéreos, de cuerpo transparente, que pueden adoptar varias for-

mas⁶⁴. De acuerdo con algunas tradiciones fueron creados dos mil años antes que Adán.

- 3) *Šayāṭīn*: término genérico utilizado para designar a cualquier genio de naturaleza maligna.
- 4) *ʿAfārīt*: este orden está formado a base de *ʿIfrīt*, que identifica a un poderoso genio maligno.
- 5) *Māridūna*: el tipo denominado *mārid* indica un genio maligno de la clase más poderosa. El jefe de éstos reside, según las tradiciones, en el monte Qāf, que circundaría la tierra de acuerdo con estas suposiciones.

A su vez, dentro del orden integrado por los *ġannġinn*, pero en niveles inferiores, podemos encontrar una serie de criaturas como las siguientes que describe al-Qazwīnī en su célebre *ʿĀyāʿib*:

- 1) *Gūl*: una suerte de *šayṭān* o espíritu malvado que devora a los hombres. Puede asumir variadas formas humanas y animales y también adoptar forma de monstruo. Para algunos tradicionalistas el *gūl* (nótese que también existe la forma *gūla*) sólo es aplicable a un demonio femenino, mientras que el demonio macho de este mismo género recibe el nombre de *quṭrub*. Las *gūl* hembras acostumbran a aparecérselas a los hombres en los desiertos y zonas apartadas en formas diversas, en ocasiones incluso adoptando la modalidad de prostitutas⁶⁵.
- 2) *Gaddār / Garrār*: descendientes de Iblīs y de la esposa que Dios creó para él. Poseen las mismas características metamorfósicas y malignas que las descritas arriba para los *gūl*.⁶⁶
- 3) *Siṭāt / Siṭāʿ*: identifica a otras criaturas demoníacas semejantes a los *ġinn*, que habitan sobre todo en los bosques, donde cautivan a los hombres haciéndoles bailar, además de jugar con él.
- 4) *Dalhān*: ser demoníaco con forma humana que se encuentra en las islas. Se alimenta de carne humana de aquellos que mueren en naufragio después que sus cuerpos llegan a las islas que éstos habitan.
- 5) *Šiqq*: criatura demoníaca con forma de medio cuerpo humano. Se aparece a los viajeros, a los que da muerte. De su unión con un ser humano nació Nasnās⁶⁷.
- 6) *Nasnās*: se trata de una criatura demoníaca con forma de medio cuerpo humano: media cabeza, medio torso, una oreja, un brazo, etc. Se le localiza en los bosques del Yemen y también en Ḥaḍramawt. La carne de éstos, según los habitantes de Ḥaḍramawt, que la ingieren, es de sabor dulce.

⁶⁴ AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, pp. 387-388 y 393-399.

⁶⁵ Cfr. AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, pp. 391-392.

⁶⁶ AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, p. 392.

⁶⁷ AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, pp. 392-393.

3. ¿QUIÉN ERA SATANÁS?

En hebreo el término *śatan*, que significa «adversario», aparece profusamente en el Antiguo Testamento como un nombre común que se refiere a un antagonista humano (1 Sm 29,4; 1 Re 5,18) y sobre todo como el que acusa ante un tribunal (Sal 109,6), si bien en la literatura pre-exílica se encuentra el matiz de una «influencia maligna» descrita de muy diverso modo, que descarría a los seres humanos (1 Re 22,22). Los neologismos διάβολος y σατανάς son los empleados en los escritos griegos para traducir el concepto, alcanzando dimensiones de naturaleza mítica con θηρία y δράκων⁶⁸. Incluso al ángel de Yahweh que se interpone en el camino de Balaam (Nm 22,22.32) se le llama *śatan*, esto es: adversario. Tan sólo nos encontramos tres pasajes en los que la voz *śatan* señala a un ser suprahumano: en Zac 3,1-2 aparece como «acusador»; en Job 2,1 es el perseguidor celestial (incluido entre los «hijos de Dios») que pone a prueba la piedad de Job en medio de su aflicción; en 1 Cr 21,1 actúa como un seductor. En todos estos pasajes, aun cuando el concepto que representa *śatan* resulta hostil a los hombres, sin embargo guarda obediencia a Dios (*cf.* Is 45,6-7).

En la producción apócrifa, en la apocalíptica y sobre todo en el Nuevo Testamento, muy probablemente debido a influencia persa, el concepto *śatan* se convirtió en la encarnación del mal y, sobre todo, en el antagonista supremo de Dios, en *Śatana'el*⁶⁹. El concepto, así, de ser un nombre común pasa a convertirse en nombre propio, en antropónimo. *Śatan* se convierte en señor de un sinfín de demonios y su actuación y su poder se esparcen por toda la tierra.

El origen, o la causa, de la malignidad de este ente es la caída del cielo, que es una errónea interpretación de Is 14,12, a la que se suma la leyenda de los ángeles caídos en Gn 6,1-4, según la cual su intención es la de propagar el mal por toda la tierra. La primera vez que nos encontramos con el término con valor de nombre propio (sin artículo) es en 1 Cr 21,1, donde es el ser que tienta e incita a David para que realice el censo del pueblo y en su paralelo (2 Sm 24,1ss) dicha tentación es atribuida a la ira de Yahweh.

En la producción tannaíta es rara la vez que se menciona a *Śatan*; sin embargo será más tarde, y fundamentalmente en contexto babilónico, cuando la *Haggadâ* desarrolle y amplifique la influencia y las actividades de este personaje. La falta de concretización, en un primer estadio del término, hizo que se identificase a *Śatan* con los siguientes desarrollos mítico-demonológicos:

- a) Asmodeo (*Aśmada'ý*), nombre al parecer de origen zoroastra (*aesma daeva* = «es-píritu colérico»), que en el «Libro de Tobías» representa al rey de los demo-

⁶⁸ John A. GAMMIE, «The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job», *Hebrew Union College Annual*, 56 (1985), pp. 12-19.

⁶⁹ H.E. GAYLORD, «How Satanael lost his 'el'», *Journal of Jewish Studies*, xxxiii (1982), pp. 303-310.

nios, cuyo antagonista es el arcángel Rafael; también aparece en la literatura talmúdica (Git. 68a-b), aunque el desarrollo haggádico hizo de él en unas ocasiones un simple embaucador, en tanto que en otras una suerte de guardián moral del universo.

- b) Samma⁷⁰el, quien junto con su esposa Lili⁷¹ desempeña un papel relevante en los ciclos legendarios populares y en la producción cabalística. Actúa como seductor, acusador y destructor de los judíos y, además, como ángel guardián de los gentiles, siendo obviamente su antagonista el arcángel Miguel. El nombre aparece en la redacción eslava del «Apocalipsis de Enoc» (53,3), donde se le relaciona con los «ángeles de perdición» en la producción talmúdica y en el *Pirqê de-Rabbî 'Eli'ezer*.
- c) Belial, de etimología dudosa, es siempre en el AT un genitivo de un sintagma binario, explicable siempre como *terminus abstractus* con el sentido de «maldad; perdición». En algunos textos apócrifos el término es el nombre de un demonio y en el NT designa al adversario de Jesús, convirtiéndose más tarde (tal vez por mero asociacionismo) en nombre del Anticristo, ya que éste será el instrumento del diablo al final de los tiempos.
- d) El ángel de la muerte: esto es, el ángel que extrae el alma del cuerpo al morir un individuo. El concepto, desconocido en el AT, fue desarrollado en el período postbíblico, y como sucede con *Šatan* también será identificado con Samma⁷²el.
- e) O la simple inclinación al mal.

El concepto, así pues, conoce un largo y variado desarrollo nominal y temático que conocerá amplificaciones posteriores⁷⁰. El largo recorrido que surca le lleva de ser un mero sustantivo, que refiere un individuo que se opone a otro, a lexicalizarlo nominalmente y convertirlo en antropónimo que personifica al mal en toda su amplia dimensión y posibilidades. En el NT, por ejemplo, aparte de las denominaciones designativas, el concepto *Šatan* conoce básicamente la doble realización σατανᾶς y διάβολος, a lo que se suma la transcripción Βελιαρ y el arameísmo Βεελζεβούλ (Beelzebub).

La forma arabizada *šayṭān*, que remonta a su homónimo judío aunque no proceda del hebreo directamente según creyera Geiger⁷¹, para unos ha llegado a través del etiópico⁷², en tanto que para otros, con ciertos matices, deriva a partir del siríaco⁷³. Esta segunda posibilidad, la que deriva la arabización *šayṭān* del siríaco *saṭanā*, es la que a nosotros nos parece la más plausible.

⁷⁰ Jeffery Burton RUSSELL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1984 (trad. española, 1995).

⁷¹ A. GEIGER, *Was hat Mohammed...*, pp. 98-99.

⁷² Por ejemplo D.S. MARGOLIOUTH, «Mulammad», en J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 13 vols., Edimburgo, 1917, VIII, p. 877; B. MUNDKUR, «Hayya in Islamic Thought», *Muslim World*, LXX (1980), p. 223.

⁷³ Entre otros A. ALTMANN, «The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends», *Jewish Quarterly Review*, XXXV (1944-45), pp. 374-375; F.C. FALLA, «Demons and Demoniacs in the

En el islam el concepto *šayṭān*, como sucede en el judaísmo y en el cristianismo, no siempre aparece del todo definido⁷⁴: en unos casos identifica a un simple *ḡinn*, en otros casos se limita a representar la idea del mal, y también se le identifica con el jefe de los espíritus malos, aunque nunca con el jefe del infierno, cuyo cargo recae en Mālik. El Corán documenta el término en 88 ocasiones y la voz *šayṭān* (pl. *šayāṭīn*) en este texto tanto refiere a un ente demoníaco, como a un individuo endemoniado o al jefe de los malos espíritus. El nombre original del «adversario» (*al-šayṭān*, intercambiable con Iblīs) es ‘Āzāzīl, que pertenecía a la clase de ángeles que, de acuerdo con el Corán, fueron expulsados del paraíso y lapidados (*raḡīm*). En los estratos más primitivos del texto coránico, los pasajes pertenecientes al primer período de La Meca, sólo aparece una vez y en singular indeterminado, esto es, sin identificación concreta. Será en el período de Medina cuando aparezca la forma determinada de la voz *šayṭān*, que se identifica con Iblīs, convirtiéndose de este modo en el jefe de los espíritus malvados. Sin embargo, pese a que *Šayṭān* es un espíritu, no tiene por qué ser necesariamente malvado, como de hecho se infiere en más de un texto. El Corán, dependiendo de una tradición judía, señala explícitamente que mientras que los ángeles han sido creados de la luz, *Šayṭān* está hecho de fuego (Corán, 7,12; 38,76).

4. LA EVOLUCIÓN DEL MAL Y LAS METAMORFOSIS DEL «ANTICRISTO»

La culminación de todas las fuerzas malignas, asumidas y desarrolladas por el nivel demonológico, acaba convergiendo en la figura del Anticristo, que experimenta un rico desarrollo en el Medioevo⁷⁵. Esta figura conoce un desarrollo paralelo tanto en el judaísmo como en el cristianismo y también en el islam. Cada uno de estos tres monoteísmos concibe un Anticristo propio, que asume la configuración maléfica propia en cada caso. Del mismo modo que sucedió en los niveles angelológico y demonológico, también en torno a esta figura las conexiones existentes entre dichas religiones se hacen patentes en la continuidad que experimenta el desarrollo

Peshitta Gospels», *Abr-Nahrain*, IX (1969-70), pp. 53-65; J.A. GAMMIE, «The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job», *Hebrew Union College Annual*, LVI (1985), p. 12; A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qurān*, Baroda, 1938, p. 190; *cfr.* al respecto G. WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension (King and Saviour v)*, Uppsala-Wiesbaden, 1955, pp. 191-192.

⁷⁴ *Cfr.* a modo de muestrario inicial IBN KAṬĪR, *al-Bidāya wa-l-nihāya*. 11 vols. Ed. ‘Abd al-Sātir *et alii*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1409/1989³, II, pp. 49-62; al-QAZWĪNĪ, *‘Āyā’ib al-majlūqāt...*, pp. 388-390. *Vid.* Además, M. PERLMANN, «Ibn Qazzim and the Devil» en: *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida*. 2 vols., Roma, 1956, pp. II, pp. 330-337.

⁷⁵ José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996. También, centrado en el caso italiano, Francesco EREDDIA, *I servi dell’Anticristo. Dissidenti ed eretici nell’Italia medievale*, Milán, 1986.



de dicha figura. Ésta tiene unos precedentes en el judaísmo, que adapta el cristianismo posteriormente y más tarde el islam. En cada una de las tres religiones el Anticristo es concebido de un modo autónomo, es decir, como algo propio, y con una finalidad exclusiva, esto es, con una actividad que debe cumplir en el seno de cada una de ellas por separado, si bien la hilatura ideológica exige y cuenta con una relación histórica en las tres.

En el judaísmo, la identificación del Anticristo con Dan supone una pretensión mesiánica, aunque la fama de idólatra, blasfemo y asesino, entre otras más, hace virar al personaje hacia parcelas rayanas con la demonología en las tradiciones apócrifa y rabínica. Así, por ejemplo, en el «Testamento de Dan» (1,4-9), al planear la muerte de su hermano José, Dan no es presentado como un individuo poseído por el espíritu de Belial. Muy probablemente, la identificación Dan-Anticristo tenga su base escriturística más sólida en la imagen de la serpiente (*nabāš*), que ya aparece asociada a Dan en Gen 49,17. En el Targum Pseudo Jonatán a Num 2,25 la serpiente aparece en el estandarte de Dan —información que confirma Num Rabbâ 2—, pues ésta, en la producción targúmica, evoca al rey impío o antimesías⁷⁶.

Esta tradición pasó, también, al cristianismo, como podemos constatar cuando el herejarca Ireneo (finales del s. II), para demostrar que el Anticristo procede de Dan, cita en su *Adversus Haereses* (V,30.2) a Jer 8,16, retomando de este modo una tradición conocida en el medio escriturístico:

Ex Dan audiemus vocem velocitatis equorum eius; a voce hinnitus decursionis equorum eius commovebitur tota terra, et veniet et manducavit terram et plenitudinem eius, civitatem et qui habitant in ea.

Desde Dan se escucha el resoplar de los caballos; al ruido de los relinchos de los corceles retiembla la tierra. Llegan y devoran el país y sus habitantes, la ciudad y los ciudadanos

Este versículo de Jeremías (8,16) ha de ser entendido junto con el siguiente, que a su vez está inspirado en Gen 49,17, en donde se remite a la serpiente como elemento ancestral que simboliza el mal.

El concepto ἀντίχριστος es un tecnicismo propio de las epístolas de Juan⁷⁷, que se emplea, bien para designar a cristianos apóstatas (1 Jn 2,18a), bien a un personaje misterioso que se oculta tras ellos (1 Jn 2,18b; 2,22; 4,3; 2 Jn 7). En Mt 24,24 y Mc 13,22 tenemos un término semejante (ψευδόχριστος) y Pablo, a su vez (2 Tes 2,3-10), alude a la misma figura, aunque en otros términos, al igual que lo hace Ap 13 y Ap 17,7-14. Si bien Pablo parece aludir a un «anticristo» de corte

⁷⁶ Miguel PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense. Estudios exegeticos*, Valencia, 1981, pp. 53-54 y 152.

⁷⁷ Herder *theologischer Kommentar zum Neuen Testament. XIII. Die Johannesbriefe*, Friburgo-Basilea-Viena, 1970, pp. 138-160.

escológico, su significado no aparece del todo claro, pues parte de presupuestos véterotestamentarios (*cf.* Job 9,13; Sal 74,13; 89,10,1; Is 59,1; Ez 28,2; Dn 11,36) donde se aprecia el substrato de los mitos babilónico y persa del combate entre dioses y monstruos. Lo único deducible de los textos sinópticos y del Apocalipsis parece ser que el concepto «Anticristo» designa a una colectividad de seres que operan frente a la iglesia ante la inminente parusía, si bien la figura se individualiza en la producción apócrifa judeocristiana, donde es sinónimo de Satán: «Apocalipsis de Elías» 33,1-8; «Pseudo Mateo» A²; «Historia de José el Carpintero» (vers. copta bohaírica) 30,10 (*cf.* la versión casanatense del «Evangelio de Bartolomé» 4,42.51, donde es sinónimo de Satán).

Sin lugar a dudas, donde la figura experimenta un mayor desarrollo, por la visión que se proyectará del «otro»⁷⁸, es en el cristianismo oriental de lengua griega y siríaca⁷⁹. En este último los «árabes» (*tayyāyē*), «musulmanes» (*m' hagg' rāyē* < *ḡ muhāyirūn?*), sarracenos (σαρακηνοί) o paganos (*hanpē* < *hanīf*), de acuerdo con las diversas denominaciones que reciben, son miembros de una secta escindida del cristianismo, que es de donde surgirá el «Anticristo». San Juan Damasceno (m. c. 750) escribió en el capítulo 101 de su *De haeresibus* indicando que el islam es una «herejía» probablemente generada por un «monje ario» (en clara referencia a la «leyenda del monje Bahīrā»), y que es el elemento precursor del Anticristo⁸⁰.

San Juan Damasceno califica al islam de «error/oscuridad espiritual» (σκέια). Ya por esos mismos años Pedro, obispo de Mayumā, fue sentenciado a muerte por haber condenado al islam públicamente y haber llamado a Muḥammad «falso profeta» y «precursor del Anticristo». Con todo, ni Muḥammad ni el islam fueron los primeros en recibir esta segunda denominación, pues en el medio melquita se empleó para referirse a todos aquellos que se apartaban de la fe ortodoxa descarriando a los creyentes: Atanasio, por ejemplo, calificó al emperador Constantino de «precursor del Anticristo», una figura que conoce un desarrollo continuado en el medio bizantino.

San Juan Damasceno, de hecho, dedica un capítulo entero de su *De fide orthodoxa* a la figura del Anticristo con el título de «Sobre el Anticristo». En él, su autor considera que el Anticristo es Satán, pero también un hombre: en concreto aquél que «no confiesa que el Hijo de Dios se hizo carne, es Dios perfecto e hízose hombre perfecto al mismo tiempo que era Dios». No queda duda al respecto de que tal individuo no es otro que Nestorio, a quien llama «el Anticristo» e «hijo de Sa-

⁷⁸ Por ejemplo: Robert G. HOYLAND, «Jacob of Edessa on Islam», en G.J. REININK & A.C. KLUGKIST (Eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Lovaina, 1999, pp. 149-160, espec. 153-159.

⁷⁹ *Cfr.* por ejemplo Paul J. ALEXANDER, «Historiens byzantins et croyances eschatologiques», en P.J. Alexander, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, Londres, 1978, xv, pp. 1-8a.

⁸⁰ Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden, 1972, pp. 68-74.



tán». La calificación de «precursor del Anticristo» significaba, obviamente, la condena de todo aquél que desvirtuaba los dogmas de la iglesia ortodoxa calcedoniana en materia cristológica, y ello fue lo que condujo a catalogar al islam y a Muḥammad como elementos precursores del Anticristo. Nicetas de Bizancio llegará incluso más lejos y calificará al Corán de ἀντίθεος y ἀντίχριστος al mismo tiempo.

Como cabría esperar el retrato de Muḥammad transmitido por la producción apologética cristiana del primer siglo abbasí, tanto en siríaco como en árabe e incluso en griego y en latín, nos hablan de él como un «demonio poseído», un agente del Anticristo con una moral depravada⁸¹. Así, Teófanos, al describirnos el martirio de Pedro de Capitolias, recoge cómo el mártir califica a Mahoma de «pseudoprofeta, precursor del Anticristo». Nicetas Joniotes califica al islam de «anunciador del Anticristo», conceptos que, en el siglo xv, acabarán aplicándose a nuevos poderes como el de los otomanos a los que los griegos califican como «turcocracia» y que es el reino del «Anticristo», si bien éste acabará siendo un motivo utilizado por los mismos turcos, que identificarán al «Anticristo» con el Papa⁸².

Entre los diversos textos que recepcionan y desarrollan el *topos* del «Anticristo» aplicado a Mahoma tenemos al *Pseudo Šenūte*, un texto coptoárabe monofisita que nos ha transmitido la visión de un asceta del siglo v, en el Alto Egipto, en torno a una profecía del fin del mundo, en donde se nos narra lo siguiente:

Después de aquello aparecerán los hijos de Ismael y los hijos de Esaú, quienes perseguirán a los cristianos, y al resto de ellos les cabrá regir a todo el mundo y reconstruir el Templo que hay en Jerusalén. Cuando ello suceda, sabe que el fin de los tiempos viene y está cerca. Los judíos esperan al Impostor [el Anticristo] y se situará a la cabeza de las gentes que vienen. Cuando contemples la desolación de lo que refirió el profeta Daniel estando en el lugar santo, [has de saber que] ellos son los que niegan los sufrimientos que recibí en la cruz y quien circule libremente por mi iglesia que nada tema⁸³.

A este enunciado pre-apocalíptico sigue la descripción de las atrocidades que tendrán lugar en los días en los que aparezca el Anticristo, todo lo cual nos informa de la situación ideológica de los coptos a la llegada de los árabes. Los cristianos orientales, a partir del siglo vii, como consecuencia de la llegada de los con-

⁸¹ Norman DANIEL, «Spanish Christian sources of information about Islam (ninth-thirteenth centuries)», *Al-Qanṭara*, xv/2 (1994), pp. 365-384; Sidney H. GRIFFITH, «The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message, according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century», en T. FAHD (ed.), *La vie du Prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, 1980*, París, 1983, p. 131.

⁸² Alain DUCÉLLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge vif-xv^e siècle*, París, 1996, pp. 170, 281, 421, 451 y 24 respectivamente.

⁸³ E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétien aux iv^e et v^e siècles*, («Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire» iv), París, 1888, p. 341.

tingentes árabes-islámicos, empezaron a desarrollar toda una herencia escatológico-apocalíptica en la que entre los elementos más diversos tenemos la idea de las *septimana mundi* basada sobre la visión de los cuatro reinos de Daniel, de acuerdo con el cap. 24 de Mateo, que precederán a la segunda venida de Jesús y la irrupción en escena del Anticristo. En todos estos textos los moldes formales de la leyenda se inscriben dentro del marco interno de una «guerra de liberación y una abdicación imperial»⁸⁴ y evolucionan en sus márgenes exteriores desde un posicionamiento defensivo a un estado propagandístico que, en algunos casos, mira al *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno.

Esos cuatro reinos estaban constituidos respectivamente por los babilonios, los medos, los griegos y los romanos. Sin embargo, la aparición de los árabes en la escena política del Medio Oriente como el nuevo pueblo de Dios forzó su inclusión en la historia apocalíptica que ya se venía trazando desde siglos atrás. El primer texto apocalíptico siríaco de época islámica es el conocido como *Pseudo Efrén*, un texto breve en el que la figura del Anticristo recibe el nombre de «Hijo de la perdición» (*cf.* 2 Tes 2,3-4). Las características de este primer texto son las que van a marcar los desarrollos de los posteriores. Un ejemplo paradigmático de esto es la *Apocalipsis del Pseudo Metodío*, compuesto en el norte de Mesopotamia por un melquita o monofisita a finales del siglo VII⁸⁵. En estos relatos, la figura del Anticristo posee un valor crucial para la interpretación de los elementos escatológicos. Esto mismo es aplicable, asimismo, al texto de la «Apocalipsis de Bahīrā», donde la figura del Anticristo es representada por el hijo de ʿĀʾiṣā, el Mahdī⁸⁶.

Pero no sólo con figuras es identificado el Anticristo, sino también con imperios, pasando de ser el Imperio romano, luego Bizancio y, posteriormente, el islam. El islam es definido como «el pequeño cuerno», «la abominación de la desolación», «la cuarta bestia», amalgamando de este modo todos aquellos elementos que caracterizan el perfil escatológico-apocalíptico del final de los tiempos. Al mismo tiempo, los musulmanes se convierten en los mensajeros del «Hijo de la perdición», el Anticristo, de acuerdo con el desarrollo último de la producción apocalíptica⁸⁷. La «Apocalipsis del Pseudo Atanasio» es lo suficientemente clara a este respecto, pues en él se identifica al profeta Mulammad con la bestia del Apocalipsis de Juan, diciendo:

⁸⁴ Paul J. ALEXANDER, «Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor», *Medievalia et Humanistica*, 2 (1971), p. 48.

⁸⁵ Sebastian P. BROCK, «Syriac views of emergent Islam», en G.H.A. JUYNBOLL (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville, 1982, pp. 18-19, donde aduce y discute la datación propuesta por P.J. Alexander.

⁸⁶ Sobre esta leyenda, véase J.P. MONFERRER SALA, «Un texto base polemista: la versión árabe andalusí de la 'leyenda del monje Bahīrā' incluida en el *I'lām* del Imām al-Qurṭubī», *Qurtuba*, 4 (1999), pp. 133-148, y las referencias allí contenidas.

⁸⁷ Bernard MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. With a New Preface and Expanded Bibliography, Nueva York, 1979, pp. 39-76.

Y tras un corto período de tiempo se alzaré entre los árabes un hombre que es el autor de su ley (*šarī'a*), cuyo nombre obedece al número 666⁸⁸.

Esta identificación con la «bestia» del Apocalipsis joánico⁸⁹, dentro de la producción apocalíptica cristiana en árabe, siríaco y copto en concreto, guarda relación con la identificación con Ibīs/Šayṭān, con quien se identifica al «cuarto rey» según la «Apocalipsis» del Pseudo Atanasio⁹⁰, con lo que de nuevo nos encontramos con la relación: Muḥammad > Anticristo < Satán.

En la producción religiosa islámica, en concreto en la literatura de tradición, también tenemos referencias abundantes de la figura del «Anticristo». Para los místicos, el *Da'iyāl* o «Anticristo» es el emblema de la carne (*nafs*) que acabará siendo encadenado por Jesús (*Rūḥ Allāh*). Conectada con esta idea se halla la venida de al-Mahdī, quien reinará durante cuarenta años y simboliza la consumación del «hombre perfecto» en los cuarenta grados de la existencia⁹¹, es decir, en su totalidad. Ambos elementos, el Mahdī y el Da'iyāl, conjugados o por separado, constituyen un elemento apocalíptico en textos escatológicos islámicos en los que se evidencia el substrato cristiano⁹². Pero es en el medio de la «tradición» donde más datos poseemos: allí se le describe como un joven de pelo crespo, bajito, tuerto del ojo izquierdo (aunque en algunos textos lo está del derecho) y con una inscripción situada entre los dos ojos que reza: «infiel» (*kāfir*), que recorrerá la tierra durante cuarenta días montado en un asno. A esta figura se la denomina *al-Da'iyāl*, «el Impostor» (aunque en algunos hadices recibe el nombre de *al-Masīḥ al-Da'iyāl*, «el Mesías Impostor», el cual hará su aparición el día de la resurrección (*yawm al-qiyāma*) acompañado de toda una serie de connotaciones apocalípticas ante la inminencia del fin de los tiempos.

Con esta serie de elementos es obvio que la figura del «Anticristo» islámico tiene una aparente relación con la neotestamentaria, si bien no llega a captar toda la peculiaridad teológica que posee el concepto en los pasajes joánicos. La llegada al islam, a juzgar por la morfología de la voz con que lo designa la producción islámica, no parece ser otra que la del cristianismo siríaco, pues en la Pešittā el término ἀντίχριστος es traducido por *daggālā* (1 Jn 2,22) y por *Mšīḥā Daggālā* (1 Jn 2,18a), es decir, los equivalentes exactos de las formas árabes que acabamos de ofre-

⁸⁸ J.P. MONFERRER SALA, «Literatura apocalíptica cristiana en árabe. Con un avance de edición del Apocalipsis árabe copto del Pseudo Atanasio», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48 (1999), pp. 250 y 254 (texto árabe).

⁸⁹ Sobre el símbolo de la «bestia» en el Apocalipsis, J. LÓPEZ, *La figura de la bestia entre historia y profecía. Investigación teológico-bíblica de Apocalipsis 13,1-18*, Roma, 1998, espec. pp. 61-265.

⁹⁰ J.P. MONFERRER SALA, «Literatura apocalíptica cristiana en árabe...», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48 (1999), pp. 248 y 252 (texto árabe).

⁹¹ Reynold A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 135.

⁹² A. ABEL, «Un *hadīth* sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam», *Arabica*, 5 (1958), pp. 1-14.

cer hace un instante. Con esta información casa, además, la que recoge Geiger⁹³, si bien no hay que identificarla, como hace éste, con la figura del «Mesías judío», pues aunque se le denomina «hijo de David», aquélla obedece a una designación que entronca con Jesús a través de su genealogía (*cf.* Mt 1,1ss.)⁹⁴ como el Mesías que había de venir.

En relación con el cristianismo siriano con el que hemos relacionado la voz *daʿyāʾl*, no hay que perder de vista una cosa. Se trata de la siguiente: un importante número de tradiciones escatológicas relativas a este personaje del *Daʿyāʾl* se hallan conectadas con un personaje de suma importancia para la entrada de este género de tradiciones en el islam incipiente. Este personaje es Tamīm al-Dārī, un cristiano lajmī —de lengua aramea por tanto— que acabó convirtiéndose al islam, siendo uno de los *aṣḥāb Muḥammad*⁹⁵, el cual sería baza importante, si no determinante, en la entrada del concepto *Daʿyāʾl* y sus variantes para identificar a la figura del «Anticristo», que muy pronto se desarrollaría en el seno del islam.

Una vez muerto el *Daʿyāʾl*, el islam acabará siendo la única fe de toda la humanidad y el *Mahdī* hallará la copia original de la Torá y del Nuevo Testamento en una cueva sita en las montañas de Palestina, escrituras en las que se encontrará la evidencia de que el islam era la religión verdadera desde el albor de la humanidad⁹⁶.



⁹³ A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume...*, p. 33.

⁹⁴ Sobre la genealogía de Jesús, *vid.* por ejemplo E. PASCUAL, «La Genealogía de Jesús según S. Mateo», *Estudios Bíblicos*, xxiii (1964), pp. 109-149.

⁹⁵ David COOK, «Tamīm al-Dārī», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998), pp. 20-28.

⁹⁶ Khalil 'ATHAMINA, «Jerusalem in Eschatological Literature: the Case of Islamic Ḥadīṭ», *Annali*, 60-61 (2000-2001), p. 124.

MILAGROS Y CONVENTOS EN LA ANDALUCÍA MEDIEVAL

José María Miura Andrades
Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)

RESUMEN

Partiendo de lo milagroso como fuente histórica, el autor analiza los hechos sobrenaturales que se registran en los documentos andaluces de los siglos XIV al XVI y que motivaron la aparición de nuevas fundaciones de conventos, o la potenciación de establecimientos conventuales ya fundados.

PALABRAS CLAVE: Historia medieval, Andalucía, milagros, conventos.

ABSTRACT

Departing from the miracle as a historical source, the author analyses the supernatural events that can be found in Andalusian documentation from the 14th to the 16th centuries, specially those that caused the appearance of new foundations of convents (or monasteries) or that favoured the conventual establishments already founded.

KEY WORDS: Medieval history, Andalusia, Miracles, Convents (Monasteries).

INTRODUCCIÓN

El estudio de los hechos milagrosos, insuficientemente aplicado hasta el momento por los historiadores, es una de las vías de aproximación hacia la realidad, tanto material como espiritual, de los hombres del bajo medievo. Tanto un camino, el material, como por el otro, el espiritual, suelen tomar como punto de partida de su estudio un material documental y hagiográfico uniforme y tremendamente rico, puesto que la especialización de la corte celestial favorece la creación de relatos hagiográficos cuyos personajes (los devotos) presentan rasgos comunes (ya sea por su sexo, enfermedad, situación económica o social). Ello, lógicamente, favorece un estudio secuencial coherente en cuanto a su contenido y cronología.

No es éste nuestro caso. El origen del presente estudio se encuentra en nuestra tesis doctoral donde investigamos las órdenes religiosas en Andalucía¹. Con ello reunimos una serie de materiales de origen muy diverso, tanto en su localización como en su temática, que nos sirven de base para la labor actual. Así pues, no contamos con una sola fuente hagiográfica o documental (en muchos casos la información que poseemos es muy escueta); no son los devotos los que presentan

características, al menos evidentes, uniformes, ni tan siquiera semejantes; la diversidad de intercesores es la característica principal de nuestro estudio, no hay una motivación reiterativa en la proclamación del voto... En definitiva, de los tres vectores principales de lo milagroso, intercesor, devoto y motivación del voto, no contamos con ninguno de ellos como hilo conductor de nuestro estudio. Al contrario, el aglutinador de nuestra investigación es extramilagroso: la utilización o incidencia en los conventos mendicantes andaluces de los siglos XIV, XV y XVI de lo escatológico. La unidad de los datos aquí ofrecidos viene dada por la transformación devocional que se experimenta tras la realización del hecho milagroso.

Somos conscientes de que tal intento cuenta con numerosas dificultades. Dificultades de definición y dificultades de información.

Las dificultades de información surgen de una doble vertiente: la bibliográfica y la documental. Las dificultades de información derivadas de las fuentes (mejor de la carencia de las mismas) para el estudio de la religiosidad no es algo propio de este trabajo, sino de todo aquel que pretenda aproximarse al mundo religioso medieval andaluz. Sin embargo, nuestra «queja» no deriva de este hecho consustancial a la investigación del tema, sino que el hecho milagroso añade dificultades que se encuentran en su propia existencia como relato dotado de historicidad.

EL MILAGRO: SU DEFINICIÓN Y SUS FUNCIONES

El milagro, en el pensamiento medieval, es contemplado como un signo, como una demostración de la existencia y grandeza de Dios. Por tanto, sería un «milagro» la propia existencia del mundo. Sin embargo, hay unos fenómenos naturales que nos pueden hacer ser más conscientes (mejores receptores del mensaje), de la existencia de Dios que otros, es decir, serían, en la teoría de la comunicación y cognición, más pertinentes².

La mayor o menor percepción y recepción de estos fenómenos como signos deviene, básicamente, de su excepcionalidad, de su rareza, que hace ver al hombre la presencia de lo divino en el acontecer diario. La visión de lo milagroso que tiene una civilización o una cultura se encuentra en íntima relación con la capacidad que aquéllas poseen para explicar los hechos «excepcionales» mediante la reflexión y el análisis, quedando centrado lo milagroso por el hecho de que su excepcionalidad no tiene otra explicación que lo sobrenatural. La explicación del milagro deviene de la capacidad social de búsqueda de articulaciones causa-efecto. Por ello, una cultura puede considerar milagroso —explicación y solución mítica— lo que otra ha re-

¹ *Las órdenes mendicantes en el Reino de Sevilla durante la Baja Edad Media*, Sevilla, 1996. Parcialmente publicada en *Frtales, monjas y conventos. Los mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1998.

² D. SPERBER y D. WILSON, *La Pertinence. Communication et Cognition*, París, 1989.

suelto por medio de planteamientos lógicos. Pero ello no hace que se pierda, para esa civilización, el carácter excepcional del hecho, aunque otra, distinta en el espacio o el tiempo, halle soluciones científicas y lógicas a esos mismos acontecimientos.

Al tiempo, el milagro juega un papel didáctico importante pero su excepcionalidad no lo es por apartarse de lo natural, sino por ser percibido por el creyente como excepcional. Dios domina toda la Naturaleza y tan normales son unos fenómenos como otros y, por tanto, «*Dios no hace nada contra la Naturaleza*»³.

Esta reflexión nos conduce al convencimiento de que no puede ser nuestra intención intentar buscar explicaciones lógicas a fenómenos que otra cultura ha definido como milagrosos. Lo primero, porque en esa búsqueda no haríamos sino negar la existencia de la excepcionalidad del acontecimiento si éste se produjera en nuestra civilización, pero no por ello le negaríamos esa cualidad al hecho en otras coordenadas espacio-temporales. Lo segundo, si con ello buscáramos negar la existencia de la intervención divina (en última instancia la propia existencia de Dios), desde los mismos planteamientos agustinianos podría respondérsenos que el hecho ha perdido su capacidad didáctica o su valor semiótico (ha dejado de ser pertinente), pero sin, por ello, llegar a negar la intervención divina en todo lo Natural.

LO MILAGROSO COMO FUENTE HISTÓRICA

Pero, ¿en qué realmente creyeron los hombres del periodo objeto de estudio? Una forma de acercamiento al tema es la hagiografía.

La hagiografía tiene como principal funcionalidad la de mantener y suscitar el culto hacia los intercesores celestiales; no el de reflejar la realidad para que pueda ser analizada desde el punto de vista histórico, sino presentar «el tema de tal modo que no canse la atención del lector, sino más bien procure que la fascinación que deriva de la vida de un santo atraiga de modo creciente la atención de quien la lee, despierte en él la admiración por el santo y por la misma santidad, lo invite a una vida más fervorosa»⁴, y, la mayoría de las veces, son más un elogio que una biografía. Por ello, el investigador que se aproxima a estos aspectos desde una perspectiva histórica choca con ineludibles dificultades. Existen variaciones en los relatos hagiográficos con el fin de adaptarse a las nuevas demandas de la sociedad, sin por ello renunciar a su último fin, puesto que continúan manteniendo y suscitando el seguimiento de un modelo propuesto, que no cambia, pero que sí lo hacen los medios para acercarlo a la sociedad.

³ Sobre el concepto del milagro en el pensamiento medieval y su evolución, puede verse *Diccionario de Conceptos Teológicos*, dirigido por Meter EICHER, Barcelona, 1990, voz «Milagro», vol. II, pp. 69-70.

⁴ *Diccionario de Espiritualidad*. Dirigido por Ermanno ANCELLI, Barcelona, 1987, voz «Hagiografía», tomo II, pp. 215-218.



Consecuentemente, para su uso como fuente histórica, el relato debe incidir en un periodo cronológico concreto. Lo normal es una primera creación oral del relato, que se ve modificada por hacerse pertinente a las circunstancias concretas de la sociedad donde se transmite y, por ello, sufre transformaciones, recibe añadidos, correcciones, puntualizaciones, matizaciones..., es decir, se adapta a las circunstancias generales que lo pueden hacer permanecer. Con mayor o menor lejanía temporal respecto al acontecimiento, acaba anquilosado formalmente o bien queda canonizado en un escrito. Tanto en un caso como en otro, el relato hagiográfico recoge y transmite las circunstancias concretas del periodo y las intenciones de esa plasmación escrita (del autor y de la sociedad que lo demanda). A mayor distancia temporal entre el acontecimiento y el proceso de fijación del relato, mayores serán los añadidos, las modificaciones sustanciales, las incursiones de la narración fantástica... y mayor la dificultad para el historiador de hacer uso de esa fuente documental.

El problema del uso historiográfico de estas fuentes choca con definir (primera de las dificultades de definición que acompañan a las de información) cuándo surge el relato del hecho milagroso (cuál es la distancia temporal que lo separa del posible hecho histórico); cuáles son los añadidos, los adornos, con los que el inicial y «vera» relato se ha visto complicado hasta la distorsión del hecho; en qué momento de gestación el milagro queda fijado (con la consiguiente incapacidad para recibir nuevos aditivos)⁵. En definitiva, la indefinición temporal del hecho milagroso genera una grave dificultad para el historiador, al quedar enturbiados los datos por diversas corrientes y momentos históricos que condicionan la gestación de la información a la que nosotros hemos tenido acceso. Pero no sólo es eso, igualmente varían con el tiempo los propios hechos que son considerados milagrosos⁶.

Nuestra tarea, por tanto, conscientes de las limitaciones a ella inherentes, tiene unas modestas pretensiones. Analizaremos los hechos sobrenaturales que se encuentran en los conventos andaluces entre el siglo XIV y fines del siglo XVI.

El número de relatos de hechos excepcionales ocurridos en conventos mendicantes, o relacionados con los individuos o las comunidades mendicantes, en Andalucía a lo largo de nuestro periodo de estudio es muy abundante. Por ello, nos centraremos en el análisis de los hechos más relevantes, desde el punto de vista documental (bien y tempranamente documentados), y de aquellos que han perdurado a lo largo del tiempo y han tenido una amplia repercusión en el conjunto social y no sólo en la comunidad que los recibe.

⁵ Para un análisis más detallado de estos aspectos, aun cuando referido al marco temporal altomedieval, puede consultarse a Bodouin de GAFFIER, «Hagiographie et Historiographie», en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio Sull'Alto Medioevo*, xvii. *La Storiografia Altomedievale*, Spoleto, 1970, pp. 139-196.

⁶ La evolución del contenido de lo milagroso ha sido analizada en profundidad por Jacques LE GOFF, «Lo maravilloso en el Occidente medieval», en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 9-24. Cfr. También J.C. SCHMITT, «La Fabrique des Saints», *Annales ESC*, marzo-abril, 1984, pp. 286-300, donde sigue los postulados de LE GOFF, *op. cit.*, pp. 296 y 297.

LAS INTERVENCIONES MILAGROSAS POR TIPOLOGÍAS

MILAGROS QUE IMPELEN LA VOLUNTAD DE FUNDAR

Hemos integrado en este grupo a los milagros o hechos milagrosos que, sin existir previamente ninguna comunidad religiosa, motivan la aparición de la fundación, impulsando y haciendo brotar el deseo o voluntad de fundar. Dentro de este grupo nos encontramos con dos intervenciones celestiales de naturaleza distinta.

El milagro de Santa María del Valle

Posiblemente es el relato milagroso en el marco de nuestro ámbito de estudio que mejor nos puede servir para calibrar el uso de tales fuentes como vehículo del conocimiento histórico⁷. Disponemos de un relato casi coetáneo al hecho, una descripción oficial, que se encuentra en el Archivo Municipal de Sevilla, Papeles del Mayordomazgo, año 1409⁸. Tenemos una segunda versión de los acontecimientos dada por fray Francisco Gonzaga, obispo de Mantua, en su obra sobre el origen de la religión franciscana de la segunda mitad del siglo XVI, que, a nuestro entender, fija, en sus líneas generales, el relato milagroso⁹. De Gonzaga, con alguna innovación, la toma el Padre Roa en su *Historia de Écija*¹⁰; de ahí pasa a los *Anales de D. Diego Ortiz de Zúñiga*, divulgándose ya de forma definitiva¹¹. Por último tenemos un relato de inicios del siglo XVIII¹². Por tanto, disponemos de un corpus documental lo bastante amplio como para profundizar en el análisis de la evolución, y en el de la aproximación a la realidad histórica, lo suficientemente completo.

El inicial relato, cuyo marco cronológico más aceptado se inscribe en el año 1403, nos narra como:

fue merced de Nuestro Sennor Dios, por ruego de la Bienaventurada Virgen Santa María su Madre, de mostrar un milagro muy maravilloso dentro de las dichas casas, de un moçuelo que cayó en un pozo que está en las dichas casas e fue encomendado

⁷ Este asunto lo hemos tratado en profundidad en José María MIURA ANDRADES, «El milagro de Ntra. Sra. del Valle. Historia de una tradición hagiográfica», en *Actas del III Congreso de Historia. Écija en la Edad Media y Renacimiento*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993, pp. 223-330, al que nos remitimos para mayores precisiones.

⁸ Archivo Municipal de Sevilla (AMS), Papeles del Mayordomazgo, año 1409, docs. 18 y 19.

⁹ Francisco GONZAGA, *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae ejusdem progressibus, de Regularis Observantia...*, Roma, 1587, t. 2, part. 3, f. 895.

¹⁰ Martín de ROA, *Écija, sus santos, su antigüedad eclesiástica y seglar*, Sevilla, 1629, f. 144.

¹¹ Diego ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Anales Eclesiásticos y Seculares de la... Ciudad de Sevilla...*, Madrid, 1671, t. II, pp. 274-275.

¹² Diego LÓPEZ DE CÁRDENAS, *Historia Crítico-Cronológica de la Soberana imagen de María Santísima con el título portentoso del Valle, Patrona de la Ciudad de Écija y protectora de esta Provincia de Andalucía*, Écija, 1817, pp. 29-33.



a la Virgen Santa María del Valle e plugo nuestro Sennor Dios, por su ruego della, que cresçió el agua del dicho pozo, tanto que salió por ençima del brocal del pozo e echó al moçuelo fuera del pozo e quedó en el suelo sano e sin peligro alguno. Sobre lo qual, todo esto, se uvo çierta e verdadera información e se falló así verdad. E por que quedase siempre memoria del dicho milagro... fazer en ellas un monesterio de en que estén buenas personas mugeres religiosas de buena vida¹³.

Los relatos posteriores, fundamentalmente el de Gonzaga al que sigue Roa, se van a encargar de rellenar las lagunas que este texto, excesivamente escueto, deja sin cubrir. Así el *moçuelo* se convierte en hijo único. La invocación a la intervención de la Virgen parte de la madre del mismo, viuda, natural de Écija y que tenía una casa de hospedaje donde se encontraba el pozo. La invocación se realiza frente a una imagen de la Virgen y se realiza un voto: donar sus casas para la fundación de un convento¹⁴. Por tanto, la deformación del hecho, plasmada en la bibliografía a inicios del siglo XVII, se basa en una mayor presencia del sentimentalismo (viuda con un único hijo); favorecer el culto a las imágenes (el relato documental tan sólo recoge una invocación, no que se realizase ante imagen alguna); mayor concreción en los personajes que participan en él (patria de la devota, su ocupación, su situación económica-social...) que parecen querer dotar al relato de mayor verosimilitud; y la existencia del voto como algo inherente y fundamental en las intervenciones celestiales (parece que el rezo por sí solo tiene menor validez que si va acompañado de hacienda y donaciones)¹⁵.

Nuestra Señora de la Antigua de Utrera

Disponemos de una información sucinta y difícilmente parangonable al caso anterior. En torno al año 1530 Rodrigo Alonso Chamorro poseía en Utrera una pobre huerta con casa. Se le apareció la Virgen por tres veces incitándole a fundar un instituto religioso de mujeres. No creyéndose lo que sus ojos le mostraban, y pensando que era más afán del diablo por arruinarlo que de la Virgen por salvarlo, lo comentó a su confesor, fraile franciscano, y mientras hablaba con él volvió a aparecer la Virgen en un olivo exhortándolo a la fundación. En su pobreza destinó su huerta y pobre casa a beaterio bajo la Orden de San Francisco, situa-

¹³ AMS, Papeles del Mayordomazgo, año 1409, docs. 18 y 19.

¹⁴ Martín de ROA, *op. cit.*, f. 144. La falsedad de esta información es más que evidente a la luz de la documentación, ya que fue el Concejo de Sevilla el que compró las casas donde se debía fundar el monasterio, propiedad de Juan Gómez y Juana Martínez, por 10.000 maravedís (AMS, Los Papeles del Mayordomazgo, 1409, 18). Además se les otorgó a ambos, por parte del Concejo, carta de franquicia (AMS, Los Papeles del Mayordomazgo, 1409, 19).

¹⁵ André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981, p. 530, trata con detenimiento el tema de la emisión del voto y el carácter contractual que éste toma.



ción en la que permaneció hasta 1570, en que tomaron las religiosas el hábito dominico¹⁶.

MILAGROS QUE DETERMINAN LA DEFINITIVA FUNDACIÓN Y UBICACIÓN DEL CONVENTO

En este grupo hace acto de presencia la intervención sobrenatural, una vez que existe la voluntad de fundar e incluso ésta ya ha tomado cuerpo y se encuentra desarrollándose tangiblemente. Al igual que en el grupo anterior, podemos hacer una división en función del lugar o persona de la que parte la contrapartida del milagro.

Santo Domingo de Escalaceli de Córdoba

En el año 1423 fray Álvaro de Córdoba inicia la fundación de este convento en la Sierra de Córdoba a una legua larga de la capital. Fray Álvaro, San Álvaro de Córdoba, es el iniciador de la reforma de los dominicos españoles, de la que será nombrado Prior Mayor en 1427¹⁷. Cuando San Álvaro se propone fundar un convento reformado aporta los caudales necesarios para ello comprando la heredad de la Torre Berlanga y financiando las obras de construcción. En un momento de ese proceso los alarifes, faltos de materiales y de pago de sus salarios, amenazan con abandonar las obras. San Álvaro se pasó la noche en oración y disciplina y, como refieren los testigos del proceso de canonización, bajaron los ángeles y descargaron de sus carros aéreos materiales abundantes al pie de la obra que permitieron el continuar con la tarea constructora¹⁸.

San Pedro Mártir de la Vera Cruz la Real de Ronda

En este caso la voluntad fundacional parte de los Reyes Católicos, quienes en 1486 por su Real Cédula ordenan la fundación de un convento de menores y otro de dominicos¹⁹. En el momento de la plasmación de la voluntad real surgen

¹⁶ Fray Juan LÓPEZ (O.P.): *Quinta Parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, 1621, libro 11, capítulo LVIII.

¹⁷ Sobre el personaje véase Álvaro HUERGA, *Escalaceli*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1981, pp. 39-171.

¹⁸ Juan de RIBAS, *Vida y Milagros de el b. Fray Álvaro de Córdoba, del Orden de Predicadores, hijo del Real Convento de San Pablo de Córdoba*, Córdoba, Diego de Valverde y Leyva y Acisclo Cortés, 1687, p. 143.

¹⁹ Fray Antonio de LOREA (O.P.), *Historia de Predicadores de Andalucía*, manuscrito de fines del siglo XVII, que se encuentra depositado en el Archivo de la Provincia de la O.P. de Andalucía, capítulo 41, ff. 148-149, transcribe el documento.

problemas para realizarla, motivados por las diversas redacciones del Libro de Repartimiento, y de hecho no aparece como *domus* hasta el Capítulo Provincial de 1493, siete años después²⁰. Un año antes había ocurrido un hecho que favoreció la definitiva fundación y dotación de bienes al convento rondeño. Nos los cuenta el padre Lorea: don Juan Torres de Mendoza, corregidor y gobernador de la ciudad de Ronda, en lo que a nosotros interesa, realizó un voto a san Pedro Mártir: edificar un convento con su advocación si sanaba al rey Católico de una herida que Juan de Cañamares, catalán y remensa, le había infligido con una espada en 1492 mientras pasaba audiencia en Barcelona. Sanado el rey, el caballero rondeño cumplió el voto y despojando a un hospital de su sitio, dentro de la ciudad y muy sano, trasladó a los frailes que se encontraban extramuros, acomodados en «una estrecha vivienda», dando lugar a la fundación definitiva del convento dominicano de Ronda²¹.

San Pedro Mártir de Marchena

Es un caso muy similar al anterior. Ya desde 1517 existía una vicaría, a cuyo frente se encontraba fray Domingo de Valtanás, en la villa de Marchena, fundación del licenciado Bartolomé Sánchez de Bonilla, quien dio sitio y rentas para el convento. Sin embargo no debieron de parecerle suficientes las rentas al vicario, ni ser de su agrado el sitio, ya que aconsejó al duque de Arcos D. Rodrigo Ponce de León, que se encontraba sin sucesión, que realizase un voto a san Pedro Mártir y, si Dios le daba hijos, mudar el convento de sitio, dar rentas suficientes para mantener a veinte religiosos y tramitar la costosa documentación de erección ante la cancillería pontificia. Tuvo un hijo y a 1 de mayo de 1520 expidió el documento donacional, pasando con ello la vicaría a priorato en ese mismo año²².

Santa Ana de Lucena

Convento de dominicas que fue fundado en 1585 gracias a la intervención milagrosa de la Virgen que multiplicó los caudales de un pobre clérigo de la iglesia parroquial de la ciudad cordobesa²³.

²⁰ Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de España celebrado en Toro en 1493. Ramón HEMÁNDEZ (ed.) «Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España», *Archivo Dominicano*, 1, Salamanca, 1980, pp. 7-137 (p. 91).

²¹ Fray Antonio de LOREA (O.P.), *op. cit.*, capítulo 41, ff. 150-152.

²² Fray Antonio de LOREA (O.P.), *op. cit.*, tomo II, primera parte, f. 37.

²³ Fray Antonio de LOREA (O.P.), *op. cit.*, tomo I, segunda parte, f. 197.

Es el tercero de los grupos. En los dos anteriores hemos hecho referencia a las etapas de *inceptio* y *receptio*, pero relativas a la existencia previa de una clara voluntad fundacional o a la gestación de un instituto religioso con una trayectoria claramente definida. Este grupo engloba aquellas intervenciones sobrenaturales que van a incidir en la creación de un instituto religioso condicionando y modificando su desarrollo.

Santa Florentina de Écija

El suceso nos lo narra el padre Roa. Antes de 1450 existía en Écija una comunidad de beatas. A una de ellas, judía conversa, se le aparece Santa Florentina expresándole su deseo de que todas las que allí vivían fundasen un convento de la Orden de Santo Domingo. Algo después, mientras en Écija se padecía un brote epidémico de peste, la santa volvió a aparecerse informando a las religiosas que evitaría la epidemia si realizaban el voto de guardar clausura. Realizado el voto se acabó la enfermedad²⁴. Ello trajo como consecuencia la erección del beaterio en convento y la aportación de los principales linajes de la ciudad.

En este caso, al igual que en otros que pueden rastrearse dentro de los beaterios que pasan a convento²⁵, la esfera de lo celeste se convierte en asesora espontánea de las religiosas, aconsejándoles los pasos que deben dar, la regla que deben tomar para servir mejor a la comunicación entre Dios y los hombres. No son, por tanto, las beatas responsables de su transformación en convento sino que es Dios, en este caso por medio de santa Florentina, la primera monja de Écija, quien condiciona y quiere este trasvase vacacional. Con ello queda enfrentada la moral o concepción de los hechos por parte de los hombres, la noción de bien y mal, con una interpretación de los mismos distinta, avalada por el mundo celestial.

Nuestra Señora de la Coronada de Úbeda

Si la participación de la esfera celestial en la vida de la comunidad se hacía, en el caso anterior, desde el consejo y de forma externa a ella, para el caso de N.S. de la Coronada de Úbeda lo sobrenatural queda totalmente integrado en la comunidad de beatas. Desde el año 1483 existía en Úbeda un beaterio, sin orden, estable-

²⁴ Martín de ROA, *op. cit.*, pp. 289-290.

²⁵ José María MIURA ANDRADES, «Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas de fines del siglo XV e inicios del XVI», en *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la Imaginación Religiosa*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pp. 443-460.



cido en una ermita. Decididas las beatas a prestar obediencia a la Orden de Santo Domingo, un grupo de frailes menores persuadieron a estas mujeres para que tomaran el hábito franciscano y, reunidas, así lo acordaron. Mientras se encontraban rezando en la ermita tras tomar la decisión, una viajera imagen de santa Catalina de Siena que en ella se encontraba, mostrando su disgusto por la determinación tomada, salió de la ermita y esperó flotando en el aire en su exterior. Inmediatamente, ante la disconformidad de la santa, volvieron a su plan primitivo. La viajera imagen volvió de nuevo a su lugar²⁶. Algunas dificultades más tuvieron que superar las religiosas, ayudadas por la santa, antes de realizar la definitiva transformación del beaterio en convento de la Orden Segunda de Predicadores²⁷. En definitiva, santa Catalina se comporta como un miembro más del beaterio, participando con su «voto de calidad» en las determinaciones sobre el futuro de la comunidad, sintiéndose afectada por el mismo hasta el punto de abandonar la comunidad ante la negativa de aceptar el camino más idóneo, por parte del resto de sus compañeras, para servir a Dios. No se trata tan sólo de consejo, sino de participación directa de la esfera de lo celeste en el mundo terrenal.

MILAGROS REAPROVECHADOS PARA LA FUNDACIÓN DE CONVENTOS

Se diferencian de los casos anteriores en que en ellos se produce una inversión de términos. El milagro o hecho sobrenatural es previo a la existencia de la voluntad de fundar y en ningún caso ésta (la voluntad de fundar) viene condicionada por aquél (el hecho milagroso), sino por la devoción que el hecho milagroso genera en un lugar determinado. Con la fundación de un instituto religioso se pretende aprovechar centros de religiosidad popular existentes que hagan de la fundación algo rentable para la Orden (en su doble vertiente: económica —atracción de limosnas— y devocional).

Nuestra Señora de Guadalupe de Baena

La cronología fundacional del convento abarca los años 1527-1529²⁸. El hecho milagroso se encuentra datado en el año 1490, cuando un cautivo cristiano,

²⁶ Fray Juan LÓPEZ, *op. cit.*, quinta parte, libro 11, cap. LV.

²⁷ Entre ellas, que el prior de la parroquia de San Nicolás de Úbeda contradujo la ocupación de la ermita por las beatas. Rogaron a la santa y momento después el prior de San Nicolás comenzó las Vísperas, santificando el recinto. Algo después los religiosos de San Francisco entraron con mano armada en la iglesia del beaterio, destrozándolo todo, golpeando al confesor dominico que con ellas estaba. De nuevo la santa tranquilizó los ánimos, aunque esta vez ayudada por las quejas de los dominicos de Santa Catalina Mártir de Jaén (*ibid.*).

²⁸ En 1527 se obtuvieron las bulas de Clemente VII por D. Pedro de Córdoba para la creación en Baena de un convento de la Orden de Predicadores (FRANCISCO VALVERDE PERALES, *Histo-*

liberado de su esclavitud en tierras granadinas, se dirigía al monasterio jerónimo de Guadalupe a dar cumplimiento al voto realizado, y pasó por una ermita donde se le apareció la Virgen para decirle que se daba por cumplimentada si encargaba la realización de una pintura suya en aquélla. Al punto aparecieron por la ermita, situada extramuros de la población, dos pintores que la realizaron con «celestial» arte. Cuando fue a pagar la obra nadie conocía a los pintores y todos decían que había sido obra de ángeles. Desde ese momento, la imagen fue ganando fama de milagrosa hasta el extremo de que, en 1495, el obispo de Córdoba D. Íñigo Manrique mandó al lugar al provisor para que se asesorara sobre los muchos milagros que en la ermita se realizaban²⁹.

Santos Mártires Acisclo y Victoria de Córdoba

Se trata de una fundación cisterciense del siglo XIII, abandonada el año 1529 por los monjes que la fundaron para dar origen al convento dominico de igual advocación, para lo cual se trasladaron los frailes desde el serrano convento de Santo Domingo de Escalaceli (33). En él se creían enterrados los cuerpos de los santos mártires patronos de la ciudad de Córdoba, cuyas reliquias habían realizado numerosos milagros.

MILAGROS QUE POTENCIAN LAS FUNCIONES DE LOS ESTABLECIMIENTOS CONVENTUALES YA FUNDADOS

Se analizan aquí los casos de hechos milagrosos que potencian el culto y la aceptación de establecimientos mendicantes ya fundados.

El Cristo de San Agustín

Es la devoción a un crucificado más antigua de la que tenemos constancia en Sevilla. Al parecer el cielo le reveló a un hombre pobre, labrador, que en una cueva de una huerta perdida de un prado se encontraba un Cristo. El labrador lo halló con el brazo derecho doblado y cubriendo la llaga del costado con la mano. Como lugar más a propósito y cercano lo llevó al convento de San Agustín³⁰. La

ria de la Villa de Baena, Córdoba, 1982, p. 343). En 1529 se produce la donación de la ermita de Guadalupe a la Orden de Predicadores, por parte de fray Juan Álvarez de Toledo, O.P. (obispo de Córdoba), para la fundación de un convento (Manuel GÓMEZ BRAVO, *Catálogo de los Obispos de Córdoba*, Córdoba, 1771, p. 430).

²⁹ Francisco VALVERDE PERALES, *op. cit.*, p. 343.

³⁰ Alonso SÁNCHEZ GORDILLO, *Religiosas Estaciones que frecuenta la Religiosidad Sevillana* (Estudio preliminar, selección de textos y notas por Jorge BERNALES BALLESTEROS), Sevilla, 1982, pp. 198-199.



fundación de la capilla del Santo Crucifijo del convento de San Agustín se realizó en 1314. Ortiz de Zúñiga nos cuenta el relato pero cambia al descubridor (un hombre virtuoso), el motivo de su situación en el convento (pues son los religiosos los que lo llevan al mismo), así como el brazo desclavado (que es el izquierdo, añadiendo que milagrosamente lo extendió a su sitio³¹).

La imagen de Nuestra Señora de las Fiebres

Se trata de una imagen de la Virgen que se encontraba en el convento de San Pablo de dominicos. La primera noticia que de ella tenemos es la copiosa dotación para adorno de su capilla que parece le hizo el infante don Felipe en 1324³². Sin embargo, la devoción a la imagen arranca de una curación milagrosa del rey Pedro I como nos cuenta Ortiz de Zúñiga: «Por el mes de agosto [de 1350] enfermó el rey [Pedro I] en esta ciudad tan gravemente, que se perdió casi la esperanza de que viviese... todo se desvaneció mejorando en breve, si no me engañan las conjeturas, con milagrosa salud, por medio de oraciones, ofrecidas a la devota imagen de Nuestra Señora del Convento de San Pablo, de quien ya he hecho mención, advocada de las Fiebres»³³.

Nuestra Señora de Consolación de Jerez

La aparición de la Virgen y su traslado a Jerez de la Frontera nos señalan claramente el carácter fronterero que va a tomar tal advocación de la Virgen³⁴. El relato nos sitúa en 1285 en el Golfo de Rosas en medio de una tormenta. Allí se encontraba Micer Dominico Adorno, genovés, con su escuadra a punto de naufragar, cuando descubre una barquilla en la que se encuentra la imagen de la Virgen, que hace que amaine la tempestad. Al amanecer la escuadra y la imagen se encuentran en el Puerto de Santa María, justamente cuando los benimerines se encontraban sitiando Jerez, con 18.000 jinetes y 80.000 infantes, donde ya llevaban cinco meses. La ciudad no podía recibir ayuda de Sancho IV ni de los demás concejos de Andalucía. Sin embargo, los benimerines, ante la presencia de la armada genovesa,

³¹ Diego ORTIZ DE ZÚÑIGA, *op. cit.*, t. II, pp. 53-54.

³² Ambrosio de la CUESTA, *Adiciones a las Religiosas Estaciones que frecuenta la Religiosidad Sevillana del Abad Gordillo* (Estudio preliminar, selección de textos y notas por Jorge BERNALES BALLESTROS), Sevilla, 1982, pp. 249-250.

³³ Diego ORTIZ DE ZÚÑIGA, *op. cit.*, t. II, p.126.

³⁴ Sobre el papel de lo celeste en los procesos de conquista Francisco GARCÍA FITZ, «La Conquista de Andalucía en la Cronística Castellana del siglo XIII: las Mentalidades Historiográficas en los Relatos de la Conquista», en *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, Córdoba, Cajasur, 1988, pp. 51-61.

traída por la Madre de Dios, levantaron el cerco y la ciudad se salvó³⁵. Mucho más prosaica parece que fue la realidad de la presencia de una armada en el Estrecho así como del abandono del sitio de Jerez ante la presencia de las tropas castellanas comandadas por Sancho IV y la escasez de alimentos en el campamento musulmán³⁶.

Tras esta intervención de la Virgen a favor de los jerezanos, el relato nos sitúa en el debate que se produce en la ciudad sobre la titularidad de la imagen, que obliga a recurrir a un precedente bíblico con el fin de determinar qué comunidad se haría cargo de la gestión de su culto. La imagen se coloca en el Puerto de Santa María y, desde allí, es conducida en una carreta tirada por dos novillos cerreteros que fueron a detenerse en el convento de Santo Domingo³⁷.

El portento nos sitúa en una época muy temprana, se vincula a la acción de conquista y defensa del territorio y, sobre todo por la referencia a un pasaje bíblico (el de vincular la imagen con el Arca de la Alianza), nos parece excesivamente culto para que en realidad se pueda hablar de una devoción tan temprana por parte de la población jerezana, por más que el inicio de la devoción se intente vincular a la prelatura de fray Domingo de Rooledo, confesor de Sancho IV³⁸.

La Custodia de las santas Justa y Rufina

El relato del suceso lo recoge el Abad Gordillo con gran prodigalidad de datos. En él se señala que en 1404 (debe de tratarse de una data por el año del nacimiento), siendo Ministro del convento de la Trinidad de Sevilla fray Pablo de Madrid, un tal Gonzalo García de Gibrleón, hortelano de la huerta del monasterio, el jueves 27 de diciembre a la 11 de la noche, día de san Juan Evangelista, descerrajó el sagrario para robar una caja de plata donde estaba depositado el Santísimo. Cuando se encontraron abierto el sagrario y se detectó la falta de la caja de plata y de las sagradas formas, se publicó el hurto por la ciudad y los frailes, aparte de hacer oraciones y rogativas para que apareciera el Santísimo, dieron noticia a Alonso de Egea, patriarca de Constantinopla, quien mandó hacer iguales diligencias en las iglesias y monasterios del arzobispado.

El hortelano intentó vender un trozo de la caja pero, conocido el trozo por el platero, fue detenido. Confesó que había escondido el Santísimo, lo que de verdad preocupaba a los religiosos, en el muladar de la huerta del convento, entre los

³⁵ Francisco de MESA XINETE, *Historia Sagrada y política de la muy noble y muy leal ciudad de Jerez*, Jerez, 1988, pp. 345-347.

³⁶ Un análisis del cerco de Jerez y la intervención meriní en Andalucía durante 1285 en Francisco GARCÍA FITZ, «Los Acontecimientos político-militares de la Frontera en el último cuarto del Siglo XIII», *Revista de Historia Militar*, n. 64, 1988, pp. 9-71, en especial pp. 41-54.

³⁷ Francisco de MESA XINETE, *op. cit.*, p. 346.

³⁸ Hipólito SANCHO DE SOPRANIS, *Historia de Real Convento de Santo Domingo de Jerez de la Frontera*, Almagro, 1929, pp. 73-74.



antojos de una mula. Inmediatamente se dirigieron al lugar indicado y allí encontraron «que estaba en el aire, uno de los antojos en el suelo y el otro levantado sin tocarlo y alrededor muchas culebras y lagartijas levantadas en dos pies y altos los cuellos»³⁹, aunque al analista sevillano no le queda duda del motivo de tal situación: «alrededor muchas culebras entretexidas unas con otras, que la hacían como guarda, y algunas lagartijas que levantadas en dos pies tenían juntas las manos en forma de adoración»⁴⁰. Al portento acudió el prelado y el cabildo catedral, siendo el día 10 de enero (fecha en la que se celebra la fiesta del Niño Perdido), hicieron procesión para llevarlo de nuevo al sagrario, levantaron testimonio de lo ocurrido y ahorcaron al hortelano en la puerta del convento. También se ordenó levantar una capilla con título del Santísimo Sacramento en el lugar donde fue hallado.

Creemos que el abad Gordillo debió de ver el documento original que se guardaría en el archivo catedral, pues las informaciones que tenemos ratifican los personajes y hechos que aparecen en el relato. El día 11 de enero del año 1404 Sevilla manda a los contadores que reciban en cuenta a Juan Martínez Armador, mayordomo, los 80 maravedís que pagó por la leña de la hoguera en la que quemaron, por justicia, al que hurtó la custodia donde estaba el Cuerpo de Dios en el convento de la Trinidad⁴¹, lo que nos indica que el hortelano en ningún caso fue ahorcado.

La aparición de la Virgen del Carmen

La aparición de una imagen religiosa, oculta desde tiempo inmemorial (especialmente tras la conquista musulmana de la Península Ibérica), y su posterior hallazgo, resultado de una serie de señales o por pura casualidad, es una de las narraciones más frecuentes dentro de los hechos excepcionales.

El caso es que cuando se abrían cimientos para la realización de una ampliación de la iglesia del convento carmelitano de Sevilla se encontró una imagen de Nuestra Señora «fabricada de piedra, con la forma de vestido que suelen poner los que intitulan del Carmen, y a sus pies arrodillada una figura con hábito patentemente de carmelita: venérase con razón puesta en el altar mayor»⁴². La data de tal hallazgo se encuentra entre 1428-1434, aunque el abad Gordillo nos da una fecha distinta (1296), realmente imposible, así como una aparición en un subterráneo. Sin embargo, es mucho más prosaico en las motivaciones de su devoción cuando nos informa que «es imagen de notable devoción y por ella frecuentado su templo y ampliado e ilustrado, como se dice de bien en mejor»⁴³.

³⁹ Alonso SÁNCHEZ GORDILLO, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁴⁰ Diego ORTIZ DE ZÚNIGA, *op. cit.*, t. II, pp. 294-295.

⁴¹ 1404, enero, 11. AMS, Papeles de Mayordomazgo, año 1403.

⁴² Diego ORTIZ DE ZÚNIGA *op. cit.*, t. V, p. 35-36, también lo trata en t. II, pp. 401-402, donde da la data de 1434.

⁴³ Alonso SÁNCHEZ GORDILLO, *op. cit.*, p. 232.

El milagro del apóstol san Pablo en Écija cuenta quizás con una concreción histórica, con un grado de historicidad, que lo hagan ser un hecho excepcional dentro de los acontecimientos de su género.

El relato nos lo transmite un acta notarial de 21 de febrero de 1436, que se encontraba en 1564 en archivo de la ciudad de Écija, dado por Alonso Fernández de Guzmán, escribano público del rey y del concejo de Écija. Sobre ella se han realizado numerosas copias, legalizadas o no⁴⁴.

Para el caso que nos ocupa, por tanto, poseemos una clara trayectoria documental reiterada y repetida por todos que, salvo pequeñas modificaciones o errores de copia, arranca de la canonización narrativa del hecho milagroso en el mismo momento que éste se produce. En efecto, cuando Alonso Fernández de Guzmán levanta el acta de cabildo está realizando la única versión del relato que va a ser inaccesible a cambios o insertos. Con ello se dota de una concreción espacio-temporal absoluta a los personajes y al hecho en sí. Tanto el escribano como los miembros del cabildo que aparecen enumerados en el texto son los que por esas mismas fechas realizan las funciones de gobierno en Écija. Desde el punto de vista formal también concuerda el documento con lo arquetípico del momento. Hemos de concluir que el documento nos ofrece por su canonización narrativa, su concreción temporal y la veracidad de sus contenidos formales todas las garantías para realizar sobre él un estudio de tipo histórico. No es, aunque lo sea en su fondo, un documento hagiográfico sino jurídico.

Además de ello, ratificando el carácter cerrado que el relato toma desde sus comienzos, también conocemos la existencia de otra narración del acontecimiento. Se trata de la que realizó Juan o Rui Martínez, alguacil, vecino de la ciudad de Jerez de la Frontera, al cabildo de esa ciudad y que constaba, al menos es lo que dice el Padre Rallón, en el libro de cabildos de Jerez de la Frontera del año 1436⁴⁵.

El suceso es el siguiente. En la madrugada del 20 de febrero de 1436 Antón, de unos catorce años, hijo de Diego Fernández de Arjona, vio a un hombre vestido de blanco que le dijo que era el apóstol san Pablo. Le indicó que publicase por la ciudad que Dios estaba muy airado con ella por no guardar las fiestas, hacer falsos juramentos y blasfemar, y no practicar la caridad. También debía publicar que se hiciera penitencia, se comulgara y se quitaran los tableros de juegos porque, si no, Dios mandaría una gran pestilencia sobre la ciudad. Antón pone en duda que la aparición sea san Pablo, pues a él le parece que eso es cosa del demonio, ya que es un

⁴⁴ José María MIURA ANDRADES, *Fundaciones Religiosas y Milagros en la Écija de fines de la Edad Media*, Écija, Editorial Gráficas Sol, 1992, pp. 78-85.

⁴⁵ La cita de esta narración la encontramos en Archivo general de la Orden de Predicadores (AGOP), Liber Kkk, ff. 42-49. En él consta la pérdida del libro de actas capitulares referentes al año de 1436 en certificación dada por los capitulares de Jerez en 1773.

santo escasamente conocido y, además, él es tan sólo un muchacho, existiendo personas mucho más capaces para realizar la misión que se pedía. Con el fin de que la ciudad le creyese y viese que no era el diablo quien le tentaba, el apóstol le anudó los dedos, le dijo que fuera al cabildo y después al convento de Santo Domingo y, pasada la mano por la cruz, aquélla se le volvería otra vez sana.

El mozo se presentó en el cabildo a la mañana siguiente junto con su padre, y tras narrar lo ocurrido, respondió a algunas preguntas. También contó el padre cómo el dicho Antón, otra vez, había perdido la visión el día de la conversión de san Pablo y su mujer, tras encomendarlo a santa Lucía sin resultados, siguiendo el consejo de una vecina, lo encomendó a san Pablo (en cuyo día había hilado), prometió hacer un retablo en el convento de Santo Domingo y entregó un presente de cera y Antón sanó. Como tardara en hacer el retablo, algunas veces al muchacho se le trababa la lengua, y ella reiteraba el voto del retablo.

Oído todo ello por los regidores de la ciudad, se mandó hacer una procesión y dieron órdenes de enmendar los males de ella. Por último, al día siguiente fueron todos en procesión al convento de Santo Domingo y, tras pasar la mano anudada por la cruz, aquélla sanó, tal y como había predicho el santo al muchacho, aunque quedaron los dedos un poco más gruesos.

En recuerdo de ello se acordó por el cabildo hacer cada año una procesión el día de la Conversión de San Pablo (25 de enero), donde participaran todos los regidores para honrar a san Pablo como patrón.

VALORACIÓN DE LOS CASOS

Ciertamente, la existencia del hecho milagroso favorece la creación o confirmación de los conventos puesto que:

Justifica la existencia del convento, no sólo como tal, sino su proceso fundacional, su pasado, su desarrollo histórico, a su fundador, las motivaciones ocultas que puedan detectarse... La responsabilidad de la fundación se traslada de lo humano a lo divino, y la negativa a que la voluntad divina se realice provoca el lógico disgusto en el mundo ultraterreno y temor en el terrestre.

Santifica al establecimiento, que cuenta entre los miembros de su comunidad con un santo o santa que dirige, condiciona, aconseja y participa de la vida común, transmitiendo al resto, de forma hereditaria, su santidad.

Beneficia al establecimiento religioso, que se constituye en lugar devocional, atrayendo limosnas y devociones. Las primeras hacen más rentables, económicamente, las fundaciones. Las segundas las favorecen por múltiples vías, desde un mayor número de miembros, hasta un mayor prestigio social de éstos.

Pero nos interesa, más que analizar las motivaciones puntuales de cada uno de los relatos (su aparición, el marco económico-social en el que se incardinan, la utilidad que ése podría tener para justificar actitudes, establecimientos, localizacio-





nes de conventos...), destacar el elevado número de relatos, además muy bien documentados, que se concentran durante la primera mitad del siglo xv. Una reflexión nos parece que debe de ser previa a cualquier otro análisis. Para que se produzca un hecho excepcional, catalogable como milagroso, se necesita una receptividad por parte del destinatario, pues, si no es así, no se puede producir la transmisión del mensaje, que sería, de suyo, «impertinente».

La primera mitad del siglo xv no es uno de los períodos de mayor tranquilidad en lo económico, lo militar, lo político, lo religioso y lo social en Andalucía. Se sucedieron períodos de minorías en lo político (con una creciente importancia de la Frontera y Andalucía como definidora del poder sobre el conjunto del reino); un situación de crisis en lo militar que sólo se verá rota por la conquista de Antequera por el infante Fernando, cuyo valor propagandístico de la imagen del monarca cristianísimo del futuro rey de la Corona de Aragón debió de generar una mentalidad apocalíptica de la que no estaría al margen el contenido de la predicación de uno de sus electores: fray Vicente Ferrer; crisis frumentarias, inundaciones y sequías; un cisma en lo religioso..., pero no es menos cierto que estos factores se concentrarán en igual medida en otros períodos donde el recurso a lo escatológico se nos presenta, o al menos no se canoniza y transmite, en menor medida. Puesto que no es la receptividad del oyente la que marca el desarrollo de los acontecimientos, hemos de pensar que la necesidad de canonizar lo escatológico y vincularlo con los ámbitos conventuales parte del transmisor del mensaje. Con seguridad, debieron de existir hechos excepcionales en todos los períodos pero éstos no son canonizados hasta la primera mitad del siglo xv. Creemos que hay dos elementos que debemos tener presente al analizar tal proceso:

Se canonizan nuevos relatos y éstos son posibles por la inadecuación de los anteriores a las necesidades de los fieles. En nuestro caso, además, hemos de añadir que, posiblemente, porque los anteriores eran y habían sido inadecuados, al responder en exceso a planteamientos eclesiológicos que en su implantación en Andalucía se presentaban caducos, incluso para los lugares de origen de los mismos.

Debe de existir una necesidad por parte de los encargados de canonizar los relatos que motive su puesta por escrito, su permanencia en las conciencias colectivas o su divulgación.

Jacques Le Goff distingue dos oleadas en el culto a los santos. Una, en la Alta Edad Media, que ponen de manifiesto las primeras hagiografías fabulosas, otra a partir del siglo XIII, con la *Leyenda Áurea* y las maravillosas anécdotas de un arte riquísimo de pintoresquismo folclórico⁴⁶. Según Ariès, «el primer periodo coincide

⁴⁶ Jacques LE GOFF, «Culture Cléricale et Traditions Folkloriques», cit. por Philippe ARIÈS, *La muerte en Occidente*, Barcelona, Argos Vergara, 1982, p. 67.



con el éxito del enterramiento *ad sanctos*; el segundo no tuvo efectos directos en las costumbres funerarias y no influyó en la actitud hacia los muertos»⁴⁷. Mucho nos tememos que la afirmación no sea del todo exacta.

Parece probado que, a lo largo de los siglos XII y XIII, la existencia de un único Juicio Final, a la espera del cual el alma permanecería por un tiempo indeterminado, es sustituida por la existencia de un juicio personal e inmediato que sigue al momento de la muerte. Entre ambos, el juicio personal y el Juicio Final, se incrustaría una situación intermedia que permitiría, por un largo y complejo procedimiento penal, realizar distintas mitigaciones y abreviaciones de penas a la espera del juicio definitivo. Ese espacio cronológico, que se ha de concretar en espacial, es el Purgatorio, cuya existencia conlleva la valoración de aquellos peritos en el complejo sistema escatológico penal capaces de reducir las penas, ya sean estos individuos concretos espacios que favorecen los procesos reductores —bien por la presencia de un santo, una imagen o unos fieles— o comunidades que lo hagan.

La existencia del Purgatorio, aun mejor la de un juicio inicial que permite al alma del difunto reducir su pena a la espera de la llegada del Juicio Final, cuya formulación teórica se realiza entre los siglos XII y XIII, no se populariza hasta el siglo XIV. Con ello, el momento de la muerte adquiere una importancia que antes no tenía. Por un lado, la no existencia de juicio inmediato aplazaba la verdadera muerte; por otro, porque la existencia del juicio inmediato dependía, en su veredicto, del cumplimiento de las diversas penitencias por los pecados cometidos. Comienza así a desarrollarse el concepto de *Buena Muerte* y la preparación de ese instante de tan gran trascendencia para el alma del difunto.

Todo ello confluye para generar una valoración cuantitativa de la muerte, del pecado, de la pena..., que inmediatamente sugiere la existencia de una «*aritmética de la salvación*», de una valoración cuantificable de los elementos que permiten redimir la pena y suprimir lo antes posible el sufrimiento del alma. Aquellos que pueden prestar esos servicios, la Iglesia y su manifestación física, las iglesias, se convierten así en elemento imprescindible de la buena muerte.

Para Andalucía este tránsito lo podemos situar, ya plenamente consolidado, en la primera mitad del siglo XV, justamente cuando se canonizan los nuevos relatos hagiográficos y se potencian los enterramientos *inter communitas*, resultado de una valoración de la comunidad como mediadora ante Dios del alma del difunto con la aplicación de la *aritmética de la muerte*.

Se necesitan nuevos espacios y nuevas devociones que satisfagan la nueva religiosidad que se está conformando. Es llamativo, en este sentido, la escasa presencia en los relatos milagrosos de ángeles y demonios. En tan sólo dos ocasiones tiene presencia el demonio. En ambos casos se trata de una confusión del devoto, que no se siente lo suficientemente cualificado para hacer de intermediario entre Dios y los hombres, y duda de la presencia de lo celestial y de su mandato.

⁴⁷ Philippe ARIÈS, *op. cit.*, p. 67.

Tampoco los ángeles tienen mayor presencia. Cuando aparecen lo hacen con el desarrollo de papeles tópicos. Se trata de ángeles alarifes, escultores o pintores que realizan una obra física y tangible que es la que mueve la devoción de los fieles.

Creemos que el hombre de la Andalucía bajomedieval se plantea nuevas necesidades (la existencia de la buena muerte, la aritmética de la salvación, el Purgatorio...), pero siente la necesidad de *lo concreto*. Se hace precisa la relación personal con el ser celestial (sea éste un santo o una Virgen) que se opone a lo inconcreto. Justamente es este rechazo a los Universales el que, a nuestro entender, expulsa a los ángeles de los relatos.

Junto a ello, al menos es lo que los relatos nos invitan a deducir, se potencia *lo humano*. No sólo son humanos los devotos, también en su comportamiento lo son los santos e, incluso, los ángeles que en ocasiones se hacen pasar por hombres. Es esa potencia de lo humano la que hace que se acerquen, en este mismo período, a la humanidad (nacimiento y muerte) y no a la divinidad de Cristo. Humanidad de Cristo que enlaza con la de su Madre, María, ampliamente citada en los relatos.

Concreción y Humanidad, nada más alejado de ángeles y demonios. Habrá que esperar a que, con la potenciación de la devoción a la Ánimas del Purgatorio, los ángeles tengan concreción y humanidad, que dejen de ser simples psicopompos, para que puedan retornar a los relatos milagrosos. Pero para ello hemos de esperar a que se potencien las devociones con Trento.



LOS DEMONIOS EN LA HAGIOGRAFÍA LATINA HISPANA: ALGUNAS CALAS

Vitalino Valcárcel
Universidad del País Vasco

RESUMEN

El autor examina el motivo de la presencia del diablo en la hagiografía latina de la Hispania visigótica y medieval, centrándose para ello en la *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza, en la *Replicatio sermonum a prima conversione* de Valerio de Bierzo y en la *Vita Martini legionensis* de Lucas de Tuy. Y, en apéndice final, se estudian las locuciones y términos latinos mediante los cuales Braulio de Zaragoza designa al diablo.

PALABRAS CLAVE: literatura latina, hagiografía latina hispana, demonios.

ABSTRACT

In this work the autor examines the reason for the presence of the devil in the Latin hagiography of the Medieval and Visigothic Hispania. This analysis is carried out through the study of *Vita Emiliani* by Braulio de Zaragoza, the *Replicatio Sermonum a Prima Conversione* by Valerio de Bierzo and the *Vita Martini Legionensis* by Lucas de Tuy. In an appendix are studied the Latin expressions and terms used by Braulio de Zaragoza to designate the devil.
KEY WORDS: Latin literature, Hispanic Latin hagiography, Devils.

Para el hombre de las épocas tardo-antigua y altomedieval el mundo es un lugar lleno de espíritus, que en principio podían ser buenos o malos. Y en ese ambiente el cristianismo hizo de los demonios, espíritus malos, un concepto fundamental en su explicación del proceder humano¹. Por eso no es de extrañar que para el hombre de la época tardo-antigua y medieval el diablo lo invada todo y, de un modo u otro, ande casi siempre en los acontecimientos humanos tanto de la gran historia, por ejemplo, en las invasiones, en las rebeliones, en los malos gobiernos, en las herejías, como en la intrahistoria, ya sea en el plano social, así en las costumbres depravadas, en el lujo desmedido, en las danzas lascivas, ya sea en el plano individual, por ejemplo, en las enfermedades, en las tentaciones, a veces, en falaces placeres. El diablo y los demonios tienen, pues, una actividad frenética y lo ocupan todo. Arturo Graf ha dicho que la historia del Medioevo está toda cubierta por la sombra del diablo². Y es que el diablo, producto de la historia, en esas épocas formaba,

según decimos, parte importante del universo mental general, de la concepción del mundo en que se asentaba la vida de aquellos tiempos.

Naturalmente, hablando de un período histórico tan amplio como es la Edad Media, tuvo que haber variaciones en el tiempo, cambios de actitud hacia el diablo. Así, por ejemplo, en la hagiografía de la Baja Edad Media, a partir del s. XIII, éste incluido, creemos que la figura del diablo se debilita y pierde parte del rol social e individual que se dejaba ver en la hagiografía anterior, aunque un gran estudioso del tema del diablo, Jeffrey Burton Russel, piensa, por el contrario, que en el siglo XIII, y fruto del dualismo cátaro y de la reavivación monástica de las leyendas de los padres del desierto, el diablo se hizo una figura más colorista, más inmediata y más presente en la conciencia popular tal como se puede reconstruir por la literatura, el arte, la homilética³. Nosotros no creemos que esta visión se corresponda con lo que la hagiografía hispanolatina medieval deja ver, pero ello supone una cuestión que retomaremos brevemente al final de este trabajo.

Pero si, según decíamos, la presencia del diablo en las épocas tardo-antigua y medieval fue tan grande, nada de extraño tendrá el que las vidas de aquellas personas más implicadas con la vida espiritual y religiosa, es decir, las vidas de santos, estén impregnadas de la presencia del diablo. Pensemos que la acción del diablo cristiano tiende, por medio de sus tentaciones y seducciones, a llevar al hombre al pecado y, por él, al infierno, a la condena eterna. Ahora bien, con quien el diablo tiene esto más difícil es con la persona que aspira a la santidad, que está en guardia contra él y que intenta vencerlo. Además todas las buenas obras de los santos, como las privaciones, oraciones, etc., suponen para el diablo un tormento, de modo que aquéllos eran los peores enemigos de Satanás, los que más oposición le hacían tanto para librarse de sus ataques ellos mismos como para librar a los demás. Por eso el diablo los odia y ataca tanto, sometiéndolos a una continua obsesión externa⁴ que no posesión interna. Todo ello hace, pues, que el santo suponga un reto para el diablo, de modo que éste concentra contra aquél su mayor actividad y sus mayores esfuerzos. Por eso en muchas de las vidas de santos de las épocas tardo-antigua y medieval el tema del combate, del «agon» espiritual que el santo libra a lo largo de

¹ Sobre el ambiente espiritual de la Tardía Antigüedad así como el asentamiento en ella del Cristianismo y sobre el papel del diablo en éste, puede verse P. BROWN, *El mundo de la Antigüedad Tardía de Marco Aurelio a Mahoma*, trad. española, Madrid, 1989, pp. 61-144. Y también, por lo que hace a la demonología, G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942, y J. DANIELOU, «Les Démons de l'air dans la vie d'Antoine», *Studia Anselmiana*, XXXVIII, 1956, pp. 136-147.

² Cfr. Arturo GRAF, *El Diablo*, trad. española de M^a. Isabel ANDREU, 1991, p. 114. Libro éste importante sobre el tema del diablo, aunque su tono general sea más literario que erudito.

³ Cfr. J. Burton RUSSEL, *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, 1984, traducción de Rufo G. SALCEDO, Barcelona, 1995, p. 179.

⁴ Y bien reveladora de esto es, por ejemplo, la frase-amenaza que Sulpicio Severo pone en boca del diablo, el cual advierte a San Martín: «quocunque ieris vel quaecumque temptaveris, diabolus tibi adversabitur». Para la *Vita Martini* utilizaremos la magna edición realizada por J. FONTAINE (*Sulpice Severe, Vie de Saint Martin*, 3 vols., París, 1967). El pasaje citado corresponde a 6,1.



su vida contra el demonio, es un motivo literario que colorea aquellas vidas con un vocabulario militar, usado naturalmente en forma metafórica y figurada⁵. Filosofía y motivo que tienen sus raíces ya en la propia Biblia⁶ y que recibiría su impulso principal de la *Vita Antonii* de Atanasio, la cual, como es sabido, ejercería una gran influencia en las *vitae* posteriores⁷. Es lógico pues que para el diablo sus mayores triunfos sean los que logra contra quienes, como los monjes y anacoretas, aspiran a la santidad. A este respecto encontramos en el libro V de las *Vidas de los Padres*⁸ un episodio bien representativo de lo que venimos diciendo. En éste el autor, tratando de demostrar cómo el diablo, en el ejercicio de su gobierno, lo que más aprecia de sus subordinados son las victorias sobre los monjes anacoretas, nos cuenta lo que un día vio un monje en un templo pagano. Y lo que vio fue cómo los demonios rinden cuentas a su jefe⁹ y cómo éste, juzgando que han hecho pocos méritos, los va castigando a todos, a pesar de que aparentemente éstos se han esforzado y cosechado fruto importante. Pues bien, al final el único que no es castigado sino premiado, y ello a pesar de la aparente escasez de su cosecha, no es otro que aquel demonio que, después de un asedio de cuarenta años, por fin, hizo caer en el pecado de la lujuria a un monje; a este demonio el jefe lo colma de elogios y de gloria diciéndole que gran cosa era la que había realizado.

Por lo hasta aquí dicho nada de extraño tiene que, si uno lee historias del diablo, o de la presencia del diablo en la historia, la fuente para ello más invocada sean las vidas hagiográficas o vidas de santos. Esto en el plano histórico, religioso y sociológico. Por su parte en el plano literario, el diablo en las vidas de santos del periodo estudiado viene a representar «el antagonista», en el sentido que Propp da a esta función en su análisis del cuento popular. El diablo es, según este análisis, quien introduce el dinamismo y el movimiento; es la negatividad que permite al heroísmo y a la santidad manifestarse. Como ha dicho Didier Helg, «la exaltación repetitiva de la heroicidad del santo no es posible, en la hagiografía, más que por la acción repetitiva de la tentación»¹⁰. El de la hagiografía es pues un mundo bipolarizado. En

⁵ De este modo términos como *arma, proelium, insidiae, clipeum, scutum, gallea, telum, mucro, praeda, sagitta, demicare, resistere, certamen*, etc., son frecuentes en esas vidas. Sobre la «*militia Christi*» puede verse J. AUER, *Dict. de Spirit.*, cols. 1210-1223.

⁶ Cfr. M. van UYTFANGHE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie merovingienne (600-700)*, Bruselas, 1987, pp. 109-110.

⁷ Sobre la demonología en la *Vita Antonii* puede verse, además del artículo de J. DANIELOU, ya citado, O. MUNNICH, «Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine», en Ph. WALTER (ed.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, 1956, pp. 94-110.

⁸ Obra conocida también como «*Verba Seniorum*» y editada en la *PL.* de J.-P. MIGNE, t. LXXIII (1879), cols. 885-886. Por su interés ofrezco el texto en el Apéndice.

⁹ Jefe más bien autoritario y violento como nos lo presentan, por ej., las Pasiones de Santa Juliana y Santa Marina, la vida de Teodoro de Sykéon, etc. Cfr. P. BOULHOL, «Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (B.H.G. 962z, 964 et 1165-66)», *An. Bol.*, 112 (1994), p. 278.

¹⁰ Cfr. D. HELG, «La fonction du diable dans les textes hagiographiques», en *Diable et diableries. La représentation du diable dans la gravure des XV^e et XVI^e siècles*, Ginebra, 1977, pp. 13-17.

él el diablo tiene la función de hacer moverse al santo en su camino a la santidad, un camino que va a través de tentaciones, y sin las cuales no puede haber santidad.

Pues bien, nosotros queremos ver, solamente con unas muestras muy concretas, qué hay de esto en la hagiografía latina de la Hispania visigótica y medieval.

Las muestras concretas a que me refiero pertenecen a dos vidas del período visigótico, la «Vita sancti Emiliani», es decir, de San Millán de la Cogolla, de Braulio de Zaragoza, y un pasaje de la «Replicatio Sermonum a prima conversione», obra autobiográfica de Valerio del Bierzo; obras ambas, pues, del s. VII. Después, y para servir de contraste, haremos alguna rápida reflexión sobre la «Vita sancti Martini Legionensis», es decir, de santo Martino de León, escrita por Lucas de Tuy en el s. XIII.

Veamos en primer lugar la *Vida de San Millán*. Y para que todo vaya más fácil, recordemos algunos datos básicos tanto del protagonista, el santo, como de su vida. San Millán (lat. Aemilianus) nace en Berceo en 470/473 d. C. y muere en lo que después se llamaría San Millán de la Cogolla (La Rioja) en el 574. Hijo de pastores, comienza siendo pastor él mismo hasta que a los 20 años tiene un sueño a raíz del cual decide convertirse a la vida religiosa. Millán se va entonces con el ermitaño Félix (San Félix de Bilibio), que llevaba vida de anacoreta en la Rioja Alta y, una vez instruido por éste, vuelve a su comarca y comienza su vida de anacoreta en los montes Distercios, etapa que duraría 40 años. Después, dada su fama de santidad, es ordenado sacerdote, a la fuerza, por el obispo de Tarazona, Dídimo o Didimio. Ejerce de tal en su pueblo, Berceo, pero al no entenderse con los demás clérigos de su iglesia, que lo acusan de manirroto con los pobres, se vuelve otra vez al monte, a la vida de anacoreta. En torno a él se va formando una comunidad de seguidores (¿anacoretas, cenobitas?), de ambos sexos, que constituirá el núcleo originario del que después será llamado monasterio de «San Millán de la Cogolla». Su vida, la conocida Vita Emiliani, fue escrita por uno de los principales autores de la Hispania visigótica, Braulio, obispo de Zaragoza¹¹, muy probablemente en los años 639-640¹². Representa la primera vida hispana de un monje eremita y, en nuestra opinión, es la vida visigótica de mayor empaque literario, lo que puede explicar que la Vita Emiliani sea la de mayor pervivencia e influencia en la literatura hagiográfica

¹¹ Usamos la edición de I. CAZZANIGA, «La Vita di S. Emiliano scritta da Braulione vescovo di Zaragoza: edizione critica», *Bolletino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, n. s., fasc. III, 1954, pp. 7-42.

¹² Sobre la Vita Emiliani pueden verse: V. VALCÁRCEL, «La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción», *Helmantica*, XL, VIII, núm. 147, pp. 375-409; id., «¿Encargó Braulio de Zaragoza a Eugenio de Toledo que compusiera una misa de San Millán? Para una interpretación de Vita Emiliani 3, 5-10», *Fortunatae*, 9, 1997, pp. 253-259; id., «¿Uno o dos Frunimianos en Vita Emiliani y Cartas de Braulio de Zaragoza?», *Faventia*, 12-13, 1990-1991, pp. 367-371; id., «Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza», en A. RAMOS (Ed.), *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 333-340.

medieval de Hispania. Lo que hizo Gonzalo de Berceo fue fundamentalmente romancesar y versificar esta vida.

Pues bien, comencemos por decir que el diablo en la brauliana vida de San Millán juega un papel ciertamente muy importante, lo cual nada tiene de extraño si pensamos que el santo que Braulio nos desea dibujar es un santo grande que, no lo olvidemos, pueda ser un buen patrono en todos los sentidos de la palabra. Ahora bien, la grandeza de esa santidad tendrá en el combate, y por supuesto, en la victoria final¹³ contra el diablo uno de sus polos. Y es que en la mentalidad religiosa de algunas etapas de la Edad Media las pruebas fundamentales para revelar la grandeza o importancia de un santo eran el don de profecía y la «virtus taumatúrgica», concentrada sobre todo en su don de exorcizar los demonios, arrancando todo ello, naturalmente, del modelo de Cristo en los Evangelios. Pues bien, ¿qué clase de diablo es el que encontramos en Vita Emiliani? El diablo contra el que tiene que combatir San Millán es un diablo también tentador pero, sobre todo, agresor, para decirlo con palabras de D. Menjot¹⁴. Ahora bien, estas agresiones del diablo podemos verlas dirigidas, en primer lugar, contra otros, es decir, contra los endemoniados a los que librára San Millán; y, en segundo lugar, contra el propio santo. Veamos en primer lugar las dirigidas contra los endemoniados, examinando, de un lado, el episodio mismo (la forma en que sucede) y, de otro, la reacción o actitud del santo, es decir, cómo éste defiende a los demás de esos ataques del Maligno y enmarcando todo ello, de forma rápida ciertamente, en la demonología medieval. Pues bien, en la Vita Emiliani encontramos seis casos de endemoniados, de los que cuatro son en rigor personas físicas e individuales; otro es la pareja del senador Nepotiano y su mujer, Proseria¹⁵, y el otro es la casa, en general, del senador Honorio¹⁶. Tenemos que lamentar que Braulio camine en su vida de San Millán con tanta rapidez, sea por el motivo que sea¹⁷, pues debido a ello, no se expande en general, ni se recrea en demasiados detalles de los episodios narrados. En esa línea se sitúa, por ejemplo, su falta de alusión al modo en que se creía que el demonio había entrado en la persona endemoniada o el que sea sumamente parco, a veces solamente alusivo, en la descripción de los síntomas de la posesión. Pero tampoco son esos los aspectos que ahora nos interesan.

¹³ M. van UYTFANGHE dice, con razón, que la religión cristiana es semidualista en el sentido de que, si bien hay que contar con Satanás, al final es Dios quien se impone, tanto al final de los tiempos como al final de la vida del individuo. Cfr. M. van UYTFANGHE, *op. cit.*, p. 111.

¹⁴ Cfr. D. MENJOT, «Le diable dans la vita Sancti Emiliani de Braulio de Zaragoza», en *Le diable du Moyen Âge (doctrine, problèmes moraux, représentations)*, París, 1979, pp. 355-369.

¹⁵ Núm. 22 de la *Vita*.

¹⁶ Núm. 24 de la *Vita*.

¹⁷ No quiero ahora entrar en esta cuestión (vida con finalidad litúrgica, brevitatis como principio estético del autor) que tengo estudiado en el trabajo, atrás citado, publicado en la revista *Helmantica*.



Examinemos tan sólo uno de los seis casos mencionados¹⁸, el de la expulsión del demonio de la casa del senador Honorio, milagro titulado en la tradición manuscrita «De daemone expulso a domo Honoris senatoris parpalinensis». Braulio lo narra así¹⁹:

La casa del senador Honorio sufría un demonio muy perverso y alborotador, el cual era dueño de aquella casa tan horriblemente que todos los días le hacía sufrir cosas muy repugnantes y obscenas y nadie aguantaba ya a ese demonio asentado en la casa. En efecto, frecuentemente cuando el dueño de la casa con motivo de un banquete se disponía a comer ese espíritu inmundo metía entre sus alimentos huesos de animales muertos y muchas veces excrementos; con frecuencia también, durante la noche, mientras la gente descansaba, sustrayendo las ropas de hombres y mujeres los colgaba de los techos con torpes figuras.

Acongojado y sin saber qué hacer, en medio de sus angustias Honorio recobra el ánimo seguro en su fe acerca de los poderes de nuestro varón y, esperanzado, envía gente a buscarlo proporcionándole el medio de transporte. Llegan sus enviados, imploran al santo que se acerque a la casa y que expulse al demonio como pueda. Al final el santo, cansado de sus súplicas y a pie, no en vehículo, se dirigió a la casa para mostrar el poder de nuestro Dios. Pero cuando llegó a Parpalines, pues allí tenía lugar el suceso, encontró todo tal como se lo habían contado e incluso él mismo experimentó allí algunos de aquellos desórdenes causados por el diablo. El santo impone el ayuno, hace venir hasta él a los presbíteros del lugar y al tercer día, cumplido el ayuno impuesto, según la costumbre de la iglesia, mezcla sal y agua y comienza a aspergear la casa. Y entonces de lo más profundo de ésta salió corriendo el demonio y al ver que era molestado y expulsado de su morada comenzó a arrojar piedras contra el santo. Pero éste, protegido por un escudo inexpugnable, permaneció a salvo. Finalmente el demonio, puesto en fuga, vomitando llamas y en medio de un horrendo olor, marchó al desierto. Y así los habitantes de la casa se alegraron de haber sido salvados por la oración del santo.

Si reparamos, encontramos un demonio²⁰ agresor («sceleratissimus») y perturbador («seditionarius», «promotor de alborotos»), cuyo objeto de posesión es la casa del senador en general. Y el demonio se hace aparecer molestando de dos maneras: primero, fastidiando la comida (que en principio no sería de baja calidad teniendo en cuenta que estamos en la casa de un pequeño potentado local²¹); y,

¹⁸ No pretendemos tanto realizar un estudio de la demonología brauliana cuanto poner de relieve algunos rasgos de la misma en *Vita Em.* en cuanto obra hagiográfica.

¹⁹ Ofrecemos aquí su traducción, que es personal. El texto latino, según la citada edición de I. CAZZANIGA, lo ofrecemos como núm. 2.1 de nuestro Apéndice.

²⁰ Reparemos que el demonio que aparece en *Vita Em.* predominantemente es individual y actúa de forma individual y no colectiva. Sin embargo no faltan casos en que, como cuando intenta quemar al santo mientras duerme o cuando lo acusa de cohabitar con mujeres, son varios y actúan colectivamente.

²¹ Sobre el posible valor de un término como éste en esta época, cfr. F.D. GILLIARD, «The senator of sixth century Gaul», *Speculum*, 54, pp. 685-697.

segundo, guardando la ropa de los que duermen, pero no de cualquier manera, sino dibujando con ella en el techo figuras lascivas «veluti quaedam velamina foeditatis suspendebat in tectis»²². De modo que tenemos aquí, además de la posesión de la casa, también la tentación sexual, razón tal vez por la que Braulio utiliza, además de los calificativos ya vistos de «sceleratissimus» (muy dañino) y «seditionarius» (causante de revuelo), también el calificativo de «impurus», el cual, dicho sea de paso, aplicado al demonio es mucho más habitual que los anteriores. Todo ello hace que la casa de Honorio no pueda vivir en paz, de modo que su diablo bien puede ser llamado, según vemos, «seditionarius», alborotador.

Por su parte, San Millán, vencido por los ruegos («fatigatus precibus») se decide al fin a ir, en ayuda de Honorio y su casa, a combatir al demonio. Y lo hace a pie, rechazando la ayuda de los medios de transporte («subsídium vehiculorum») que le había enviado Honorio, otra prueba de su «status» social. Digamos incidentalmente que el autor enfatiza este detalle (Honorio le envía «subsídium vehiculorum», pero el santo va «pedibus suis, non vehículo») porque el viaje a pie, voluntariamente, es el viaje de tradición apostólica y hagiográfica, aparece también recalcado en la vida de San Martín de Tours, de Sulpicio Severo, y el que algunas reglas monásticas imponían a sus miembros.

Nada más llegar San Millán se da cuenta de la especial dificultad del caso pues se pertrecha para esta batalla como nunca más lo vemos hacer en el resto de la vida; en efecto, ahora se va a enfrentar al diablo no sólo, como en otras ocasiones, con una mera orden suya o una orden y la señal de la cruz o la orden precedida de oración, sino que impone el ayuno (se supone que a todos los habitantes de la casa y a sus acompañantes), hace venir a todos los presbíteros de la zona y sólo después de tres días de preparación para la batalla (l. 20, «*tertia die*») exorciza la casa, operación que hace «more eclesiástico» (l. 21), según la costumbre de la Iglesia, es decir, exorciza sal que mezcla con agua (l. 21: «*salem exorcidiat et aqua conmiscit*») y, después, con ese elemento aspergea o rocía la casa²³. El diablo, que parece estaba ya enraizado en esa casa, sale de lo más profundo de ella (l. 22, «*ex intestino domus*»), furioso porque se le arroja de un lugar que quiere suyo: «*e suis se videns sedibus... eici*» nos dice retóricamente, con aliteración y anáfora, Braulio. Y en este punto queremos expresar una sospecha, la de por qué el diablo se adueña en Parpalines no de cualquier casa sino precisamente de la de un potentado local, un «senator». Cabría interrogarnos si, dado que estamos ante una región²⁴ cuya cristianización en esta época podía no ser aún total y al tratarse de un potentado local, y quizás por

²² Señalamos de pasada que Braulio, al revés de lo que más tarde hará Berceo, en ningún momento nos ofrece un demonio cómico, incluso en situaciones propicias para ello como es ésta.

²³ Quizás convenga recordar que, según nos dicen los estudiosos, se creía que la sal le quitaba al diablo todo su vigor, creencia que parece de orígenes anteriores al cristianismo.

²⁴ El topónimo Parpalines todavía no ha podido ser identificado con total precisión. Pero es evidente que nos movemos en la Rioja Alta, cerca de la zona de Berceo puesto que el santo hace el viaje a pie y en ningún momento se dice que durara días.





ello más apegado a la tradición, no representaría esa casa una vinculación con el paganismo. El demonio intenta ofrecer resistencia apedreando al santo, el cual, gracias al inexpugnable escudo divino²⁵, resistió seguro; finalmente hizo que el diablo se pusiera en fuga y que, en medio de un olor que el texto latino califica de «horroroso para los sentidos» («teterrimo»), dejara la casa de Honorio y se marchara al desierto, su lugar preferido. Porque quizás convenga recordar que, en la imaginación popular, había lugares más sometidos al poder del demonio, figurando entre ellos los lugares solitarios, en especial el desierto, el cual ya para los hebreos era el lugar preferido de los espíritus maléficos²⁶, tal vez por suponer en el imaginario popular un lugar no sometido a la civilización.

Vemos pues cómo Braulio, al darnos cuenta de la huida del diablo, nos lo dibuja con dos de sus notas características: es un ser asociado al fuego («que echa de sus ojos o de su boca»²⁷) y a un hedor nauseabundo²⁸, que en general se suele calificar de sulfuroso. Olor que, implícitamente, se opone al conocido «odor sanctitatis», el cual, en diversas circunstancias, emana de los santos²⁹. Hechos ambos que surgen del irremediable antropomorfismo con el que el hombre se ha imaginado a los santos y al ser maligno que es el diablo: se trata en el fondo de que todos los sentidos perciban o la maldad o la santidad; por eso ni el diablo podrá oler nunca bien ni los santos mal.

De otro lado, los ataques directos del diablo sobre San Millán son tres, de los que uno es el ya visto a propósito de la expulsión de los demonios de la casa de Honorio³⁰. Y otro, indirecto, es el que el diablo lleva a cabo por medio de endemoniados que intentan, sin éxito, claro es, quemarlo en su cama mientras duerme, llevando hasta ella paja encendida, la cual, sin embargo, al acercarla a la cama, se apaga³¹. Pero el ataque físico más importante es el que Braulio nos narra, dentro de su esquematismo, en el capítulo 14 de la vita, y que lleva por título «Ubi diabolus

²⁵ Probable alusión a la protección divina de la cual, como «vir Dei» que es, goza Braulio en su lucha contra el demonio. Su formulación concreta podría ser una resonancia de la Ep. ad Ephes. 6, 16 (in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extingueri) y 2 Sam., 22, 36 (dedisti mihi clypeum salutis tuae).

²⁶ Tanto el Viejo como el Nuevo Testamento ofrecen pasajes que avalan esta idea. Cfr. Lev., 16; Is., 13, 21; Mat., 12, 43.

²⁷ Sobre esta característica del diablo, puede verse P. BOULHOL, *art. cit.*, pp. 264-265.

²⁸ Ya la literatura hagiográfica anterior a Braulio abundaba en esta presentación de un diablo maloliente. Véase, por ejemplo, Vita Antonii de Atanasio, 63, 4 o Sulp. Sev., Vita Martini, 24, 8. Rasgo, pues, típico del diablo en la hagiografía de la Antigüedad Tardía que puede verse tratado en J. AMAT, *Songes et visions. L'Au-delà dans la littérature latine tardive*, París, 1958, pp. 320-321.

²⁹ Únicamente recordaré aquí un caso, el del buen olor que desprende el cuerpo de Santa Isabel de Turingia por lo explícito que el autor es al respecto. Cfr. Cesáreo de HEISTERBACH, *Vita S. Elyzabeth Lantgravie*, edic. de A. HUYSKENS, en A. HILKA, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. III, Bonn, 1937, p. 379.

³⁰ Ataque en realidad mixto en el sentido de que los que sufrieron el ataque fueron tanto otros (casa de Honorio) como el propio santo, después.

³¹ Cfr. *Vita Emiliani*, 25.

humana specie cum eodem luctatus est». He aquí³² lo que nos dice el obispo zaragozano:

Ocurrió cierto día que el enemigo del género humano se le apareció en el camino a Millán, el atleta del Rey eterno y se dirigió a él con las siguientes palabras: «si quieres que experimentemos qué fuerzas tenemos cada uno, iniciemos un combate». Y apenas había dicho esto cuando ya lo había atacado con agresión visible y corporal y de forma continuada zarandeaba al santo, el cual casi se tambaleaba; pero tan pronto como éste dirigió sus ruegos a Cristo, con la ayuda divina reafirmó sus vacilantes pasos y al instante hizo que aquel espíritu rebelde y desertor se desvaneciera en el aire. Y si por casualidad a alguien le parece increíble que un espíritu, ciertamente invisible, pueda ser atacado, si no es en sentido figurado, explique cómo la Sagrada Escritura cuenta que Jacob luchó contra un ángel, aunque ángel bueno. Yo por mi parte diría esto: que con menor audacia Satanás tentó a un siervo que a su Señor, a Millán que a Cristo, a un hombre que a Dios, a una criatura que a su creador.

Este hecho, el ataque físico y directo del diablo al santo, este cuerpo a cuerpo del santo y del demonio en forma visible, puede sorprender a un lector actual y novel de vidas de santos pues desde hace ya bastante tiempo, pero desde luego en la época moderna y actual³³ se imagina al diablo sólo como espíritu. Pero a pocas vidas de la época antigua y de la época alto-medieval que se lean, se verá, de un lado, que el diablo cristiano se puede metamorfosear, cual el Proteo mitológico, en las formas más diversas³⁴: además de en muy variadas formas animalescas, también en hombre normal, en mujer hermosa, en joven y atractivo caballero, en fraile, sacerdote y, a veces, en santo o ángel³⁵, también en la Virgen María³⁶ e incluso en forma del mismísimo Cristo³⁷, con el objeto de engañar y seducir a sus víctimas; y, de otro

³² Ofrecemos arriba nuestra traducción y para el texto latino enviamos al lector al texto núm. 2.2 del Apéndice.

³³ Desde el IV Concilio de Letrán ésa es la doctrina defendida oficialmente por el cristianismo. Cfr. A. F. DUQUESNE, «Reflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne», *Études Carmelitaines*, 1948, p. 195 y ss. Una concreción de esta doctrina, formulada al pasar, pero de forma clara, encontramos en Cesáreo de HEISTERBACH cuando escribe: «Quia demones spiritus sunt, fenestris sensuum nostrorum invisibiliter se ingerunt et ideo facilius nos ledunt; et quia valde sunt astuti ex signis, que foris capiunt, peccata cordis perpendunt. Bene noverunt practicam suam et exercitium malignandi». Cfr. Caesarius von HEISTERBACH, *Liber primus Miraculorum*, ed. A. HILKA, *op. cit.*, t. III, núm. 28, p. 52.

³⁴ Cfr. Alfonso M. DI NOLA, *Historia del diablo*, trad. española de M. GARCÍA VIÑÓ, Madrid, 1992, p. 380.

³⁵ Cfr. 2 Cor. 11,14: ipse enim Satanas transfiguratur se in angelum lucis; y Gregorio de Tours, *Vitae Patrum*, 9,2: transfiguratur enim se saepe diabolus in angelum lucis ut hac fraude decipiat innocentes. Edic. de Bruno KRUSCH, *M.G.H., Script rer. mer.*, t. I, pars. II, 1885, p. 254.

³⁶ Un ejemplo puede verse en Cesáreo de HEISTERBACH, en su *Liber secundus miraculorum*, núm. 21 (edic. de A. HILKA, *cit.*, t. III, pp. 101-102).

³⁷ Cfr. Gregorio de Tours, *Vitae Patrum*, 10: cumque strenuae in oratione persisterent, nocte Secundello diacono apparuit temptator *in specie Domini*, Cfr. *Ib.*, p. 257.





lado, se verá también que todo sigue funcionando en clave antropomórfica; por ello, si entre los humanos la enemistad acaba muchas veces a puñetazos, no debe sorprendernos demasiado que la natural y grande enemistad que existe entre santos y demonios termine a veces en verdaderos desafíos, auténticos duelos y luchas cuerpo a cuerpo, en los que, naturalmente, es el diablo quien comienza retando al santo. El relato brauliano de esta agresión del diablo a San Millán es también sumamente breve, de modo que viene a ser, más que sobrio, casi sólo alusivo, no deteniéndose el escritor en describir la figura del diablo: si semeja figura humana, si aparece en su forma faunésca, más habitual, si, en cualquier caso, es grande o pequeño, detalle que tratándose de una pelea no es irrelevante. Lo que sí nos dice Braulio es que el demonio se le aparece a Millán «in via», en el camino, lo cual nos hace recordar que los caminos, por despoblados, son lugares queridos por el demonio. En el relato brauliano, apenas se anuncia el ataque cuando ya vemos al diablo poner las manos encima a San Millán, el cual comienza a trastabillar y a tambalearse. El santo entonces invoca la ayuda divina, que hace que pueda mantenerse en pie firme y después hacer que el demonio desaparezca «liquefactus in auras», subsumido en el aire³⁸. Este subsumirse en el aire no supone algo novedoso pues la naturaleza del diablo (no sus *disfrazamientos*) es imaginada entre los cristianos de la época tardo-antigua y buena parte de la medieval como forma sutil, aérea, espirituosa, generalmente en forma de diablillos o duendecillos³⁹. Pero que en la mente de Braulio ésta no es, como antes decía, una forma muy habitual de los ataques diabólicos contra los santos y que la suposición de un pugilato como éste tal vez entrañara una cierta dificultad para algunos lectores lo demuestra el contenido del comentario con que Braulio cierra la noticia, y que ocupa casi tanto espacio como la noticia misma: Braulio invoca la propia *Biblia* (*Génesis*, 32, 24-31), pasaje en que se narra cómo Jacob luchó cuerpo a cuerpo con un ángel, aunque «ángel bueno», dice Braulio, recordando por tanto que el diablo es también ángel, aunque ángel malo, ángel caído, pero hecho de la misma naturaleza que los ángeles buenos.

Lo que ocurre es que Braulio nos sitúa ante una aparente contradicción entre lo narrado y lo comentado. En efecto, en su narración tan solo el diablo aparece de forma explícita golpeando físicamente al santo mientras que éste aparentemente se defiende no de modo físico sino mediante un arma espiritual, la invocación a Cristo. Y, por el contrario, el comentario da por supuesto el combate físico entre ambos como insinúan la frase «gressum confirmavit», el uso de «adtrectabilem» («palpable») aplicado al demonio y el que Braulio coloque esta lucha de San Millán con el diablo en el mismo plano que la que invoca a propósito de *Génesis*, 32, 24-31, y en

³⁸ El aire como morada de los genios o «daimones» se ofrece ya entre los griegos a partir de Platón y, sobre todo, en la época helenística, en autores, por ejemplo, como Plutarco y Porfirio; entre los cristianos se afirma esta idea muy abiertamente en autores como Orígenes, Eusebio y Atanasio. Cfr. J. DANIELOU, art. cit., especialmente p. 139.

³⁹ Sobre el «cuerpo» de los demonios, cfr. A. et C. GUILLAUMONT, artículo «Démon», en *Dict. De Spirit.*, cols. 198-199.



la cual Jacob luchó cuerpo a cuerpo con el ángel. En mi opinión la contradicción es sólo aparente y podría explicarse por la prisa que el autor lleva y el modo meramente alusivo de su narración. Bien mirado, creemos que su alusión implica también resistencia y respuesta física del santo según se deduce de que este demonio sea efectivamente «adtrectabilis» para San Millán y el que la oración de «refugam... vertit» sea activa teniendo como sujeto al santo. Pero no es extraño que Braulio se tome tantas cautelas explicando la posibilidad de que sucediera un hecho así pues en la hagiografía anterior al siglo VII son muy pocos los combates corporales entre demonio y santo, por tanto con respuesta física de éste, que sean presentados por el hagiógrafo como episodios reales, fuera, por consiguiente, del ámbito de los sueños y visiones⁴⁰. Y entonces, si ha de acudir al argumento de autoridad, prefiere agarrarse a la misma Biblia, asidero siempre más seguro. En esto vemos un rasgo más de la personalidad de Braulio, el personaje de la Hispania visigótica quizás más culto después de San Isidoro; y rasgo también congruente con la ausencia en su demonio físico de alguno de los rasgos con que la imaginería popular había representado al diablo, la cual, como es sabido, arranca de los faunos y sátiros de la mitología grecorromana.

Además de estos tres ataques físicos del demonio contra el santo, tenemos en la Vida de San Millán otro más, aunque ahora no físico: el demonio, una vez más por medio de sus posesos, intenta difamar al santo con la acusación de que cohabita con mujeres, las cuales lo cuidan, incluso lo lavan⁴¹. Y Braulio, ciertamente, defiende al santo recordando su edad (80 años) y su enfermedad (hidropesía), pero a la vez se ve forzado, como hagiógrafo, a realizar una cabriola, advirtiendo a los lectores de la vida, a quienes se propone a Millán como figura admirable y edificante, que no intenten imitarlo en un hecho como éste, por si acaso. Lo cual apunta a que también para Braulio la mujer y la tentación sexual representada por la mujer⁴² es la más difícil de todas.

Pues bien, examinados algunos rasgos de la demonología de la Vita Emiliani, pasemos ahora a la *autobiografía de Valerio del Bierzo*. Y, de forma paralela al caso

⁴⁰ P. DINZELBACHER («Der Kampf der Heiligen mit dem Dämonem», en *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale* (ss. V-XI), Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 36) da como no tan raros estos combates pero tan solo cita dos casos anteriores al siglo VII, el de santa Juliana de Nicomedia (B.H.G. 962z) y el de santa Marina de Antioquía (B.H.G. 1165-1166). Y P. BOULHOL (art. cit., p. 269, núm. 74) echa en cara a P. DINZELBACHER esa falta de concordancia entre la afirmación citada y la ejemplificación, mínima, aportada por aquél. Por nuestra parte creemos que se podría añadir otro caso que sería importante por tratarse de la Vita Antonii, si bien en él Atanasio también se muestra cauteloso y como que sugiere más que afirma: «Ego (Antonius) antem exhibavi illum (daemonem), nominans Christum et adii percutere illum et visus sum percutere». Para *Vita Antonii* utilizo el texto de la primera versión latina, editada por G.J.M. BARTELINK y traducida por P. CITATI y S. LILLA. Cfr. Ch. MOHRMANN; G.J.M. BARTELINK; P. CITATI y S. LILLA, *Vita di Antonio*, Milán (Fondazione Lorenzo Valla), 1974.

⁴¹ Cfr. *Vita Em.*, 23.

⁴² Recordemos que la misoginia caracteriza a la mayoría de los autores cristianos de la época antigua y medieval.



anterior, avancemos antes algunos datos sobre Valerio mismo y sobre su obra autobiográfica.

Valerio nació en Astorga (León), en torno al 630 y murió en 695, en el monasterio de San Pedro de los Montes, en el Bierzo leonés, región en la época visigótica y medieval tan frecuentada por los monjes que alguien la llamó la «Tebaida española». Tras una juventud frívola, se hizo monje en el monasterio de Compludo, de donde marcharía pronto. De carácter duro y con un ascetismo riguroso, tuvo problemas por dondequiera que pasó. Personaje de una indudable cultura, para su tiempo, escribió en prosa y en verso. Y además de una gran compilación hagiográfica, nos dejó obras autobiográficas (*Ordo querimonie a prima conversione*, *Replicatio Sermonum a prima conversione* y *Quod de superioribus querimoniis residuum*) llenas, a la vez, de elementos hagiográficos. De ellas se deduce en Valerio un hombre bastante atormentado, dividido, él también, entre el amor a la literatura clásica y el desprecio por las humanas preocupaciones, capaz de escribir poesía rítmica y de practicar la ascesis más rigurosa. El medievalista J. Pérez de Urbel lo llamó «pequeño San Jerónimo» y Menéndez y Pelayo, en su *Historia de las ideas estéticas en España*, escribía: «entre los fenómenos literarios más notables de la época visigoda hay que contar la literatura íntima, personal y mística del Abad del Bierzo, San Valerio, a quien puede considerarse como un romántico de la época visigoda. Véanse especialmente las visiones de Máximo, Bonello y Baldario, olvidadas por los que han tratado de los precursores de Dante»⁴³. Y algún entusiasta suyo ha escrito, me parece que con alguna exageración, que ese conjunto de obritas autobiográficas, que puede llevar por título «Las Querellas»⁴⁴, es comparable sólo con las Confesiones de San Agustín⁴⁵. Finalmente, entre otras obras suyas, cuentan tres breves escritos que tienen una cierta unidad temática: *Dicta beati Valeri ad beatum Donadeum Scripta*, *De Bonello Mónaco* y *De celeste revelatione*, unidad que les viene dada porque los tres escritos se refieren a visiones.

Pues bien, de los diversos pasajes de las obras autobiográficas valerianas en que el autor nos habla de su lucha contra el demonio, queremos ahora fijarnos solamente en uno, el capítulo 5º de la atrás citada *Replicatio Sermonum a prima conversione*, del cual doy seguidamente la traducción⁴⁶:

Después de muchos e insoportables ataques llevados a cabo en aquel lugar contra mí por el antiguo enemigo, éste intentó atacarme de forma visible y con un mayor terror. En efecto, un día, después de terminados los himnos matutinos, antes de

⁴³ Cfr. R. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, 4ª edic., 1928, pp. 57-58.

⁴⁴ El conjunto de estos escritos autobiográficos se ha designado a veces como «Las Quejas de San Valerio» y a veces como «Las Querellas de San Valerio».

⁴⁵ R. FERNÁNDEZ POUSA, *San Valerio (Nuño Valerio)*. Obras, Madrid, 1944, p. VII.

⁴⁶ Nuestra traducción se basa en el texto latino ofrecido por C.M. AHERNE (*Valerio of Bierzo, An ascetic of the late visigothic period*, Washington, 1949), texto que ofrezco en el Apéndice.

que amaneciera, cuando por una causa necesaria quería salir al campo por la puerta de atrás de la iglesia me encontré en la misma puerta al diablo plantado cual enorme y espantoso gigante, de tan gran estatura que llegaba hasta las nubes. Y, como aterrorizado y con un inmenso miedo me quedara dentro estupefacto mientras él desde fuera impedía mi acceso a la salida, comencé a decirme para mis adentros: «si retrocedo, el propio enemigo, con más confianza, se crecerá por el hecho de verme huir por temor a él». Por consiguiente, tomando valor con la ayuda de Dios, le dije: «sé que eres Satanás»; y, haciendo la señal de la cruz sobre mi frente: «he aquí, le digo, la Cruz de mi Señor, Jesucristo, el cual es mi fuerza y mi victoria. Ahora se verá si huyes tú o yo». Y mientras avanzaba así exclamé: «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Y, avanzando yo al lugar donde él estaba, mientras él se retiraba y cedía, menguado hasta la tierra, se desvaneció.

El texto-capítulo que ofrecemos podría ser objeto de comentario desde distintos puntos de vista. Pero ahora sólo quiero llamar la atención sobre algunos aspectos concretos. Así obsérvese, para empezar, cómo la estilización de Valerio reafirma la interpretación que hacíamos del ataque físico del demonio a Braulio, en forma visible, como un arma de mayor intensidad y más llamativa. En el caso de Valerio, en efecto, el diablo ni siquiera acude al ataque físico sino a su posibilidad apareciéndose como amenazante gigante delante de Valerio. Pero incluso esto lo hace tras el fracaso de otros muchos intentos: «post multas et intolerabiles in eodem loco antiqui hostis impugnationes maiore me conatus est visibiliter perturbare terroris pavore».

Después, fijémonos en la prosopografía del diablo valeriano. Valerio nos lo describe como «gigantem» y además, pleonásticamente, añade «procerimae staturae»; y, por si eso fuera poco, remacha su gigantismo diciendo «eminentem usque ad nubes». Y a todo lo cual se añade que, aparte de lo monstruoso de su tamaño, era también deforme, «teterrimum». En su continuada guerra contra los santos, una de las formas de ataque del demonio es aparecérselos bajo formas monstruosas. Ahora bien, en concreto también la de gigante le venía dada a Valerio en forma de tradición literaria pues eso mismo contaba ya haberle pasado a su protagonista la «Vita Antonii» de Atanasio⁴⁷. Hecho éste de la aparición del demonio en forma de gigante que en su inicio tiene una explicación bien clara pues en todas las mitologías los gigantes suelen ser seres malvados; recuérdese, por ejemplo, cómo en la mitología griega los Titanes y los Gigantes son los adversarios de Zeus⁴⁸, razón por la cual Dante los coloca en el infierno.

⁴⁷ Cfr., por ej., C. 40, 1; *Visus est aliquando daemon autem altus valde*; C. 66; *Exiens (Antonius) itaque... et respiciens vidit quendam foedum et terribilem et adtangentem usque ad nubes*. Y así se le seguirá viendo, entre otros modos y maneras, a lo largo de la Edad Media. Un ejemplo de ello se puede ver, por ej., en Cesáreo de Heisterbach (Cfr. A. HILKA, *Die wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, t. I, Bonn, 1933, p. 88).

⁴⁸ Véase, por ej., P. GRIMAL, *Diccionario de Mitología griega y romana*, trad. española de E. PAYAROLS, 1965, sub vv.

Repárese igualmente en la hora del suceso, que Valerio concreta de modo bastante explícito: eso le sucedió «hymnis ante luce explicitis», es decir, antes de romper el día o, lo que es lo mismo, todavía de noche. Y sabido es que las horas de la noche, además del mediodía en el desierto egipcio, son las horas más propicias para el trabajo del diablo, el llamado «príncipe de la tinieblas», opuesto a Dios, que simboliza la luz. Por ello esas horas son los momentos en que su poder tiene más fuerza.

En cuanto a la reacción de defensa de Valerio, tenemos ahora un dibujo, dentro de su rapidez, un tanto plástico y dramatizado. Valerio, en efecto, nos traslada en estilo directo, telegráficamente, su monólogo interior al igual que un atisbo de diálogo⁴⁹, que es a la vez interpelación, con el demonio, diálogo, por lo demás, trunco puesto que el diablo no le responde. Ese diálogo trunco se inicia con la aserción inicial de Valerio («scio quia Satanas es»), la cual nos revela que Valerio sabe lo que tiene delante y que se inscribe, sin duda, en la vieja filosofía de los monjes del desierto que preconizaba que lo primero que se le imponía al monje era discernir lo diabólico de lo que no lo era. Paso previo y esencial porque el monje, identificado el enemigo, se siente ya más fuerte y seguro pues conoce qué armas usar. De otro lado, el arma que utiliza Valerio es la más habitual y segura, el signo de la cruz⁵⁰ («virtus et victoria» la llama Valerio), con la cual se nos ofrece fuerte, seguro e incluso envalentonado y desafiante: «nunc videbitur si ego fugio, si tu». El santo va avanzando («et sic progrediens et perveniens ad locum ubi stabat») mientras el diablo va retrocediendo: «ille vero retrahendo et deficiendo». Y, al fin, «humiliatus usque ad terra» (menguado hasta la tierra), él, el demonio que había aparecido en forma de enorme gigante, se desvaneció y desapareció como evaporado: «liquefactus evanuit». Antítesis ésta entre la situación inicial en que se presenta al demonio como gigante terrible y la representada por el «liquefactus evanuit» que nos recuerda la filosofía que Atanasio pone en boca de Antonio a la hora de escribir su vida y que remarca la diferencia entre la fuerza de las «ilusiones» que los demonios desencadenan y su fuerza real y final⁵¹.

Pero en mi opinión quizás lo más interesante de señalar sea el que todo este «suceso» como perteneciente que es a una obra autobiográfica esté narrado en primera persona; es decir, Valerio cuenta algo que le ocurrió a él mismo, de modo que

⁴⁹ Obsérvese cómo las formas verbales están en 1ª y 2ª persona, naturalmente, las formas caracterizadoras del diálogo, al igual que los pronombres personales (ego, tu). Y por cierto que también en *Vita Antonii* podemos ver diálogos entre el santo y el demonio, por ej., en su cap. 41.

⁵⁰ El signo de la cruz como arma contra el demonio lo encontramos frecuentemente en la *Vita Antonii*, por ej., en c. 23: «nihil enim sunt (daemones) nam et cito non comparescunt máxime et si fide et signo crucis si quis se nuntiat». Sobre la virtualidad del signo de la cruz contra el demonio pueden verse F.J. DÖLGER, «Sphragis», *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, v. 3-4, Paderborn, 1911, p. 171 y ss., e id., «Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, IV», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, IV, 1961, pp. 14-16.

⁵¹ Cfr. *Vita Ant.*, 51, y O. MUNICH, art. cit., p. 104.

entre el hecho y el papel en que se escribe solamente media la cabeza de Valerio. Estamos, pues, lejos de lo que sucede en la generalidad de los casos de biografías hagiográficas, en las cuales entre el hecho provocador de lo que se narra y la narración misma median diversas instancias: el santo o el testigo directo que se lo cuenta al biógrafo, el que se lo ha oído contar al propio santo o al testigo directo y después lo cuenta él al narrador; y así sucesivamente, de modo que la cadena de la tradición oral se puede ir alargando en sucesivos anillos, es decir, en sucesivas interpretaciones personales y subjetivas. Pero aquí no; aquí, como digo, entre el supuesto hecho que le acaece a Valerio y la narración de éste no se interpone nadie. Nos encontramos por tanto ante una interpretación en primer grado y no en segundo, tercero o cuarto, como pasa en muchas ocasiones. Pero ¿no se interpone nadie? Sólo las categorías epistemológicas y de pensamiento con las cuales el monje leonés tiene que interpretar los hechos. Ahora bien, Valerio estaba imbuido de lecturas de vidas de santos y, según dijimos antes, él mismo es autor de una compilación hagiográfica con gran número de estas vidas. Valerio se nos muestra, pues, y como no podía ser de otro modo, hijo de su tiempo o, para decirlo con Ortega, de su circunstancia. Por eso vemos cómo el demonio se inmiscuye en su vida, está en la intrahistoria, en la historia cotidiana de Valerio. Ya vemos en qué momento se encuentra con él: cuando quiere salir al campo (in deserto) «pro necesaria causa». Valerio no nos dice cuál era esa causa, pero tal fórmula podría ocultar el conocido, y supongo que universal, eufemismo, de aquello que hoy, con otro eufemismo, llamamos «ir al lavabo» pues Valerio dice que salía «por la puerta de atrás».

Y, dejando ya a Braulio y a Valerio, recordemos la cuestión que mencionábamos al comienzo de este trabajo, la de que, contra lo que, en general, afirmaba J. Burton Russel, la demonología de la Baja Edad Media (ss. XIII y XIV), tal como se deja ver en la hagiografía hispanolatina medieval, pierde peso en las vidas hagiográficas: en nuestra opinión en ellas la presencia del diablo es menos masiva, estridente y llamativa, tiene trazos menos gruesos y una virtualidad más indirecta. Pero escuchemos lo que dice el gran estudioso del tema del diablo en la Edad Media que es J. Burton Russel:

La literatura homilética se basó mucho por tanto en la hagiografía (vidas de santos). Y eso afectaba la idea del diablo, porque las vidas de santos seguían siendo muy similares a como habían sido en los tiempos de los padres del desierto; cuando Satán andaba suelto por el mundo, husmeando en cada puerta. Los modos de antiguos y medievales tendían a percibir las cosas como estáticas más que en un desarrollo temporal. Todos los tiempos eran unos en la mente de Dios, y todas las cosas e individuos de la tierra eran manifestaciones de sus ideas eternas. Un santo es un santo lo mismo que un rey es un rey. El rey de un territorio en un tiempo dado es lo mismo que un rey de otro sitio en otro periodo porque, esencialmente, un rey es realmente una representación de la idea eterna que tiene Dios del rey. Lo que hacían los santos, por lo tanto, siguió siendo lo mismo a lo largo de los siglos. La forma de vida de un santo había quedado establecida por vidas de padres del desierto, como la vida de Antonio, de Atanasio, y después por vidas medievales que las imitaban como la vida de Benedicto, de Gregorio Magno. Por consiguiente, el diablo desempeñaba un papel muy activo en la hagiografía medieval, como

retador y antagonista de los santos y jefe de todas las fuerzas malvadas y como el poder detrás de todos los pecados, vicios y preocupaciones mundanas. Si bien el diablo empalidecía entre los teólogos, seguía muy vivo en las vidas de santos y, aunque siempre era vencido, conservaba su capacidad de aterrorizar⁵².

Pero pretender que en la hagiografía todo sigue igual a lo largo de la Edad Tardo-antigua y la Edad Media, es decir, durante aproximadamente 1.000 años, no puedo compartirlo. Y decir que las vidas de santos de los siglos XIII y XIV «seguían siendo muy similares a como habían sido las de los padres del desierto» (ss. IV-VI!) me parece bastante sorprendente. Ya de entrada choca, me parece a mí, con una enseñanza que nos proporciona la historia: en el mundo de las ideas y de la literatura poco hay, si hay algo, que sea inmóvil; ningún género literario es inmóvil porque, en mi opinión, es imposible que éstos sean impermeables a la Weltanschauung o visión del mundo de cada momento histórico. Y nos parece que no cabe pretender, incluso para la hagiografía, que el período que va del s. V al XV es un único momento, algo ideológicamente compacto e inalterado. Por ello es de esperar que los hagiógrafos, hombres letrados, hayan sido sensibles a esa evolución, por ejemplo, a la que tuvo la teología a lo largo de la Edad Media y que, a no dudarlo, repercutiría en la demonología hagiográfica. Suponer impermeabilidad, y las afirmaciones rotundas y claras de Russel la implican tácitamente, vendría a equivaler casi a dar por imbéciles a los autores hagiógrafos, entre los cuales hay algunos grandes nombres de la literatura y la cultura medievales⁵³, pero que, en los supuestos de Russel, no pensarían por sí mismos sino que tan solo seguirían la tradición en un tema ciertamente importante para ellos y para la literatura hagiográfica como era la demonología. Cosa diferente es que la hagiografía más popular, por ejemplo, la escrita en verso romance destinada a las clases más populares (como por ejemplo, las de Berceo) podían seguir dando, aún en la Baja Edad Media, un juego total a la demonología y a las diablerías, por motivos sobre todo literarios y de entretenimiento. Además, no lo olvidemos, en muchos casos como, por ejemplo, en la misma «Vida de San Millán» de Berceo, esas mismas nuevas hagiografías romances se basaban en obras latinas anteriores, a veces con varios siglos de distancia (Braulio, s. VII-Berceo, s. XIII), lo que a veces podía comportar que la tradición demonológica de la fuente influyera en algún grado en la nueva obra hagiográfica. Pero la hagiografía hispanolatina de los siglos XII, XIII y XIV, en mi opinión, deja ver una clarísima e indudable evolución en muchas cosas y, en concreto, en el tema de la demonología, si bien es cierto que, lógicamente, hay grados distintos en esa evolución y diferencias evidentes entre autores. Y esa evolución iría en el sentido ya señalado de una pérdida de peso de la demonología.

⁵² Cfr. J. Burton RUSSEL, *op. cit.*, pp. 239-240.

⁵³ Recuérdense, entre otros, los nombres de Adamnan de Iona, Alcuino, Beda, Eginardo, Walafrido Strabon, Pascasio Radberto, Notker de Lieja, Odón de Cluny, Roswita, Eadmer, Sigeberto de Gembloux, Marbodo de Rennes, Tomás de Celano, Enrique de Avranches, Hildelberto de Lavardin, San Buenaventura, Jacobo de Varazze, etc.

No podemos detenernos ahora en un análisis pormenorizado de la demonología de algunas de las vidas hispano-latinas de los ss. XIII o XIV. Tan solo queremos traer a colación un dato comparativo entre la examinada *Vita Emiliani* (s. VIII) y la *Vita Martini Legionensis*⁵⁴, ambas bien representativas de su momento histórico, momento separado, dentro de la época medieval, por varios siglos de distancia. Y vidas escritas, y creemos que ello tiene su importancia en este contexto, por sendos obispos-autores, cada uno de ellos de lo más cultivado de la España de su tiempo. Pues bien, de ambas vidas podemos dar un dato lingüístico bien revelador del tema que nos ocupa. En *Vita Martini Legionensis* el doblete morfológico *daemon/daemonius*, aparece en cuatro ocasiones, el 0,08% del total de su texto; el término *diabolus* ocurre en dos ocasiones, suponiendo el 0,04 del total; de *Inimicus* como apelativo del diablo tenemos un caso, el 0,02% del total, situación en la que está también el sintagma *malignus spiritus*. Y éstas son todas las menciones que se dan para el diablo en dicha obra. En conclusión, en *Vita Martini Legionensis* (s. XIII), obra de 6.374 palabras, tenemos ocho menciones del diablo. Por el contrario, en la aquí examinada *Vita Emiliani* (s. VII), que consta de 4.740 palabras, las menciones del diablo son veintiuna. Pensamos pues que la diferencia señalada en el léxico relativo al demonio en ambas vidas habla por sí misma.

Evidentemente la cantidad de léxico referido al demonio como elemento discriminador es importante pero no es todo. Mas no pudiendo entrar ahora en otros detalles o análisis, digamos tan solo que además en *Vita Martini Legionensis*, al igual que en otras vidas de su siglo como en la *Vita Petri Gundisalvi* (San Telmo), el diablo cumple una función mucho menor que en *Vita Emiliani* o en las obras autobiográficas de Valerio del Bierzo. En la narración de la ascesis de Santo Martino o de San Telmo apenas se atribuyen explícitamente al diablo tentaciones o peligros. Estos dos santos hispanos del s. XIII ya no tienen que soportar, en la pluma de sus biógrafos, aquella persecución constante o aquellos aterradores ataques del diablo que veíamos en las vidas visigodas aquí examinadas. Evidentemente, nos parece que, también por lo que a la demonología se refiere, algo ha cambiado en la hagiografía hispano-latina del s. XIII respecto a aquella del s. VII.

⁵⁴ Nos referimos, claro está, a Sto. Martino de León (1120/1130-1203), cuya vida escribió poco después de su muerte un importante historiador de nuestra Hispania medieval, Lucas de Tuy, «El Tudense», el cual había sido compañero de hábito y de claustro de Santo Martino en el monasterio de San Isidoro de León. El Tudense insertó esta vita en su «Liber de Miraculis sancti Isidori».

1. SOBRE LOS NOMBRES USADOS POR BRAULIO
EN SU *VITA EMILIANI* PARA DESIGNAR AL DIABLO

Si en el rápido recorrido realizado por la demonología de la *Vita Emiliani* nos fijamos, aunque sea de pasada, en los nombres que Braulio utiliza para referirse al diablo⁵⁵, nos encontramos con los siguientes: *daemon* (*demon/daemonium*), *spiritus*, *inimicus*, *hostis*, *Invidus*, *repertor malorum*, *diabolus* y *Sathan*. De ellos el más usado es *demon* que aparece en la vida ocho veces, viéndose acompañado de adjetivo en dos ocasiones, de las cuales en una el adjetivo es doble y está en superlativo (*proca-cissimus* y *sceleratissimus*) mientras que en la otra el adjetivo es «*seditionarius*». En orden de frecuencia decreciente a «*daemon*» le sigue «*spiritus*», con siete casos y, como es lógico por ser término polisémico⁵⁶, siempre⁵⁷ acompañado de uno de estos adjetivos o sustantivos en función adjetiva: *immundus*, *impurus*, *invisibilis*, *perversus*, *refuga*, y *desertor*⁵⁸. Por su parte *hostis* ocurre dos veces, siendo calificado una como *immundus* y otra definido como «*hostis generis humani*». *Inimicus* aparece únicamente una vez y ésta sin calificativo directo pero deduciéndose fácilmente del microcontexto inmediato (*antiqua sua arte*) que se refiere al demonio⁵⁹. E igual-

⁵⁵ El propósito de estas líneas dedicadas a los nombres del diablo en *Vita Emiliani* no es el de entrar en el estudio lingüístico de dichos nombres sino en el del uso que el autor hace de ellos en su obra.

⁵⁶ Lo decía ya de otro modo San Jerónimo cuando en sus *Comentarii in prophetas Minores* (In Abacuc, lib. 1, cap. 2) escribía: «*spiritus sanctus et cum additamento et solus saepe ponatur; spiritus autem perversus nusquam nisi cum additamento lectus sit*».

⁵⁷ Salvo una vez (*Vita Em.*, 22), pero en un microcontexto que deja claro que ese «*spiritus*» se refiere al «*daemon*» que acababa de mencionar.

⁵⁸ *Refuga* y *desertor*, sustantivos en función adjetiva, de uso en general incomparablemente menor que los adjetivos arriba señalados.

⁵⁹ Podría incluso en este uso de Braulio tener un reflejo intencionado de su valor clásico (enemigo personal frente a *hostis*, enemigo genérico, del país, etc.) pues lo encontramos referido al diablo en el contexto de la acusación que éste hace surgir contra el santo a propósito de su cohabitación con mujeres.



mente en una sola ocasión nos encontramos con *repertor malorum*, *Invidus* y *Sathan*, estos dos últimos sin calificativo o determinación alguna.

De lo expuesto se deduce que Braulio se preocupa por la «variatio», pues en una obra breve como ésta encontramos ocho sustantivos para aludir al diablo y nueve adjetivos o sustantivos en función adjetiva para completar el sintagma que lo designa. Pero Braulio no solo nos ofrece un número proporcionalmente elevado de sustantivos y de adjetivos en esa función. Es que además algunos de estos términos que componen el sintagma que denomina al diablo son verdaderamente infrecuentes y raros y por ello portadores de colorido: por ej., los términos «*seditionarius*» y «*sceleratissimus*» que califican al demonio brauliano del capítulo 24⁶⁰ o los de «*refuga*» y «*desertor*» que hacen lo propio con el demonio del capítulo 14⁶¹. A veces es el sintagma entero el que, como en los casos de «*inventor malorum*» o «*spiritus peruersus*», es de escaso uso en los tiempos anteriores a nuestro autor⁶². Y dentro de esa relativa abundancia de términos predominan largamente los de base bíblica y de la primera literatura cristiana. Es normal el predominio de *demon* y de *spiritus* más adjetivo o determinación, así como los de *hostis* e *inimicus* pues ambos son muy usados en la Biblia, del *Génesis* al *Apocalipsis*, mientras que, por el contrario, extraña que en toda la *Vita Emiliani* «*diabolus*» aparezca en una sola ocasión y ésta no precisamente para designar al diablo por antonomasia, es decir, al jefe de los demonios, sino a uno de sus satélites. La extrañeza viene de que *diabolus* es un término también muy usado en la *Vulgata* y el preferido por alguno de los principales escritores cristianos antiguos como Ambrosio y Jerónimo⁶³ o por otros quasi-coetáneos

⁶⁰ En los instrumentos lexicográficos que hemos podido manejar (los diccionarios de latín clásico, cristiano y medieval al uso, incluido el *Tb. L.L.* además del CD CLCLT-3 del Cetedoc, los cuales suponen un conjunto importante pero no el total de lo hoy disponible, desde luego) no hemos visto usado el vocablo *seditionarius* como apelativo del demonio ni como calificativo del término *daemon/daemonium*. Y del adjetivo *sceleratus* (en forma de positivo o superlativo) tan solo hemos observado en los antes citados instrumentos un caso: Epist. ad Hieronymum (exc. epist. Augustini).

⁶¹ El término «*refuga*» usado para calificar al diablo es ciertamente de uso muy escaso en los tiempos anteriores a Braulio, pero no del todo desconocido pues lo vemos, por ej., en Agustín (*De Civit. Dei*, lib. 20, c. 19); y el sintagma «*angeli refugae*» designando a los demonios lo encontramos en la traducción de las Homiliae in Numeros de Orígenes llevada a cabo por Rufino. Pero solamente en autores posteriores a Braulio, como es el caso de Ambrosius Autpertius (*Expositio in Apocalypsim*, lib. 9, c. 20), Rupertus Tuitensis (*De gloria et honore filii hominis super Matheum*, lib. 4, l. 1117) o Bernardo de Claraval (*Sermones in ascensione Domini*, Sermo 2, par. 6), advertimos, en los medios citados en nota anterior, el sintagma «*refuga spiritus*» para aquella designación. Por su parte, con el término «*desertores spiritus*» nombra a los demonios Tertuliano en su obra *De cultu feminarum*, lib. 1, c. 2, mientras que Agustín (*De Civit. Dei*, lib. 13, c. 24) hace lo mismo con el de «*desertores angeli*».

⁶² En los diccionarios e índices atrás citados solamente en Paulino de Aquileia (730-802) encontramos «*inventor malorum*» refiriéndose al diablo, pero en función de aposición al término *diabolus* que le precede. Y la expresión «*peruersus spiritus*» la vemos únicamente en el atrás citado pasaje de San Jerónimo (*Commentarii in Prophetas Minores*, In Abacuc, l. 1, c. 2) y en otro más de la misma obra (ib., l. 1, c. 2).

⁶³ Cfr. G.J.M. BARTELINK, «*Quelques observations sur les dénominations du diable et de démons chez Ambroise et Jérôme*», en *Eulogia* (Instrumenta Patristica, XXIV), MCMXCI, pp. 1-10.



de Braulio⁶⁴ y en general por los medievales⁶⁵. Parece claro, pues, que Braulio evita voluntaria y conscientemente este término, quizás por parecerle gastado y sin fuerza debido a su gran uso.

Otro rasgo que parece observarse es que el término *daemon /daemonium* se usa tan solo en el caso de milagros referidos a posesos alternando para aludir al demonio de éstos con el sintagma «spiritus inmundus/impurus», pero con predominio de *daemon*. Y dentro de los casos de posesión el referido a la casa del senador Honorio es primado por Braulio de varios modos: ya por la extensión, pero igualmente por un marcado despliegue de recursos retóricos⁶⁶ y también por la rareza de los términos utilizados para designar al demonio: *procacissimus*, *sceleratissimus* y *seditionarius*, son términos llenos de intensidad o por su rareza o por su forma intensiva de superlativo o por ambas cosas a la vez⁶⁷.

Por su parte los términos que designan al diablo en los casos de ataques personales al santo marcan asimismo un carácter más intenso pues en el caso del ataque físico al santo la designación del diablo se ve realzada por la rareza de los términos, atrás vistos, de refuga y *desertor* (*spiritus*) y la aparición del término de *Sathan* que, usado de forma indeclinable, se encuentra tan solo una vez en *Vita Em.* Y en general es de escaso uso por los hagiógrafos. A su vez el término *desertor*, ahora en plural, así como la denominación de «inventor malorum», en apóstrofe que el autor dirige al diablo, se aplican a éste en el caso de los ataques morales narrados por Braulio en *Vita Em.*, 30.

2. TEXTOS LATINOS

2.1. CAPÍTULO 24 DE LA *VITA EMILIANI* DE BRAULIO DE ZARAGOZA: DE DEMONE EXPULSO A DOMO HONORIS SENATORIS PARPALINENSIS (TEXTO SEGÚN LA EDICIÓN DE I. CAZZANIGA, YA CITADA)

Sceleratissimum seditionariumque, domus Honorii senatoris daemonem sustinebat, qui eousque monstruosissime domini illius incubabat ut foedissima quaedam turpissimaque quotidie inferebat, nec daemon** i<n>colam quispiam sustinere poterat; denique saepe dominus domus quum causa conbibii fuisset

⁶⁴ Para este tema en Gregorio de Tours, cfr. G.J.M. BARTELINK, «Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours», *Revue des Études Latines*, 48, 1970, pp. 411-432.

⁶⁵ Tal como se ve, por ejemplo, en la hagiografía medieval armoricana. Cfr. B. MERDRIGNAC, *Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VI^e au XV^e s.*, t. I. Alet, 1985, pp. 118-123.

⁶⁶ Como, por ejemplo, el de la anáfora y la aliteración en frases como: *sceleratissimum seditionariumque domus Honorii daemonem sustinebat...*; *dominus domus quum fuisset accubitatus; animalium ossa mortuorum; stercora inferebat spiritus impurus, vestimenta virorum, angustias spiritus, viri virtutibus, eici ac disturbari e suis se videns sedibus, teterrimo perrexit*, etc.

⁶⁷ *Procax*, *sceleratus*, *seditionarius* no aparecen en la *Biblia* referidos al diablo y a los demonios.

accubitatus, ferculis eius animalium ossa mortuorum et plerumpue stercora inferebat spiritus inpurus; saepe vero, nocturno tempore, datis hominibus in quiete, vestimenta virorum ac mulierum subtrahens, veluti quaedam velamina foedatis suspendebat e tectis. Anxius nihilominus, et quid ageret Honorius nescius, inter angustias spiritus relebat animun, fide certus de istius viri virtutibus, ac spe animatus, mittit ad eum arcesendum, dirigens subsidia vehiculorum. Veniunt nuntii, implorant ut accedat et qua ope posse daemonem pellat; tandem, fatigatus precibus, ad ostendam Dei nostri virtutem, pedibus suis, non vehiculo est profectus; at ubi Parpalines venit, (ibi enim res agebatur) invenit cuncta ut ei fuerant ordine narrata, sed et ipse aliqua perpetitur inibi seditiosa; indicit ieiunium, collegit ad se illic habitantium ordinem presbyterorum, tertia die, expleto voto indicti ieiunii, salem exorcidiat et aquam conmiscit more ecclesiastico ac domum ipsam aspergere coepit; tunc, ex intestino domus prorupit Invidus, et eici ac disturbari e suis se videns sedibus, lapidum contra eum vertit ictus, sed, munitus ille inexpugnabili clipeo, permansit tutus; postremo, in fugam versus flammisque evomens, cum odore teterrimo perrexit ad heremum, ac sic incolae domus illius gavisus sunt eius oratione se fuisse salvatos.

2.2. CAPÍTULO 14 DE LA *VITA EMILIANI*: UBI DIABOLUS HUMANA SPECIE CUM EODEM LUCTATUS EST (TEXTO SEGÚN LA CITADA EDICIÓN)

Accidit quadam die ut palaestritae regis aeterni occurreret in via hostis generis humani talibusque eum verbis affatur: «Si vis ut quid uterque possit experiamur viribus, certamen adgrediamur». Necdum haec dicendo compleverat et eum visibili corporalique adtrectatione adierat, diuque paene nutantem vexabat: at ille mox ut Christum precibus efflagitavit, trepidum gressum opitulatione divina confirmavit et illico refugam desertoremque spiritum liquefactum in auras vertit. Si cui hoc fortase videtur incredibile invisibilem nimirum spiritum esse adtrectabilem, salvo mistico intellectu, aperiat quomodo Iacob divinae paginae narrent cum angelo quamvis bono fuisse luctatum. Ego tamen hoc dixerim: minori audacia Satan temptasse servum quam dominum, [Aemilianum quam Christum], hominen quam Deum, creaturam quam Creatorem.

2.3. VALERIO DEL BIERZO: *ITEM REPLICATIO SERMONUM A PRIMA CONVERSIONE*, CAP. 5 (TEXTO SEGÚN LA EDICIÓN, YA CITADA, DE C. M. AHERNE)

Post multas crebas et intolerabiles in eodem loco antiqui hostis impugnationes majore me conatus est visibiliter perturbare terroris pavore. Nam quodam die hymnis ante luce explicitis matutinis, dum ex adverso ejusdem basilicae voluissem pro necessaria causa egredi per posticulum in deserto, repperi in ipso osteo stantem diabolum, velut enormem teterrimum gigantem procerrimae staturae eminentem usque ad nubes. Cumque immenso pavore perterritus intus obsisterem obstupefactus, et ille extrinsecus egressionis aditum obstrueret coepi intra me cogitans dicere: Si



retrursus abiero, ipse inimicus fiducialiter invalescet eo quod eum pavidans fugeam. Hinc vero ope Domini sumens audaciam, dixi ad eum: Scio quia Satanus es. Et signans frontem meam: «Ecce, inquit, crucem Domini mei Jesu Christi, qui est virtus et victoria mea». Nunc videbitur si ego fugio, si tu. Et sic progrediens exclamavi: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et perveniens ad locum ubi stabat, ille vero retrahendo et deficiendo humiliatus usque ad terra liquefactusque evanuit. Cumque me per hoc, juvante Domino, non valisset per alia me illusionis phantasmatae mutavit irretire.

2.4. CAP. 39 DE LOS *VERBA SENIORUM* (ADHORTATIONES SANCTORUM PATRUM). TEXTO SEGÚN EDICIÓN DE H. ROSWEYDE, ANTWERPEN, 1628² (MIGNE, *P.L.*, 73, COLS. 885-886)

Dicebat quidam de Thebaeis senibus, quod filius esset sacerdotis idolorum; et cum parvulus sederet in templo, vidisset patrem suum frequenter ingredi, et sacrificia offerre idolo; et quia semel post ipsum occulte intraverit, et viderit Satanam sedentem, et omnem militiam ejus astantem ei: et ecce unus de principibus ejus veniens adoravit eum. Cui diabolus dixit: Unde venis tu? Et ille respondit: In illa provincia eram, et suscitavi illic bella et perturbationes plurimas, effusiones sanguinis faciens, et veni nuntiare tibi. Et diabolus interrogavit eum: In quanto tempore hoc fecisti? Et ille respondit: In triginta diebus. Et diabolus jussit eum flagellari, dicendo: Tanto tempore hoc fecisti? Et ecce alius veniens adoravit eum. Et ipsi dixit: Unde venis tu? Et respondit daemon: In mari eram, et suscitavi commotiones, et demersi naves, et multos homines occidens, veni nuntiare tibi. Et dixit diabolus: Quanto tempore hoc fecisti? Et ille respondit: Sunt dies viginti. Et hunc similiter jussit flagellari, dicens: Quare in tantis diebus hoc solum fecisti? Et tertius veniens adorabat eum. Dixit autem et huic: Et tu unde venis? Et respondit: In illa civitate fui; et dum ibi fierent nuptiae, excitavi lites, et multas effusiones sanguinis feci; insuper et ipsum sponsum occidi, et veni nuntiare tibi. Et dixit ei: In quantis diebus hoc fecisti? Et respondit: Decem. Jussit autem, tanquam moras fecerit, et hunc flagellari. Venit autem alius adorare eum, et dixit ei: Unde venis? Et respondit ei: In eremo eram; ecce quadraginta anni sunt, quod impugno monachum quemdam; et vix nocte ista praevalui, ut facerem eum fornicari. Quod diabolus audiens surrexit, et osculatus est eum: et tollens coronam quam ipse habebat, posuit in capite illius, et fecit eum sibi in una sede considerare, dicens: Magnam rem fortiter gessisti. Hoc ego cum audissem, et vidissem, dixi intra meipsum: Valde magnus est ordo monachorum.

3. LÁMINAS

La figura de San Millán representa un santo muy privilegiado en la literatura, el arte y la historia. En la literatura contó con escritores de los más sobresalientes de su época respectiva: Braulio de Zaragoza y Gonzalo de Berceo. Y no son los únicos. En la historia son numerosísimas las obras que, desde hace mucho tiempo,



versan sobre este santo. Y también en el arte ha sido motivo de obras significativas, en distintos campos. Una de ellas fue la famosa arqueta-relicario o Arca de San Millán, adornada con joyas, metales y placas de marfil. El conjunto de éstas era inicialmente de veintidós, de las que, por diversas vicisitudes históricas, nos quedan en la actualidad tan solo dieciséis. La serie realizada en el 1065, relataba iconográficamente y con un programa definido la vida de San Millán según la ofrecía Braulio de Zaragoza. Y el título que la tradición manuscrita había fijado para cada capítulo de la vita brauliana, siendo utilizado como inscripción, sirvió para señalar el contenido de cada escena. De ellas ofrecemos la reproducción de dos tablillas, las cuales se refieren a los episodios tratados en el estudio: la núm. 1 representa la expulsión del demonio de la casa del senador Honorio; la núm. 2 contiene una doble representación: en la parte inferior se nos ofrece el episodio de la lucha corporal entre San Millán y el diablo mientras que en la parte superior se recoge la acusación que el demonio hace al santo por cohabitar con mujeres⁶⁸.

⁶⁸ Suponiendo estas tablillas de marfil una obra tan interesante, no es de extrañar que hayan dado lugar a un vasto conjunto de estudios. Bástenos recordar aquí solamente unos pocos: J. PEÑA, O.A.R., *Los marfiles de San Millán de la Cogolla*, Logroño, 1978. J. A. HARRIS, *The Arca of San Millán de la Cogolla and its ivories*, tesis doctoral, Pittsburg, 1989 (M.I., Ann Arbor); ead., «Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogolla», *Bol. Mus. Arqueol. Nac.* (Madrid), IX, 1991, pp. 69-85; M.A. DE LAS HERAS, «La literatura emilianense y el arte medieval riojano», en *Lecturas de Historia del Arte, Ephialte*, II, 1990, pp. 222-226.





△ Lámina 1.



△ Lámina 2.



ANGÉOLOGIE ET DÉMONOLOGIE À BYZANCE: FORMULATIONS THÉOLOGIQUES ET REPRÉSENTATIONS POPULAIRES

Astérios Argyriou
Universidad Marc Bloch de Estrasburgo

RESUMEN

Fondé sur une documentation textuelle et iconographique particulièrement riche, ce travail se borne essentiellement à la présentation de certains textes fondamentaux de la littérature byzantine peu ou mal connus. La littérature ascétique des quatre premiers siècles constitue la base sur laquelle seront construites aussi bien les représentations populaires que les formulations théologiques en matière de démonologie et d'angéologie. Pour la démonologie notre étude s'est fortement appuyée sur la *Vie de Saint Antoine*, et a fait appel au texte théologique fondamental de Jean Damascène, à un texte de Michel Psellos et à des écrits plus tardifs. De même, nous avons exploité les recherches de Ph. Koukoulès sur les croyances populaires et celles de Th. Provatakis sur les représentations iconographiques. Pour l'angéologie notre intérêt a porté aussi sur l'hymnographie et le texte de la Divine Liturgie.

PALABRAS CLAVE: Littérature Byzantine, anges, démons, *Vie de Saint Antoine*.

ABSTRACT

Based on a particularly rich textual and iconographical documentation, the present work consists essentially in the presentation of certain fundamental Byzantine literature texts that are little or ill-known. The ascetic literature of the first four centuries is the basis on which both the popular representations and the theological formulations are built in the domain of angelology and demonology. For the demonology, our study is mainly based on the *Life of saint Anthony*, and we refer to the fundamental theological text by John Damascus, a text by Michael Psellos and late Byzantine and post Byzantine texts, while we used Ph. Koukoules' and Th. Provatakis' research work. For the study of angelology, our interest has mainly been directed towards the hymnography and the text of the Holy Liturgy.

KEY WORDS: Byzantine literature, angels, demons, *Vie de Saint Antoine*.

NOTE PRÉLIMINAIRE

La formulation de mon sujet montre à l'évidence que je me suis engagé dans une entreprise aussi vaste qu'ambitieuse. Vouloir exposer les formulations théologiques et les représentations populaires de l'angéologie et de la démonologie à



Byzance s'avère, en effet, une tâche difficile à accomplir dans le cadre d'une communication au temps limité. Je dois avouer, par ailleurs, que je ne suis nullement un spécialiste en la matière, même si mes travaux ont très souvent porté sur l'image de l'Antichrist dans son combat contre l'Église orthodoxe, mes recherches étant orientées tout particulièrement vers les textes eschatologiques, les commentaires du *Livre de l'Apocalypse* et la littérature anti-islamique et anti-latine aux époques byzantine et post-byzantine.

Pour me faciliter la tâche, mais aussi pour des raisons d'ordre méthodologique, il me faut rappeler d'emblée que l'angéologie et la démonologie byzantines ne présentent pas de différences essentielles comparées à la doctrine et la piété de la chrétienté occidentale. Dans les deux cas, les formulations théologiques aussi bien que les représentations populaires plongent leurs racines et trouvent leur fondement, d'une part dans la Bible et d'autre part dans la pensée et les croyances populaires des sociétés païennes au milieu desquelles le christianisme est né et s'est développé. En outre, c'est la littérature chrétienne des quatre premiers siècles, où est consigné l'essentiel de la doctrine angéologique et démonologique, qui constitue l'héritage commun et la référence première, après la Bible, pour les deux chrétientés. Ce sont, par exemple, les récits ascétiques et les apophtegmes des moines du désert égyptien et proche-oriental qui léguèrent à la postérité chrétienne toutes les représentations du démon. De même, les règles ascétiques et les écrits d'un Macaire d'Égypte, d'un Basile de Césarée, d'un Évagre le Pontique, et d'un pseudo-Denys, ou bien les œuvres des premiers apologètes chrétiens, nous permettent d'avoir un aperçu presque complet de la doctrine angéologique et démonologique chrétienne¹.

Les différences, si elles existent réellement, apparaîtront plus tard, lorsque, par exemple, l'Église catholique élaborera, sous l'impulsion de ses divers ordres monastiques, sa morale chrétienne et son piétisme propres, ou bien lorsque, avec saint Thomas d'Aquin notamment, elle érigera son édifice de théologie scolastique, alors que l'Orient chrétien connaîtra, en matière de morale aussi bien que de théologie, l'influence de la pneumatologie palamiste. Mais à cette époque tardive également, les frontières séparant les deux chrétientés ne sont pas aussi étanches que l'on a souvent voulu le croire: le thomisme exerça une grande influence sur la pensée théologique byzantine à partir du xv^e siècle; la représentation iconographique du diable sera enrichie à cette même époque sous l'influence des représentations populaires occidentales, tandis que les visages angéliques des icônes orthodoxes cèderont souvent leur austérité et leur luminosité aux visages plus humains de l'art de la Renaissance. Un autre exemple me paraît fort caractéristique, et je m'avance ici dans un domaine qui m'est plus familier: à la naissance du Protestantisme apparaît et se développe en Occident l'image du Pape-instrument ou incarnation de l'Anti-

¹ Pour s'en convaincre, il suffirait de parcourir les articles «Anges» et «Démons» dans divers Dictionnaires, par exemple, le *Dictionnaire de Théologie Catholique* et le *Dictionnaire de Spiritualité* ou encore des ouvrages généraux sur l'angéologie et la démonologie.

christ; à la même époque ou presque, nous rencontrons cette même image dans la littérature eschatologique et polémique grecque. Les orthodoxes ont-ils emprunté l'image du Pape-Antichrist à la littérature anti-latine protestante ou bien celle-ci avait-elle été inspirée aux protestants par l'image de Mahomet-instrument ou incarnation de l'Antichrist, image présente dans la littérature orthodoxe dès l'apparition de l'Islam et ses conquêtes foudroyantes?

Quoi qu'il en soit de ces diverses questions, mon exposé aura pour tâche de signaler quelques pistes, d'indiquer quelques orientations ou tendances de la pensée théologique et des représentations populaires à Byzance. D'autre part, préférence sera donnée à la citation de textes tirés de la littérature byzantine, car il s'agit généralement de documents méconnus ou peu utilisés en Occident. Mon approche de la question et des textes est personnelle; elle est due à ma longue fréquentation de la littérature et de l'art byzantins ainsi qu'à ma familiarité avec la culture orthodoxe. La présentation d'une vue d'ensemble synthétique ne saurait se faire dans le cadre d'une simple communication, sans compter que ma compétence dans le domaine se révèle insuffisante.

LA DÉMONOLOGIE

L'expérience des anachorètes, qui du désert égyptien se répandirent sur l'ensemble de l'Orient chrétien pour passer aussitôt en Occident et dans la région de Constantinople, fut le laboratoire où était élaborée la doctrine de «la vie vertueuse des amis de Dieu». La lutte des ascètes contre les faiblesses humaines légua à la postérité chrétienne l'édifice presque achevé de la démonologie chrétienne, construit avec des matériaux empruntés certes à la Bible mais aussi à la pensée, aux mythologies et aux croyances des sociétés de l'Orient païen². Les récits de Rufin³, de Palladius⁴, de Jean Moschos⁵, etc., nous fournissent des anecdotes savoureuses et

² Pour la naissance du monachisme chrétien et l'étude de cette première période, on pourrait consulter: FESTUGIÈRE, A.J.: *Les moines d'Orient 1: culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961; GUILLAUMONT, A.: *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1979 (Spiritualité Orientale, 30); CHITTY, D.J.: *Et le désert devint une cité... Introduction à l'étude du monachisme égyptien et paléstinien dans l'Empire chrétien* (trad. de l'anglais), Abbaye de Bellefontaine, 1980 (Spiritualité Orientale, 31); BESSE, J.M.: *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine (451)*, Paris-Poitiers, 1900; REGNAULT, L.: *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990; CHRISTOU, Pan.: *Ἑλληνική Πατρολογία (Patristique grecque)*, t. III, Thessalonique 1987, pp. 115-268.

³ RUFINUS, T.: *Historia monachorum in Aegypto*, dans PL (*Patrologia Latina*), t. 21, cc. 387-462; texte original grec édité par A.J. Festugière dans *Subsidia Hagiographica*, núm. 53, Bruxelles, 1971; trad. française par le même auteur dans *Les moines d'Orient*, t. IV/1, Paris, 1964.

⁴ PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, dans PL, t. 74, cc. 249-382 et 1.085-1.218; version grecque dans PG (*Patrologia Graeca*), t. cc. 997-1262; trad. française par les Carmélites de Mazille, Paris, 1981 (DDB, Les Pères dans la foi, 11).

⁵ Dans PG, t. 87,3, cc. 2.851-3.116; éd. critique et trad. française par M.-J. Rouët de Journal, *Jean Moschos, Les Prés spirituels*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1946 (Sources Chrétiennes, 12).



d'une grande profondeur derrière leur apparente simplicité. Cependant, c'est le récit intitulé *Vie et conduite de notre père saint Antoine*, rédigé par saint Athanase, évêque d'Alexandrie, qui deviendra le texte classique du genre⁶. Traduite de très bonne heure en latin également, la *Vie de saint Antoine* servira de modèle à toute la littérature ascétique et hagiographique orientale; elle livre l'essentiel de l'idée que le grand anachorète se faisait des démons et du combat contre leurs machinations. Nous pouvons y relever trois points essentiels: la nature des démons, les ruses employées pour détourner l'homme de l'amour de Dieu, la victoire finale et décisive du Christ et de ses amis sur Satan. Aux moines réunis autour de lui, Antoine dit:

Nous avons des ennemis terribles et pleins de ressources et c'est contre eux qu'est notre lutte... Nombreuse est leur troupe dans l'air qui nous entoure, ils ne sont pas loin de nous. Il y a entre eux de grandes différences. De leur nature et de leur distinction, on ferait un long discours. Un tel traité appartient à de plus grands que nous. Ce qui nous est nécessaire et indispensable maintenant, c'est seulement de connaître leurs fourberies contre nous (p. 40). Nous savons d'abord que les démons n'ont pas été créés démons. Dieu n'a rien fait de mauvais. Eux aussi furent créés bons mais, déçus de la sagesse céleste, précipités sur la terre, ils égarent les gentils par les fictions. Ils nous portent envie à nous, les chrétiens, et remuent tout pour nous fermer l'accès du ciel, pour que nous ne montions pas là d'où ils sont déçus. C'est pourquoi il faut beaucoup de prières et d'ascèse pour pouvoir, par le charisme du discernement des esprits, connaître ce qui les concerne, lesquels d'entre eux sont moins méchants, lesquels plus méchants, la spécialité de chacun, comment chacun est terrassé et rejeté. Nombreuses sont, en effet, leurs fourberies et leurs manœuvres insidieuses... (pp. 40-41).

Les démons, s'ils voient des chrétiens, quels qu'ils soient, mais surtout des moines, travailler et progresser, d'abord ils les attaquent et les tentent, tendant des pièges sur leur route. Leurs pièges sont de mauvaises pensées... Déjoués, ils ne cessent pas, ils reviennent aussitôt avec fourberie et ruse. Ne pouvant égarer le cœur par le plaisir manifeste et impur, ils attaquent autrement, forment des fictions, tâchent d'effrayer, se métamorphosent et prennent des traits de femmes, de bêtes, de serpents, de grands corps, de troupes de soldats... Ils affectent de se montrer si grands qu'ils atteignent le toit, et immenses en largeur, afin de pouvoir subordonner par ces apparitions monstrueuses ceux qu'ils n'ont pu tromper par les pensées... Il ne faut pas craindre non plus ces fictions: elles ne sont rien et disparaissent vite, si l'on se munit de foi et du signe de la croix... (p. 41). Ils sont rusés et prêts à tout changement et à toute métamorphose... Ils feignent de prophétiser et de prédire les choses futures... Souvent ils font semblant de psalmodier, sans se montrer, et ils rappellent des paroles de l'Écriture. Lorsque nous lisons, aussitôt, comme un écho,

⁶ Texte grec dans PG, t. 26, cc. 837-976; éd. critique et trad. française par G.J.M. Barteling dans *Sources Chrétiennes*, 400, Paris, 1994; autre trad. française par Benoît Lavaud, *Vie et conduite de notre Père saint Antoine*, Abbaye de Bellefontaine, 1979 (Spiritualité Orientale, 28); c'est la traduction utilisée ici. Voir aussi la traduction espagnole par A. Ballano, *Vida de san Antonio, padre de los monjes*, Zamora, 1975 (Espiritualidad monástica, Fuentes y Estudios, 1).

ils répètent ce que nous lisons. Quand nous dormons, ils nous réveillent pour la prière... Voici qu'ils se transforment en l'apparence de moines, ils feignent de parler comme des hommes pieux pour nous tromper... (pp. 43-44). Ils font et disent tout et se livrent à de tumultueuses manifestations, à des simulations et des agitations pour tromper les simples. Ils font des bruits, rient follement et sifflent... (p. 44). Ils peuvent entrer portes closes, ils se trouvent partout dans l'air, eux et leur chef, le diable... Aucun lieu ne les empêche de nous tendre des embûches... Ils jouent comme sur la scène, changeant de formes, effraient les enfants par leurs apparitions en masse et sous divers masques... (pp. 45-46).

Si saint Antoine raconte tout cela aux moines, ce n'est pas pour les effrayer mais pour leur donner courage, car pour lui:

...le Seigneur étant venu, l'ennemi est tombé et ses pouvoirs se sont affaiblis. Aussi, ne pouvant rien, ils sont comme un tyran qui, même déchu, ne reste pas tranquille mais se vante en paroles. Si chacun de vous, dit-il, réfléchit à cela, il pourra mépriser les démons (p. 45). Lui qui dit et se fait fort de si belles et grandes choses, comme le dragon, il a été pris à l'hameçon par le Sauveur; comme une bête de somme, on lui a mis l'anneau aux naseaux. Il a été lié comme un fugitif, il est enchaîné par un cercle aux narines et ses lèvres ont été percées par un anneau. Il a été lié par le Sauveur comme un passereau, pour que nous nous moquions de lui. Lui et les démons avant lui ont été réduits comme des scorpions et des serpents à être foulés aux pieds par nous, les chrétiens (p. 43)⁷.

Et à saint Antoine de raconter, entre autres, ces deux anecdotes d'une simplicité déconcertante mais qui expriment sa foi inébranlable en la victoire finale des chrétiens sur les démons:

Une fois, un démon très élevé m'apparut et osa me dire: «Je suis la puissance de Dieu, je suis la Providence. Que veux-tu que je t'accorde?» Alors moi je soufflai plus fort contre lui; ayant nommé le Christ, je me mis à le frapper et il me sembla l'avoir frappé en effet. Aussitôt ce si grand [démon] avec tous ses démons disparut au nom du Christ (p. 55).

Et cette dernière confidence pleine de foi et d'espérance:

Une fois quelqu'un frappa à la porte de mon monastère, je sortis et vis paraître quelqu'un de grand et haut. Je lui demandai:

– Qui es-tu?

– Je suis Satan.

– Pourquoi es-tu ici?

– Pourquoi m'accusent-ils en vain, les moines et les chrétiens, tous? Pourquoi m'exècrent-ils à toute heure?

⁷ Il est à noter que toutes ces images, et bien d'autres encore, employées par saint Antoine, nous les trouvons dans toute l'hagiographie et toute l'iconographie byzantines.

- Pourquoi les molestes-tu?
- Ce n'est pas moi qui les tourmente, mais ils se troublent eux-mêmes. Je suis faible. N'ont-ils pas lu: «L'ennemi est anéanti...» (Ps. 9,7). Je n'ai plus de liens, plus de traits, plus de ville. Partout maintenant il y a des chrétiens et, pour comble, le désert est rempli de moines. Qu'ils se gardent eux-mêmes et qu'ils ne me maudissent pas sans raison.

Alors j'admirai la grâce du Seigneur. Et je dis au diable:

- Tu es toujours menteur, tu ne dis jamais la vérité, et pourtant, sans le vouloir, tu viens de dire la vérité. Le Christ en venant t'a rendu faible, terrassé, désarmé (pp. 55-56).

Il importait de nous attarder sur la *Vie de saint Antoine*. L'expérience ascétique de ce grand anachorète, ses luttes contre les démons tout autant que sa doctrine et ses représentations du diable, allaient s'imposer comme l'exemple à suivre à tous les moines à travers les siècles, même dans les milieux monastiques byzantins les plus lettrés ou les plus mystiques. De même, le récit rédigé par Athanase d'Alexandrie servira de modèle à toute la littérature ascétique et hagiographique byzantine. D'un autre côté, étant donné l'influence exercée par le monachisme sur la pratique religieuse, la piété et le comportement des fidèles orthodoxes, ces représentations des démons ont traversé les siècles et restent vivantes encore aujourd'hui.

À l'époque de saint Antoine, deux courants de pensée ascétique semblent prendre corps et se développer. L'un est représenté par les ascètes du désert (Antoine, Pacôme, Macaire d'Égypte) et s'appuie sur une anthropologie biblique et sémitique. Par exemple, dans les *Homélies spirituelles* attribuées à Macaire d'Égypte⁸, l'homme est conçu comme un tout: corps, âme, esprit. Il sera sauvé ou damné dans son intégralité. Le cœur est le centre de l'homme; par l'ascèse et la prière l'homme doit faire de son cœur la demeure de Dieu; sinon, c'est le diable qui s'y établira. On trouve la doctrine macarienne dans les écrits ascétiques de saint Basile également; elle sera reprise par Diadoque de Photicée et par tous les grands moines de l'Orient: Isaac le Syrien, Grégoire le Sinaïte, etc.; elle sera, à la fin du XVIII^e siècle, au centre du mouvement philocalique⁹.

Évagre le Pontique, de son côté, édifiera, dans ses *Chapitres gnostiques*¹⁰, une théorie ascétique et mystique très intellectualiste, centrée sur la doctrine stoï-

⁸ Voir DESPREZ, V.: *Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles 1. Homélies propres à la collection III*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980 (Sources Chrétiennes, 275).

⁹ La *Philocalie des Pères néptiques* est un recueil de textes de spiritualité confectionné par NICODÈME L'HAGIORITE (1749-1809) et MACAIRE NOTARAS (1731-1805), ex-métropolitain de Corinthe, et édité à Venise en 1782; elle fut à l'origine d'un grand mouvement de renouveau spirituel et hésychaste dans le monde orthodoxe grec et slave. Une traduction française en 11 fascicules fut réalisée sous la direction de B. Bobrinskoy et éditée par l'Abbaye de Bellefontaine entre 1979 et 1991. Voir aussi GOUILLARD, J.: *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, Cahiers du Sud, 1953; DESEILLE, Placide: *Introduction à la Philocalie*, Saint-Laurent-en-Royans, Monastère de St-Antoine-le-Grand, 1995.

¹⁰ Voir les *Opera* d'Évagre dans PG, t. 40, cc. 1.213-1.284 et t. 79, cc. 1.139-1.245 (ces derniers attribués à Nil). Voir aussi *Évagre le Pontique, Œuvres spirituelles 1*, Paris, Les Éditions du



cienne des vertus et de l'impassibilité. Influencé par le néo-platonisme à travers Origène, il pense que la vraie nature de l'esprit est de s'attacher à Dieu; toute chose qui le détache de Dieu, le monde, notre corps, vient du mal et doit être combattue. La prière doit devenir pure, une prière d'intellect (νοερά προσευχή), purifiée de toute contingence. Évagre opère ainsi une séparation nette entre la matière, source de péché, et l'esprit. C'est lui aussi qui établit la liste des huit péchés capitaux à chacun desquels est attaché un démon. Les huit péchés deviendront par la suite sept et correspondront aux sept grandes vertus chrétiennes. La pensée d'Évagre sera reprise et développée par d'autres théologiens, comme pseudo-Denys l'Aréopagite, Jean Climaque, les théologiens hésychastes.

Au VIII^e siècle, dans son *Exposé précis de la foi orthodoxe*¹¹, Jean Damascène (m. 749) commence son exposé sur la création par celui de la création des anges que nous verrons le moment venu; à la fin de ce chapitre, une page est consacrée à la foi chrétienne relative aux démons:

L'ange, écrit-il, que Dieu avait placé à la tête des puissances angéliques fixées à la périphérie de la terre et chargées de sa protection, n'avait pas été créé mauvais par nature; au contraire, n'ayant reçu du Créateur même aucune trace de mal, il avait été créé bon et pour accomplir le bien. Cependant, n'ayant pas su garder l'illumination et la dignité dont le Créateur l'avait gratifié, il dévia, par sa propre volonté, de son état naturel vers un état contre-nature: il a voulu se révolter contre Dieu, son Créateur, et fut le premier à glisser du bien vers le mal. Car le mal n'est autre chose que la privation du bien. Le bien est la lumière intelligible, de même que le mal est l'obscurité intelligible. Créé donc par Dieu lumineux et bon, c'est par sa propre volonté qu'il devint obscurité et entraîna à sa chute une foule innombrable d'anges qui étaient sous ses ordres. Alors qu'ils avaient été dotés de la même nature que les autres anges, ceux qui ont chuté sont devenus mauvais et leur disposition vers le bien tourna vers le mal.

Ils [les démons] n'ont de pouvoir sur personne, sauf si Dieu le leur accorde par économie, comme ce fut le cas pour Job ou pour les porcs du récit évangélique. Ainsi donc, avec le consentement de Dieu, les démons peuvent agir, se métamorphoser, prendre la forme apparente qu'ils désirent.

Les choses futures ne sont connues ni des anges ni des démons, mais les uns comme les autres peuvent prédire des choses à venir; les anges prédisent ce que Dieu leur révèle et leur ordonne de prédire, et leurs prédictions sont véridiques; les démons peuvent prédire, tantôt les choses qu'ils voient de loin, tantôt par déduction, et ce

Cerf, (Sources Chrétiennes, 275); *Évagre le Pontique, Discours ascétiques*, Paris, Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes, 460); GUILLAUMONT, A.: *Les «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962 (Patristica Sorbonensis, 5); IDEM, «Un philosophe du désert: Évagre le Pontique», dans *Revue d'Histoire des Religions*, 181 (1972), pp. 29-56.

¹¹ *L'Exposé précis...* est la troisième et dernière partie du traité monumental de JEAN DAMASCÈNE Πηγὴ γνώσεως (*Source de connaissance*). Voir le texte grec dans PG, t. 94, cc. 525-676: *Chapitres philosophiques*, cc. 678-780: *Sur les hérésies*, cc. 789-1228: *Exposé précis de la foi orthodoxe*, le texte sur les démons, cc. 873-877.



qu'ils prédisent est le plus souvent mensonger; il ne faut donc pas croire à leurs prédictions, même s'il leur arrive parfois de dire la vérité. Ils connaissent aussi les Saintes Écritures.

Les démons sont les inventeurs de tous les maux et de toutes les passions. Ils ont reçu l'autorisation de tenter l'homme mais pas celle de le forcer. Il appartient à l'homme de céder ou non à la tentation. C'est pourquoi l'Enfer éternel fut préparé pour le diable aussi bien que pour les hommes qui l'auront suivi.

Il faut encore savoir que la chute est pour les démons ce que la mort est pour l'homme: ils ne peuvent plus se repentir après leur chute, de même que l'homme ne peut se repentir après la mort.

Ainsi qu'on le voit, le docteur damascène ne s'attarde pas beaucoup sur le diable. Ses propos seront cependant repris par les autres théologiens tout au long des siècles. Ainsi par exemple, à la fin du XVIII^e siècle, Eugénios Voulgaris (1716-1806), le théologien orthodoxe le plus éminent de l'époque ottomane, dans son *Theologicon*¹² —l'ouvrage grec de théologie dogmatique le plus important après celui de Jean Damascène—, consacre treize pages à l'étude du diable. Mais l'essentiel de son exposé dogmatique en la matière repose sur le docteur damascène qu'il cite en entier. Pour le reste, sa démonstration consiste à citer la Bible ou bien à répondre à des questions connues surtout par la théologie scolastique, se référant, par ailleurs, assez souvent à saint Thomas d'Aquin.

Plus intéressant me paraît l'exemple de Macaire Chrysoképhalos (env.1300-1382), métropolite de Philadelphie (1336-1382) et prédicateur talentueux du XIV^e siècle. Dans son *Éloge des archanges Michel et Gabriel*¹³, Macaire consacre deux pages à Satan. Pour ce qui concerne l'aspect doctrinal de la question, il reprend lui aussi les propos du Damascène, même s'il le fait de manière plus rhétorique. Mais en grand prédicateur qu'il est et suivant le dessein de son discours, il met l'accent sur l'aspect terrifiant du Diable et de son combat contre les chrétiens:

Tombé du ciel par sa propre perversité, écrit-il, le diable est devenu l'inventeur et le maître de toute méchanceté et de toute impiété. C'est pourquoi il est l'obscurité, et il est appelé le prince des ténèbres. Mais il n'a de pouvoir que sur ceux qui s'éloignent de la doctrine chrétienne et que les divins docteurs appellent fils de la désobéissance... Le diable est en vérité une bête terrifiante, très méchante, impudente et scélérate. Ses collaborateurs sont non seulement les rusés démons, mais aussi les hommes méchants et impies [les Turcs?]. Il les exploite dans sa guerre contre nous comme des dents empoisonnées, des ongles détremés dans le sang, comme des armes d'injustice. Voulant exprimer la fureur du diable à notre égard et sa guerre inlassable contre nous, les divins docteurs ont utilisé, pour le représenter, toutes les images que le monde des animaux leur offrait; ainsi l'ont-ils appelé ser-

¹² Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, *Θεολογικὸν ἢ περὶ θεολογίας*, Venise 1782; nouvelle édition, Thessalonique 1987, édition utilisée ici.

¹³ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφάλου, *Λόγοι πανηγυρικοὶ ΙΔ'*, Vienne 1793; nouvelle édition, Thessalonique, 1989; l'*Éloge* aux pages 127-159 de cette nouvelle édition.

pent perfide, dragon des profondeurs de la mer, chien enragé, loup voleur, lion mugissant, licorne furieuse, porc sauvage, sanglier dévastateur, léopard misanthrope, aspic, basilic, crapeau, scorpion, etc. Par ailleurs, Dieu lui-même dans la Bible l'appelle Léviathan, prince de ce monde, maître des monstres de la mer, et il le décrit devant Job avec les images les plus terrifiantes (p. 132).

Et à Macaire de citer presque dans leur entier les chapitres 40 et 41 du *Livre de Job*, pour conclure: «Contre un tel malheur, contre cet ennemi sauvage, contre un tel adversaire inlassable, pour nous protéger, Dieu envoya ces deux puissants gardiens, nos protecteurs, les archanges Michel et Gabriel» (pp. 132-133).

Mais revenons à saint Antoine. Les éléments démonologiques que nous trouvons dans sa *Vie* sont présents dans toute la production littéraire et artistique des Byzantins aussi bien que dans leur vie religieuse et liturgique. La Divine Liturgie et certains autres offices liturgiques, les hymnes des fêtes dominicales et ceux des fêtes des saints chantent et proclament la victoire du Christ et de ses saints sur les passions, sur Satan et sur la mort, une œuvre de rédemption déjà accomplie dans sa perspective eschatologique. Dans d'autres offices et dans grand nombre de prières spéciales, qui visent à aider la communauté ecclésiale à lutter contre les démons, à les éloigner ou à les exorciser, l'accent est mis sur la présence de Satan dans le monde et sur son œuvre de tentateur, ennemi de Dieu et des chrétiens. Je pense aux hymnes et aux prières de certains sacrements comme celui du baptême, aux prières de la bénédiction des eaux, des objets ou des lieux du culte, d'un lieu d'habitation ou de travail, aux prières sur des personnes atteintes de maux graves ou inexplicables, aux prières d'exorcisme ou à celles faites pour purifier des objets, des lieux ou des personnes souillés. L'étude de tous ces textes liturgiques¹⁴ nous mettrait devant une abondance extraordinaire de renseignements de toute sorte et une gamme particulièrement variée d'attitudes et de comportements face aux démons et à leurs actions maléfiques. On découvrira la même richesse dans les récits hagiographiques, dans les ouvrages de spiritualité, dans les canons de divers conciles et dans la littérature homilétique, notamment la littérature populaire. Il y a un demi-siècle, dans sa monumentale étude *Vie et civilisation des Byzantins*, le professeur Phédon Koukoulès¹⁵, de l'Université d'Athènes, avait consigné un nombre impressionnant d'éléments sur les superstitions des Byzantins, sur les croyances populaires et sur diverses coutumes ayant trait à la présence du diable et aux moyens employés pour déjouer ses machinations. Ces éléments, Ph. Koukoulès était allé les chercher justement dans la littérature religieuse que nous venons d'évoquer. Mais son étude était faite dans une perspective ethnographique plutôt que théologique.

¹⁴ On peut lire tous ces textes dans le livre liturgique appelé *Μέγα Εὐχολόγιον* (*Grand Euchologe*) en usage dans toutes les Églises orthodoxes, traduit dans presque toutes les langues; il existe aussi un *Μικρὸν Εὐχολόγιον* (*Petit Euchologe*).

¹⁵ Koukoulès, Φ.: «*Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς*», Athènes, Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1948-1952, 6 volumes.



Cependant, au XI^e siècle déjà, Michel Psellos avait rédigé un important *Dialogue sur les œuvres des démons*¹⁶. Dans cet écrit du philosophe et homme d'État byzantin, on peut trouver pratiquement tous les éléments dont se compose la démonologie de saint Antoine et des Pères du désert: les démons habitent partout; pour tenter l'homme, ils peuvent prendre toutes les formes, prophétiser, induire l'homme à toutes les erreurs. Mais on peut également y trouver des éléments qui sont développés plus tard ou ailleurs que dans la littérature ascétique. Par exemple, que les démons sont des êtres immatériels mais d'une essence plus épaisse que les anges; qu'ils sont divisés en six ordres selon leur lieu d'habitation: les démons qui habitent l'éther, ceux qui habitent l'air, la terre ferme, les eaux, les démons souterrains et ceux qui demeurent incirconscripts et invisibles, et qui sont les plus redoutables; que les démons peuvent s'accoupler avec les humains et engendrer des êtres démonomorphes, monstrueux; qu'ils sont attachés à chaque homme et à chaque nation et qu'ils parlent toutes les langues. Toutefois on n'y trouve pas la classification des démons selon le vice dont ils ont la spécialité, classification présente dans les ouvrages de spiritualité notamment, comme, par exemple, les écrits ascétiques de saint Basile, Évagre le Pontique, Diadoque de Photicée, Jean Climaque, Syméon le Studite, etc. Le but poursuivi par Michel Psellos était de dénoncer la secte des Euchites, laquelle, semble-t-il, faisait des ravages à son époque dans la région de la Thrace. Ainsi, d'après Psellos, les Euchites ou Enthousiastes tiraient leur doctrine erronée du Manichéisme; ils enseignaient que Dieu avait deux fils dont le cadet était le créateur du monde céleste et l'aîné celui du monde terrestre. C'est à ce fils aîné de Dieu, à ce Satanail, que les Euchites vouaient leur culte. Et à Psellos de décrire certains de leurs rites sataniques terrifiants et qui, selon lui, n'avaient d'autre but que l'abaissement et la destruction de la personne humaine.

À la veille de la chute définitive de Byzance, un autre savant, Joseph Bryennios, théologien rigoriste de renom celui-là, rédigea à son tour un petit traité *Sur les causes de nos malheurs*¹⁷; il y développe la thèse selon laquelle Byzance fut abandonnée par Dieu parce qu'à la vraie foi les orthodoxes avaient substitué la superstition, les actes de sorcellerie, d'astrologie, etc. Ce qui s'avère fort intéressant dans cet opuscule, c'est que Bryennios, tel un ethnographe averti, établit une liste

¹⁶ Μιχαήλ τοῦ Ψελλοῦ, *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, διάλογος*, dans PG, t. 122, cc. 819-876. Ce *Dialogue* a attiré l'attention de bon nombre de chercheurs. Voir, par exemple, SVOBODA, K.: *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927 (Opera Facultatis Philosophicae Universitatis Masarykianae Brunensis, 22); ALBINI, U. et F.: *Michele Psello, Sull'attività dei demoni*, Genova, 1985; A. DELATE, A. et JOSSERAND, Ch.: «Contribution à l'étude de la démonologie byzantine», dans *Mélanges J. Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 207-232; GAUTIER, P.: «Le *De daemonibus* du pseudo-Psellos», dans *Revue des Études Byzantines* 38 (1980), pp. 105-194; CORTESI, M. et MALTESE, E.V.: «Per fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistica», dans *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo xv. Atti del convegno internazionale*, Napoli, 1992 (Collectanea, 6).

¹⁷ Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου, *Τίνας αἰτίαι τῶν καθ' ἡμᾶς λυπηρῶν*, dans Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου, *Τα Παραλειπόμενα*, édités par E. Voulgaris, Leipzig, 1784; nouvelle édition, Thessalonique, 1991, pp. 129-132 (de la nouv. éd.).

presque exhaustive des croyances, des superstitions et des pratiques à son avis condamnables.

Le domaine qui nous fournit les renseignements les plus nombreux et les plus instructifs sur la présence du diable et sur ses figurations dans l'univers religieux des Byzantins est incontestablement celui de l'iconographie. Et nous avons la chance de disposer sur ce sujet d'un travail de grande qualité, la thèse du regretté Théocharis Provatakis, *Le Diable dans l'art byzantin*¹⁸. L'étude est sérieuse, exhaustive et fort bien documentée; elle embrasse toute la période byzantine et porte aussi bien sur la figuration des démons que sur les sources d'inspiration de celle-ci. Les sources principales d'inspiration en la matière sont la Bible, les récits hagiographiques, la vie quotidienne des fidèles et l'univers symbolique. Un inventaire presque complet et une étude particulièrement attentive ont permis à Th. Provatakis de procéder à la codification de plus de vingt types de mauvais génies et de relever de multiples variations à l'intérieur de chaque type. L'ensemble de ces représentations est réparti en trois groupes:

Le premier groupe comporte les compositions de démons à caractéristiques angéliques et humaines, le deuxième celles à caractéristiques animales et le troisième à caractéristiques mixtes (p. 307).

Les représentations du démon du premier groupe —nous dit Provatakis— c'est-à-dire à caractéristiques angéliques et humaines, comprennent les personnages fondamentaux suivants: l'ange, l'homme noir, la femme et l'homme sous différentes apparences, comme celle du soldat, du pêcheur, du moine, du berger, etc. Les représentations du second groupe comprennent une ou deux ou même plusieurs espèces animales telles que le serpent ou autre reptile, le dragon sous diverses formes, le lion, le scorpion ou l'araignée, le mammifère capriforme, l'hyménoptère, l'oiseau de proie et bien d'autres espèces du monde animal... Les images incluses dans le troisième groupe sont conçues par les artistes comme l'association de différentes parties du corps humain à celles d'animaux... Les principales caractéristiques de ces monstres sont la variété et le manque de clarté (pp. 307-308).

Mais il nous faut y ajouter un quatrième groupe, celui de la représentation du démon sous forme d'objets inanimés, tels l'or, l'argent, un rocher, etc. À partir du XVI^e siècle et sous l'influence de l'iconographie occidentale on les voit apparaître également sous forme de lumière, d'obscurité, de fumée, etc. Il s'agit là de représentations plutôt symboliques.

Nous pourrions nous imaginer dans une galerie d'art exposant des icônes byzantines où la figuration du diable est le thème central. Les icônes aux figurations les plus impressionnantes seraient certes celles qui reproduisent les grandes batailles cosmiques ou apocalyptiques entre les puissances du Bien et celles du Mal: la révolte de Lucifer et de ses légions et leur chute irrévocable; la grande bataille eschatologique, la défaite définitive de Satan et son enchaînement dans l'Enfer éternel.

¹⁸ Προβατάκης, Θ.: 'Ο Διάβολος εις την Βυζαντινήν Τέχνην, Thessalonique, 1980.



Une autre série d'icônes nous présenterait le diable sous forme de serpent en train de séduire Ève. Plus tard, apparaît le motif des serpents enlacés autour de certaines parties du corps de femmes nues et très belles, symbolisant divers péchés de la gente féminine. L'arbre de vie avec sa symbolique des vertus cardinales aura son équivalent avec les péchés capitaux symbolisés par diverses formes de diables accrochés aux branches de l'arbre. De même, on verrait l'échelle des vertus, que les chrétiens s'efforcent de gravir soutenus par les anges, entourée de diables essayant de pousser ces mêmes chrétiens dans la Géhenne. Par ailleurs, dans des scènes représentant le châtement de l'Enfer, la Géhenne est remplie de diables, qui, tout en étant eux-mêmes châtiés, s'activent à faire subir aux hommes condamnés des souffrances multiples. Mais les icônes les plus répandues, les plus populaires et les plus instructives sont celles qui représentent les grands saints luttant contre les démons ou remportant la victoire sur eux. L'icône de saint Georges terrassant le dragon traversera les siècles; mais nous avons aussi celle de saint Dimitrios écrasant le scorpion, celle de sainte Marina frappant avec force le démon représenté sous la forme d'un bouc particulièrement cornu, ou encore celle d'un autre saint traînant derrière lui le démon enchaîné, les narines transpercées d'un anneau. Nous pourrions certes prolonger notre visite, tant les figurations iconographiques des démons sont nombreuses. Le plus souvent ils sont dessinés en arrière plan sur l'icône du saint ou du bienheureux ermite qui les a combattus: ils peuplent l'air, les arbres, le désert, les ruines des temples païens; ils sont perchés sur les toits des maisons, au bord des fenêtres, ou cachés dans l'ombre des recoins des cellules et des grottes; mais ils apparaissent aussi aux saints sous forme d'anges, de jeunes gens noirs ou blancs, de femmes, de moines, de bêtes multiformes.

Les démons ne s'attaquent pas seulement aux saints et aux ascètes ni seulement aux chrétiens mais à tous les êtres humains. Ph. Koukoulès avait jadis très bien démontré cet aspect de la question: la présence constante des démons et des esprits maléfiques aux côtés des hommes, leur malignité et leur ingéniosité à nuire les humains, les efforts et les stratagèmes de ces derniers pour déjouer les machinations du diable. Un écrivain bulgare contemporain, Yordan Raïtchov, a écrit une nouvelle remarquable, *La Bête*¹⁹, inspirée de ces croyances du peuple bulgare fortement influencées par la doctrine bogomile d'autrefois. On y voit la Bête, c'est-à-dire l'esprit du Mal, cherchant à détruire non seulement toute œuvre de l'homme mais aussi tout son environnement naturel. Les légendes populaires des peuples balkaniques sont remplies de ce genre de récits.

En commençant, j'avais fait allusion à Mahomet et au Pape identifiés avec l'Antichrist dans la littérature eschatologique byzantine et post-byzantine. J'aimerais terminer cette première partie consacrée à la démonologie avec deux récits du XVIII^e siècle où il est justement question de cette identification. Entre 1717 et 1721, Anastasios Gordios (1654/5-1729), hiéromoine, médecin, professeur et prédica-

¹⁹ RAÏTCHOV, Y.: *Verblud*, Sofia, 1964, pp. 57-60.

teur populaire, avait écrit un commentaire partiel du *Livre de l'Apocalypse*²⁰ dans le but de démontrer que Mahomet et le Pape étaient les deux personnes de l'Antichrist, ennemis féroces de l'Église orthodoxe. Voici ce qu'il écrit à propos de l'identification du Pape avec l'Antichrist:

Aussitôt après le récit concernant la Bête à sept têtes et à dix cornes qui avait surgi de la mer, l'Évangéliste dit: «Je vis ensuite surgir de la terre ferme une autre Bête, portant deux cornes, tel un agneau, mais parlant comme un Dragon» (Ap. 13,11)... Mais quelle est cette seconde Bête? Le déroulement des événements et le comportement de l'évêque de l'ancienne Rome nous amènent à conclure que cette seconde Bête, c'est le Pape. L'Évangéliste précise que la Bête «portait deux cornes, tel un agneau». Les deux cornes, ou les deux couronnes [=la tiare] qu'il porte sur la tête, symbolisent les deux pouvoirs du Pape, celui de la royauté et celui du sacerdoce. Cette interprétation ne nécessite aucune preuve supplémentaire... Le Pape est déguisé en agneau, mais au dedans il est un loup (Mat. 7,15) et «elle parlait comme un Dragon»... Chose effroyable! La première Bête, plus grande, ne parlait pas comme un Dragon! La seconde Bête, plus petite, parlait comme un Dragon! En effet, quoiqu'impie et le plus impie d'entre les impies, Mahomet n'avait jamais osé se proclamer Dieu; je pense même qu'il n'y avait jamais songé. Il ne se donnait que le titre de Prophète. Le Pape, au contraire, la tête nue, avait revendiqué pour lui et revendique encore de nos jours, le titre de vicaire du Christ, d'unique Grand Prêtre, de tête de l'Église, de roi et de Dieu terrestre. «Elle parlait comme un Dragon» veut dire: elle s'était faite proclamer Dieu terrestre... Tu vois donc que l'Évangéliste s'était représenté le Pape comme une Bête, une Bête pareille au Dragon-Lucifer par son arrogance²¹.

L'attitude farouchement hostile de Gordios envers la Papauté avait dû choquer plus d'un orthodoxe. Aussi, vers le milieu du XVIII^e siècle, un copiste, afin d'établir un certain équilibre entre Mahomet et le Pape, avait cru de son devoir d'ajouter, à la fin du *Traité* de Gordios, une légende qui illustre l'inspiration diabolique de Mahomet. Elle est extraite des sermons d'un autre prédicateur populaire, Nectarios Terpos²², légèrement postérieur à Gordios mais farouchement hostile à l'islam et plutôt latinisant. Cette légende, outre la vivacité du récit, présente un grand intérêt pour l'étude de la représentation que les simples fidèles se faisaient du diable et de ses machinations:

²⁰ Αναστασίου τοῦ Γορδίου, *Σύγγραμμα περὶ Μωάμεθ καὶ κατὰ Λατείνων*, édition critique avec introduction et annotations en français par A. Argyriou, Athènes, 1983.

²¹ *Op. cit.*, pp. 59-61. Certes, Gordios développe plusieurs autres arguments, les uns traditionnels et les autres nouveaux, pour établir l'identification de Mahomet et du Pape avec l'Antichrist.

²² Νεκταρίου τοῦ Τέρπου, «Βιβλιάριον καλούμενον Πίστις» (*Petit ouvrage appelé Foi*), Venise, 1734. Réédition partielle par G. Valetas, 'Ο ἀρματομένος λόγος. Οἱ ἀντιστασιακὲς διδασχῆς τοῦ Νεκταρίου Τέρπου βγαλμένες στὰ 1730 (*La parole armée. Homélie de résistance de Nektarios Terpos prononcées en 1730*), Athènes, 1771.



Le Diable cherchait comment séduire l'humanité, notamment les chrétiens, et les entraîner à sa cause —raconte Nectarios Terpos—. Soudain, les yeux étincelants et remplis de larmes, il demande à Satan: «Satan, mon frère, où est Beelzébol?». Celui-ci lui répond: «Je vais aller le chercher et te l'amener, mon frère». En arrivant, Beelzébol trouve le Diable affligé, ses yeux laissant couler des larmes de feu, et il lui demande: «Que t'arrive-t-il pour que tu te lamentes de la sorte? Cela ne t'est jamais arrivé». Le Diable lui répond: «Comment ne pas me lamenter et ne pas pleurer? Voilà plus de 6096 ans que nous déployons nos efforts et que nous luttons pour soumettre les hommes à notre cause; nous n'y sommes jamais parvenus». Satan lui dit: «Mon frère, ne pleure plus, car notre amertume procure de la joie aux habitants du ciel. Je puis inventer une manière de faire, jamais vue depuis que le ciel et la terre existent. Je vais la mettre en œuvre de sorte qu'aucun être humain ne s'en aperçoive». Beelzébol réplique: «Que la fourberie de tous les esprits rusés et malins te vienne en aide, afin que tes machinations s'avèrent plus efficaces que jamais!». Satan lui répond: «Je vais agir ainsi. Et je compte sur mes compagnons, porteurs des ténèbres, et sur tes conseils pour mener ma méthode à bonne fin». Et le Diable lui dit: «Cher ami, parle moi de ta méthode afin que je puisse y trouver un peu de réconfort». Satan répond: «Maître, nous ne pouvons pas procéder autrement que Dieu. Nous avons vu, en effet, que le Christ descendit du ciel et apparut, Dieu qu'il est, sous forme humaine afin que nous, esprits du mal, ne puissions le reconnaître. Nous devons procéder de la même manière: ne pas nous présenter aux hommes nous-mêmes, mais faire naître un nouveau disciple dont la mission serait d'être notre précurseur; tout comme Jean fut le précurseur du Christ». Le Diable réplique: «Dis-moi, mon frère, comment et de quelle manière?». Alors Satan lui raconta ce qui suit: «Il vit actuellement dans la contrée de l'Arabie un homme capable de toutes sortes de machinations. Son nom est Mahomet. Notre puissance demeure en lui et les mauvais esprits ont fait de lui leur instrument de joie et leur demeure. Nous avons examiné tous les êtres humains. Jamais homme ne fut son semblable. Sa ruse est telle que j'ose dire -veuillez m'en excuser- qu'il est plus rusé que nous tous». Aussitôt le Diable et Beelzébol se levèrent joyeux, embrassèrent Satan et le firent asseoir sur un tabouret sombre, tout tressé de serpents. Puis, ces trois esprits rusés et méchants se rendirent en Arabie et pénétrèrent dans les entrailles de Mahomet... Le ventre de celui-ci se remplit de ruse contre le Christ. Dans son âme impure, dans son corps et sur sa langue s'installa toute la puissance de Satan... Vous voyez donc, chrétiens bénis de Dieu, les machinations que le Diable inventa contre vous... Mahomet est tout à fait l'instrument de choix du Diable homicide et sa demeure. C'est pourquoi j'ai affirmé qu'il est l'Antichrist, c'est-à-dire l'ennemi du Christ. Je ne me trompe pas puisque saint Jean lui donne le même nom dans l'Apocalypse²³

²³ Pour plus de détails et la traduction française du texte de Terpos relatif à Mahomet voir ARGYRIOU, A.: «Anastasios Gordios et l'islam», dans *Revue des Sciences Religieuses*, 43 (1969), pp. 58-87. À noter aussi le parallélisme entre l'œuvre de la Sainte Trinité et celle de la trinité démoniaque.

L'ANGÉOLOGIE

Après une lutte acharnée de toute une nuit contre la légion démoniaque qui avait envahi sa cellule, levant les yeux «Antoine vit le toit comme ouvert et un rayon de lumière descendre jusqu'à lui. Les démons avaient disparu, la maison était de nouveau intacte. Conscient du secours, respirant plus à l'aise, soulagé de ses peines, Antoine interpella la vision: «Où étais-tu? Pourquoi n'as-tu pas paru dès le commencement pour faire cesser mes douleurs?». Une voix se fit entendre: «J'étais là, Antoine, j'attendais pour te voir combattre. Puisque tu as tenu, que tu n'as pas été vaincu, je serai toujours ton secours...» (p. 32). Que la vision de cette lumière soit celle de la «lumière incréée», chère au palamisme, ou celle de l' «ange de lumière», plus communément admise, une chose est sûre: l'anachorète qui lutte contre les faiblesses humaines et contre les démons a la ferme conviction que Dieu est avec lui, que les anges sont à ses côtés pour le soutenir et combattre avec lui. La même conviction est partagée par l'ensemble des chrétiens. Notons au passage que la vie monastique est appelée également «vie angélique» et que l'état de moine s'appelle aussi «état angélique». La vie des moines doit imiter celle des anges, notamment par la charité et la douceur, par la prière continuelle et le combat pour atteindre à la perfection et l'impassibilité. Il en est de même de la vie des chrétiens. Un chant liturgique, chanté le 8 novembre, encourage les fidèles dans cette voie:

Désireux de louer les chœurs des Incorporels,
nous, qui vivons sur la terre, imitons, dans la mesure du possible,
leur sainteté, en mortifiant nos membres charnels
et en demandant à nos défenseurs et gardiens
de nous délivrer de toute tromperie de notre ennemi invisible²⁴.

Et un autre hymne, chanté le 6 septembre, met l'accent sur le secours spirituel apporté par l'archange Michel:

Là où se répand ta grâce, Archange,
la force démoniaque s'évanouit;
après sa chute, Lucifer ne peut supporter ta lumière.

D'une manière générale, la littérature byzantine, religieuse aussi bien que profane, connaît bien les anges et leurs multiples fonctions, une connaissance puisée presque exclusivement dans la Bible: les anges sont auprès du trône de Dieu pour Le louer et Lui rendre grâce sans cesse; ils sont également là pour exécuter Ses ordres et Le servir dans Son économie du salut des hommes; ils sont les ambassa-

²⁴ On peut trouver les chants liturgiques qui sont cités dans cette partie dans les livres liturgiques appelés *Ménées* (*Μηναία*), à la date mentionnée; il existe un volume de *Ménéé* pour chaque mois de l'année. Les traductions sont faites par l'auteur du présent texte.



deurs de Dieu auprès de l'homme pour lui révéler Sa volonté et lui annoncer la bonne nouvelle; collaborateurs de Dieu dans l'œuvre du salut des hommes, ils sont les gardiens, les protecteurs et les guides des hommes; ils sont auprès de chaque homme, de chaque communauté, de chaque Église, de chaque nation, voire même de chaque élément de la nature, de chaque lieu et de chaque contrée; ils ne s'éloignent jamais des hommes, même des pécheurs, prêts à les secourir au moindre signe de leur part; ils se réjouissent des victoires des hommes dans leur lutte contre les démons et leurs défaites les attristent; ils présentent à Dieu les œuvres et les prières des hommes, intercèdent pour eux auprès de leur Seigneur et conduisent au ciel les âmes des justes; ils apparaissent aux hommes qui en sont dignes comme une lumière, sous forme humaine, ou sous toute autre forme.

L'iconographie byzantine n'offre pas une richesse thématique aussi grande pour les anges que pour les démons. Figés dans leur beauté surnaturelle et lumineuse, expression de leur sainteté, les anges sont peints généralement en mouvement, leurs deux ailes déployées, ou, plus rarement, au-dessus de l'autel, en adoration, leurs six ailes repliées. Les orthodoxes connaissent surtout l'archange Gabriel debout devant la Vierge Marie, lui annonçant son immaculée conception; nombreuses sont les icônes représentant les archanges Michel et Gabriel —ou bien l'archange Michel seul—, resplendissants de beauté et de virilité dans leurs habits impériaux; les orthodoxes connaissent aussi les deux anges debout devant le tombeau vide du Christ ressuscité ou ceux qui volent dans le ciel au-dessus de la grotte de la Nativité; ils connaissent encore les anges aidant les fidèles à monter l'échelle des vertus ou pesant les âmes des défunts. Leurs mosaïques, leurs fresques ou leurs icônes sont partout dans les églises. Notons que, à l'époque de la Renaissance, on accordera aux anges plus de souplesse dans le mouvement et des visages plus expressifs et plus humains.

Le calendrier liturgique orthodoxe a fixé au 8 novembre la fête en l'honneur des archanges Michel et Gabriel, tandis que deux autres fêtes sont consacrées, l'une, le 26 mars, à l'archange Gabriel, et l'autre, le 6 septembre, aux miracles accomplis par l'archange Michel à Chonia. Mais la mémoire des anges est rappelée à l'occasion d'autres fêtes également, comme celle de l'Annonciation, le 25 mars, de la Nativité, le 25 décembre, de la Résurrection ou de la commémoration de certains prophètes. Aussi les *Éloges* ou *Engomia* à la synaxe (rassemblement) des puissances célestes, aux archanges Michel et Gabriel et à leurs miracles sont-ils nombreux dans la littérature homilétique²⁵. Dans un *Engomion à la synaxe des troupes célestes*, Théodore le Studite (759-826) réussit à bien résumer toutes les multiples fonctions des anges, sans négliger les questions plus théologiques au sujet de leur nature²⁶. Mais

²⁵ Pour un premier inventaire, voir HALKIN, Fr.: *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. I-III, Bruxelles, Subsidia Hagiographica 8a, 1957, t. I, pp. 40-43; t. II, pp. 118-123; t. III, p. 30.

²⁶ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Ἐγκόμιον εἰς τὴν σύναξιν τῶν οὐρανίων ταγμάτων*, dans PG, t. 99, cc. 729-748.

l'Engomion le plus beau du point de vue littéraire et le plus riche du point de vue théologique est incontestablement celui de Macaire Chrysoképhalos au ^{xiv}^e siècle, que nous avons déjà mentionné en parlant des démons. Dans une langue et un style remarquables, Macaire livre à son auditoire toute la richesse de la doctrine angéologique orthodoxe, telle qu'il a pu la connaître dans la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys l'Aréopagite²⁷, *l'Échelle céleste* de Jean Climaque²⁸, *l'Exposé précis de la foi orthodoxe* de Jean Damascène²⁹ et dans plusieurs autres textes d'herméneutique allégorique et spirituelle. Pour la tenue littéraire de son *Éloge*, Macaire est redevable notamment à la riche hymnographie byzantine.

Les textes théologiques les plus riches en matière de doctrine angéologique sont évidemment celui du pseudo-Denys l'Aréopagite et celui de Jean Damascène, certes très différents l'un de l'autre par leur facture, leur volume et la nature de leur contenu. Je ne m'attarderai pas sur la *Hiérarchie céleste*, texte très connu en Occident depuis le Moyen Âge et dont l'influence fut grande de part et d'autre de la Méditerranée³⁰. Par contre, je me permettrai de reproduire dans son entier le chapitre sur les anges de saint Jean Damascène, car il exprime de la manière la plus synthétique la théologie byzantine en matière d'angéologie:

Dieu créa les anges les tirant du non-être à l'être; Il les créa à son image et les dota d'une nature incorporelle comme le feu ou l'esprit immatériels, d'une nature légère, ardente, exempte de toute matérialité et portée avec détermination vers le service du Créateur et vers l'élévation spirituelle.

L'ange est donc une essence spirituelle, mue sans cesse, autonome, incorporelle, au service de Dieu, une essence dont seul le Créateur connaît l'espèce et la définition et dont la nature a reçu l'immortalité selon la grâce. C'est comparé à nous que l'ange est appelé incorporel et immatériel. Car toute chose comparée à Dieu, le seul incomparable, s'avère épaisse et matérielle. En effet, seul le divin est immatériel et incorporel.

L'ange est donc un être spirituel doté d'intelligence et d'autonomie; il est susceptible de changement selon sa propre volonté. En effet, tout être créé est susceptible de changement, seul l'être non-créé étant immuable; de même, tout être doté de raison est autonome. En tant qu'être spirituel doté de raison, l'ange est autonome; en tant que créature, il est susceptible de changement: il a la faculté de rester attaché au bien et de progresser, comme il a aussi la faculté de régresser.

L'ange ne peut connaître le repentir car il est incorporel; l'homme a reçu la possibilité de se repentir à cause des faiblesses de son corps. L'ange n'est pas immortel

²⁷ Διονυσίου τοῦ Ἀρειοπαγίτου, *Οὐράνιος ἱεραρχία*, dans PG, t. 3, cc. 119-584; édition critique et traduction française par R. Roques, *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970 (Sources Chrétiennes, 58 bis).

²⁸ Ἰωάννου τῆς Κλίμακος, *Κλίμαξ* dans PG, t. 88, cc. 631-1164; traduction française par P. Deseille: *Jean Climaque, L'échelle sainte*, Abbaye de Bellefontaine, 1978 (Spiritualité Orientale, 24).

²⁹ Voir ci-devant, núm. 11.

³⁰ Voir TURMEL, J.: «L'angéologie depuis le faux Denys l'Aréopagite», dans *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, 4 (1899), pp. 217-238, 289-309, 414-434 et 537-562.



par nature mais selon la grâce, car tout ce qui eut un commencement, aura aussi une fin de par sa nature même. Seul Dieu existe éternellement; il existe même au-delà de l'éternité, car celui qui créa le temps n'est pas soumis au temps mais il le transcende.

Les anges sont des lumières intelligibles secondes et reçoivent la lumière de la Lumière première et éternelle; ils n'ont pas besoin de langue et d'ouïe, car ils se transmettent mutuellement leur pensée et leur volonté, sans recourir à la parole.

Tous les anges furent donc créés par le Verbe; par la sanctification de l'Esprit-Saint ils ont atteint la perfection, en participant à la lumière et à la grâce chacun selon sa dignité et son ordre.

Les anges sont circonscriptibles. Ainsi, lorsqu'ils sont au ciel, ils ne sont pas sur terre; et lorsque Dieu les envoie sur terre, ils ne restent pas au ciel. Certes, ils ne sauraient être contenus par des murs, des portes, des fenêtres ou des scellées, car ils sont invisibles. Ils n'ont pas de forme précise. Lorsqu'ils apparaissent à ceux que Dieu a voulu qu'ils le fassent, ils n'apparaissent pas tels qu'ils sont effectivement mais en prenant la forme que nous pouvons voir. Seul l'incréd est par nature et intrinsèquement invisible. Toute créature est circonscrite par son créateur.

Outre leur essence, les anges reçoivent de l'Esprit-Saint la sanctification et par la grâce divine ils prophétisent; ils n'ont pas besoin de se marier puisqu'ils ne sont pas mortels.

Étant des esprits, ils habitent des contrées intelligibles; ils ne sont pas circonscriptibles corporellement (de par leur nature, ils ne possèdent ni la corporéité ni les trois dimensions) mais ils demeurent ou agissent selon les ordres reçus de manière intelligible; ils ne peuvent pas demeurer ou agir en deux endroits à la fois.

Nous ignorons s'ils sont égaux ou s'ils diffèrent entre eux selon l'essence. Seul Dieu, l'omniscient, le sait. Mais ils diffèrent entre eux quant à l'illumination et la position, soit que leur illumination détermine leur position, soit qu'ils participent à l'illumination selon leur position; ils s'illuminent les uns les autres à cause de leur différence d'ordre ou de nature; car il est évident que les anges les plus élevés transmettent aux anges les moins élevés illumination et connaissance.

Ils sont forts et prompts à accomplir la volonté divine, à se trouver aussitôt là où la volonté divine leur ordonne d'être. Conformément à la mission reçue par Dieu, ils sont les gardiens des contrées de la terre, les protecteurs des lieux et des nations, prennent soin de nous et viennent à notre secours. Selon la volonté divine et l'ordre reçu, ils sont toujours à notre service même si leur demeure est auprès de Dieu. Ils se portaient difficilement vers le mal mais sans être immuables; maintenant ils sont immuables pour ce qui est de l'inclination au mal et ne se portent que vers le bien, non pas à cause de leur nature mais selon la grâce. Voyant Dieu dans la mesure du possible, ils se nourrissent de cette vision. Comparés à nous, ils sont comme incorporels et dépourvus des passions du corps; cependant, ils ne sont pas impassibles, car seul Dieu est impassible. Ils prennent la forme que Dieu leur ordonne de prendre et c'est ainsi qu'ils apparaissent aux hommes pour leur révéler les mystères divins. Ils demeurent au ciel et leur fonction consiste à louer Dieu et à accomplir Sa volonté.

Selon le très saint et grand théologien Denys l'Aréopagite «La théologie, c'est-à-dire la Sainte Bible, connaît neuf ordres d'anges» que le saint Père répartit en trois triades. La première est celle qui se trouve à proximité immédiate et en union avec Dieu; elle est composée, selon la tradition, des Séraphins à six ailes, des Chérubins

aux yeux nombreux, et des Trônes les très saints; la seconde triade est composée des Dominations, des Vertus et des Puissances; la troisième des Principautés, des Archange et des Anges. Certains disent que Dieu créa les anges avant toute autre créature, comme, par exemple, Grégoire le théologien qui dit: « Il a d'abord conçu les puissances célestes des anges, car la conception est aussi une œuvre de création ». Pour d'autres, les anges furent créés après le premier ciel. Quant à moi, j'adhère à l'opinion de Grégoire le théologien selon laquelle il fallait d'abord créer les essences immatérielles, puis les essences matérielles et de ces deux-là créer l'homme.

Ceux qui disent que les anges sont créateurs d'une substance quelconque, ceux-là sont la bouche de leur père le Diable; car étant des créatures, les anges ne sauraient être des créateurs. Celui qui créa, qui pourvoit et contient toute chose, c'est Dieu, le seul incréé, celui qui est loué et glorifié comme Père, Fils et Esprit-Saint³¹.

L'exposé sur les anges de saint Jean Damascène est relativement court et dépouillé: il ne contient que ce que les chrétiens devaient savoir de la nature des anges et de leur place dans la création et dans l'économie du salut des hommes; et il est d'une grande concision en dépit de la répétition fréquente de certaines vérités fondamentales. Le Damascène ne s'attarde pas à des questions dépourvues sans doute d'intérêt, comme le nombre des anges, leur sexe, etc., de même qu'il ne s'applique pas à une synthèse scolastique de la doctrine angéologique. Dans les deux derniers paragraphes, il semble vouloir régler d'un trait de plume toutes ces « querelles byzantines ». Aussi son influence sera-t-elle considérable dans la pensée théologique et dans la littérature postérieures. Nous avons déjà vu que Macaire Chrysoképhalos utilise amplement le texte du Damascène sur l'angéologie aussi bien que sur la démonologie. Un prédicateur populaire du XVI^e siècle, Damaskinos le Studite (m. 1577), dans l'introduction de son *Récit des miracles des archanges Michel et Gabriel*³², reprend lui aussi le texte damascénien sur les anges en l'exposant dans un langage populaire exquise et très compréhensible par son auditoire de fidèles peu cultivés. Il en est de même pour Eugénios Voulgaris, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, qui cite textuellement et dans leur entier les deux exposés, celui sur les anges et celui sur les démons. Voulgaris consacre aux anges 26 pages de son traité de dogmatique et on y peut lire toute la thématique byzantine et occidentale à leur sujet³³. Cependant son exposé ne saurait avoir la valeur théologique de celui du Damascène.

Toutefois, plus évidente s'avère la parenté entre le texte de Jean Damascène et l'hymnographie byzantine où l'on trouve, dans une langue littéraire et une perspective qui lui sont propres, la thématique du grand docteur. En voici quelques exemples:

³¹ PG, t. 94, cc. 865-873.

³² Δαμασκηνοῦ τοῦ Στουδίτου, *Βιβλίον ὀνομαζόμενον Θησαυρός*, Venise, 1561; pour le présent travail est utilisée l'édition de 1983 à Thessalonique; le *Récit*, pp. 245-269.

³³ VOULGARIS, E.: *op. cit.*, pp. 326-348.

Divinement, par Ta parole, tu as créé, ô Seigneur,
les essences des armées célestes et immortelles,
et tu leur as donné une forme lumineuse (8 novembre).

Avec des lèvres incorporelles et des bouches intelligibles
les troupes des anges adressent un hymne ininterrompu à Ta divinité inaccessible,
ô Seigneur, et elles Te rendent grâce
comme des esprits purs et des serviteurs de Ta gloire (8 novembre).

Les Incorporels étant feu, flamme et lumière,
élevons nous aussi notre esprit au-dessus de la matière corrompible,
et avec nos lèvres matérielles
vénérons les Immatériels par nos chants, dans la crainte (8 novembre).
D'essence intelligible, incorruptibles par Ta grâce, ô Christ,
Tu as créé les anges à ton image,
chantres de Ta Majesté inintelligible (8 novembre).

De forme lumineuse et d'une beauté merveilleuse,
en ta nature immatérielle, Michel, le premier des anges,
tu traverses les espaces pour exécuter les ordres du Créateur de toute chose,
laissant connaître ta force et faisant de ton église une source de guérison (8 novembre).

L'Intelligence prééternelle te créa, Gabriel,
comme une lumière seconde pour éclairer le monde
par ta participation à la lumière divine
et pour nous révéler le grand et divin mystère de l'Incarnation... (8 novembre).

Illuminés par la Lumière divine, Archanges,
vous illuminez (à votre tour) les troupes des anges;
resplendissants de lumière dans les cieux,
vous répandez sur la terre le feu de la Divinité inaccessible (8 novembre).

Pour des raisons de pédagogie évidentes, l'hymnographie retient surtout la fonction des anges auprès des hommes. À la fête de l'Annonciation, les hymnes rappellent à maintes reprises l'envoi de l'Archange Gabriel pour annoncer à la Vierge Marie «la volonté prééternelle de Dieu», «le grand mystère que les anges ignoraient, le mystère resté caché depuis l'éternité». Aussi l'archange Gabriel devient-il «le grand protecteur, l'intercesseur auprès de Dieu, le rempart et le soutien des fidèles». Mais les mêmes fonctions de gardien, de protecteur et d'intercesseur sont attribuées également à l'archange Michel et à tous les anges:

Anges, Archanges et divines Puissances,
délivrez-nous des désordres des guerres,
des hérésies dans l'Église et de toute sorte de scandales;
gardez-nous dans la paix par vos intercessions auprès de Dieu.

Dans Ta miséricorde, ô Christ,
Tu as fait des anges les gardiens des hommes
et les serviteurs du salut de tes fidèles.



Combien de fois, dans les divers offices, le prêtre ne clame-t-il pas: «Un ange de paix, fidèle conducteur, gardien de nos âmes et de nos corps, demandons au Seigneur»? Dans toute l'hymnologie byzantine les anges sont présentés comme les protecteurs, les gardiens, les guides, les consolateurs des fidèles. L'archange Michel, et avec lui tous les anges, est: «Le guide des égarés, le protecteur des opprimés, la consolation des faibles, le havre de paix de ceux que les mauvais esprits tourmentent, le garant des pécheurs, le visiteur des malades, la lumière de ceux qui ont l'esprit embrouillé» (6 septembre). Les hymnes de la Pâque chantent les anges qui devant le tombeau vide annoncent aux femmes myrophores la joyeuse nouvelle de la résurrection du Christ, de même que les hymnes de Noël n'omettent pas les anges qui annoncent la Nativité. Il existe certains hymnes liturgiques qui, par leur beauté ou à cause de leur répétition, restent gravés dans la mémoire de tout orthodoxe fréquentant les offices liturgiques. En effet, quel orthodoxe ne connaît ce tropaire pascal?

L'ange clamait à la Toute Gracieuse:
je vous salue Vierge immaculée et à nouveau je vous salue;
ton fils est ressuscité trois jours après sa mise au tombeau.

Ou bien quel orthodoxe grec ignore la phrase par laquelle commence «L'hymne acathiste»? : «Le premier des anges fut envoyé du ciel pour saluer la Mère de Dieu et lui dire...».

L'histoire mouvementée de l'Empire byzantin, ses luttes incessantes contre ses ennemis et les ennemis de la foi, apparaît clairement dans l'hymnographie byzantine. «Les fils d'Agar» sont mentionnés à maintes reprises. L'archange Michel ayant reçu de Dieu la mission de protéger Byzance et l'Orthodoxie, les Byzantins remercient «le grand stratège qui les délivre toujours des mains des barbares athées», ou bien le prient «d'écraser les fils d'Agar qui attaquent et combattent le peuple des fidèles», «de les libérer de la servitude des nations étrangères»; ils lui demandent d'être «leur puissant protecteur, leur gardien et leur libérateur, leur puissant rempart, leur forteresse inexpugnable et invincible, leur épée détruisant et anéantissant les ennemis». De son côté, l'Empereur,

le roi fidèle rend grâce au Créateur, parce que,
ayant comme allié puissant le premier des anges,
il peut emporter des victoires contre les nations ennemies,
orgueilleuses et porteuses de malheurs (6 septembre).

Cette mission particulière de l'archange Michel trouve son explication dans la vision que les byzantins avaient de l'Histoire:

Ayant autrefois reçu par Dieu la mission d'être le chef de la nation juive,
(tu es) maintenant le secours des chrétiens et leur libérateur,
les délivrant de toute tourmente et de toute affliction (6 septembre, à l'archange Michel).

Naturellement les chrétiens, ou plutôt la nation chrétienne, ce ne peut être que la Byzance orthodoxe. Cette vision de l'Histoire est particulièrement évidente

dans les *Engomia* qui relatent les miracles de l'archange Michel, d'abord ceux connus par la Bible, puis ceux qui concernent la nation et l'Église de Byzance. Et l'on peut suivre aisément l'évolution de cette vision dans ces homélies, comme aussi dans l'hymnographie. Tandis que les hymnes les plus anciens évoquent la protection des anges dans le combat spirituel et la défense de l'Église contre les hérésies, des hymnes plus tardifs se réfèrent davantage aux luttes contre les ennemis de l'Empire et contre les nations athées et barbares, notamment contre les Musulmans. Macaire Chrysoképhalos exprime cette vision de l'Histoire de la manière la plus claire à un moment où les conquêtes turques se font particulièrement menaçantes pour l'Empire. Je citerai un très court passage, qui reflète la foi des Byzantins en la protection de l'archange Michel:

Certains anges ont été placés à la tête de nations et de royaumes... Ayant reçu cette fonction, chacun d'eux s'applique à guider la nation dont il a reçu la charge. Mais le très grand stratège, Michel, est à la fois le chef de tous les anges et le protecteur de tous les humains. Or c'est à l'archange Michel qu'a été confiée par Dieu, et cela depuis la chute du premier couple humain, la protection de notre nation (de l'Empire byzantin et orthodoxe). Et il accomplira cette tâche jusqu'à la fin des temps: il assurera la protection et la survie des orthodoxes, d'une part en repoussant par sa puissance invincible les attaques contre nous du premier de nos adversaires, le prince du Mal, d'autre part en écrasant et en anéantissant ses armées, celles qui sont composées des démons intelligibles et celles qui sont formées par des hommes méchants et impies (les Turcs). C'est pourquoi l'archange Michel est appelé la Force du Seigneur par excellence³⁴.

L'occasion m'a été déjà donnée d'examiner cette question idéologique particulière, la place occupée par l'archange Michel dans le dessein éternel de Dieu relatif à la sauvegarde et la protection du peuple orthodoxe de Byzance³⁵.

Le texte de la Divine Liturgie nous permet d'étudier un autre aspect de la pensée théologique byzantine relative aux anges. Au monastère de Dafni, dans la région d'Athènes, on peut admirer la célèbre mosaïque des «anges officiants», des anges vêtus d'habits sacerdotaux et participant à la célébration de la Divine Liturgie. Les églises orthodoxes sont remplies de fresques et d'icônes représentant les anges, les prophètes, les saints et les martyrs; ils forment l'Église triomphante, l'Église céleste, qui vient se joindre au plérôme de l'Église militante, l'Église terrestre, et participer avec elle à la célébration du mystère de la divine Eucharistie.

Nous Te glorifions sans cesse, ô Seigneur,
Toi qui as uni de manière indissoluble

³⁴ *Op. cit.*, p. 120.

³⁵ 'Αργυρίου, 'Α.: «Συμβολή τῆς Ἀργοναυτικῆς Ἐκστρατείας στή διαμόρφωση μιᾶς ὀρθοδοξοκεντρικῆς καὶ ἐλληνοκεντρικῆς συνείδησης στοὺς χρόνους τῆς Τουρκοκρατίας», dans *Grecia y la Tradición clásica. Actas del II Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica*, VII Jornadas de Literatura Neogriega, Universidad de La Laguna, 2002, pp. 347-359.

le monde terrestre au monde céleste
et as fait des anges et des hommes une seule Église,

dit un hymne liturgique du 8 novembre. Mais ces rapports très étroits entre les hommes et les anges, ces liens mystiques, l'Église les formule et les proclame au cours de la célébration de la Divine Liturgie. Dans les matines déjà, le prêtre établit ce lien étroit entre les anges et les hommes:

Ô Dieu Saint, qui reposes dans le sanctuaire, chanté par la voix trois fois sainte des Séraphins, glorifié par les Chérubins, et adoré par toutes les Puissances célestes..., Toi qui nous as rendus dignes, nous Tes humbles et indignes serviteurs, de nous tenir, en ce moment, devant la gloire de Ton saint autel et de T'apporter l'adoration et la louange qui Te conviennent, Toi, Maître, reçois aussi de nos lèvres pécheresses l'hymne trois fois saint et visite-nous dans Ta bonté...³⁶

C'est ainsi que le chœur chantera l'hymne des anges: «Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel...». Plus tard, au cours de la célébration de la messe, au moment de la «Grande Entrée», c'est-à-dire au moment où le prêtre célébrant apporte le saint Calice pour le déposer sur l'autel afin de célébrer l'offrande, le chœur des chantres, qui représente les fidèles, chante «l'hymne des Chérubins»:

Nous qui mystiquement représentons les Chérubins
et chantons l'hymne trois fois saint à la vivifiante Trinité,
nous déposons maintenant tous les soucis de ce monde
pour recevoir le Roi de toutes choses
invisiblement escorté par les armées des anges. Alléluia.

Au même moment, le prêtre récite à voix basse:

Aucun de ceux qui sont liés par des désirs ou des voluptés charnels n'est digne de venir à Toi, de T'approcher et de Te rendre ce culte, ô Roi de gloire; car Te servir est chose grande et redoutable pour les puissances célestes elles-mêmes... Seul, Seigneur notre Dieu, Tu règnes sur les créatures célestes et terrestres, porté sur un trône de Chérubins, Seigneur des Séraphins et roi d'Israël, seul Tu es saint et reposes dans le sanctuaire...

Au moment de l'offertoire, le prêtre célébrant dit encore:

...Nous Te rendons grâce aussi pour cette Liturgie que Tu as daigné recevoir de nos mains, bien que Tu aies pour Te servir des milliers d'archanges et des myriades d'Anges, les Chérubins et les Séraphins à six ailes, aux yeux nombreux, volant dans

³⁶ Pour le texte de la D. Liturgie fut utilisée la traduction française de B. Bobrinsky, *La Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome*, édition de l'archevêché orthodoxe grec de Suisse, avec toutefois quelques légères retouches par endroits.

les régions élevées, chantant, criant, clamant l'hymne triomphale et disant: Saint, Saint, Saint, le Seigneur Sabaoth... Nous joignant à ces bienheureuses Puissances nous aussi, Seigneur ami des hommes, nous clamons et disons: Tu es Saint, Tu es parfaitement Saint, Toi et Ton Fils unique et Ton Esprit-Saint. Tu es Saint, Tu es parfaitement Saint, magnifique est Ta gloire. Toi qui as aimé le monde jusqu'à donner Ton Fils unique afin que quiconque croit en Lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle...

La vénération des anges est certes très ancienne dans l'Église. « Il nous faut faire l'éloge des anges. Car eux aussi, en adressant leurs louanges au Créateur, Le disposent favorablement envers les hommes. Les anges sont nos alliés et combattent nos ennemis... Aussi ne sont-ils pas dignes de la plus grande vénération, eux qui guident notre vie, qui ont été chargés de veiller sur les nations, sur chaque homme et sur chaque Église? », disait saint Jean Chrysostome à la fin du IV^e siècle³⁷. Mais tout aussi ancienne semble être l'association des anges et des hommes dans une adoration commune de Dieu et dans la célébration de l'Eucharistie. Jean Chrysostome, celui qui, justement composa ou retravailla le texte de la Divine Liturgie portant son nom, se livrant à un commentaire spirituel de la vision d'Isaïe (Is. 6,1-9) qui fut à l'origine de la vocation prophétique de celui-ci, disait que, après l'incarnation du Christ, l'hymne trois fois saint chanté par les Séraphins était descendu sur terre. Et il ajoutait:

C'est pourquoi, le prêtre, lorsqu'il s'approche de la sainte table pour célébrer ce culte spirituel et offrir ce sacrifice non sanglant, d'abord mentionne et commémore les Chérubins et les Séraphins, puis nous invite à clamer, en chœur avec eux, cet hymne redoutable et détacher notre esprit des choses terrestres. C'est comme si le prêtre disait à chacun de nous: tu chantes avec les Séraphins; alors tiens-toi avec les Séraphins, vole avec leurs ailes et avec eux approche-toi du trône royal. - Que sont grands les dons du Christ! En haut, les armées des anges chantent Sa gloire! En bas, assemblés dans les églises, les hommes chantent les mêmes louanges que les anges! En haut les Séraphins clament l'hymne trois fois saint. En bas, la foule des hommes exulte en chantant le même hymne! Les cieus et la terre constituent une assemblée commune, un seul chœur joyeux, un commun transport de joie et d'actions de grâce! Et cela a été réalisé par la condescendance indicible du Seigneur³⁸.

Mais saint Jean Chrysostome va, déjà, beaucoup plus loin:

Le sanctuaire là (le sanctuaire céleste) est le symbole et l'image de ce sanctuaire-ci (le sanctuaire terrestre). Celui-là (Is. 6,6) était une braise, celui-ci (le corps et le sang du Christ) est une braise spirituelle. Les Séraphins n'avaient osé la prendre qu'avec une pince; toi tu la prends avec la main... L'Église est plus vénérable que le

³⁷ PG, t. 59, cc. 755-756.

³⁸ PG, t. 56, c. 138.



ciel. Pourquoi (fut-il créé) le ciel? Pour l'Église et non pas l'Église pour le ciel. Le ciel (fut créé) pour l'homme et non pas l'homme pour le ciel³⁹.

Pour saint Jean Chrysostome l'homme devient, par la miséricorde de Dieu, supérieur aux anges; cette idée sera largement développée, plus tard, dans la théologie mystique et palamiste⁴⁰: l'homme est supérieur aux anges, car il peut célébrer la sainte Eucharistie, recevoir le corps et le sang du Christ, s'unir à Dieu, devenir fils de Dieu par la grâce, atteindre à la perfection et la déification, ce qui n'a pas été accordé aux anges.

Pour revenir à la Divine Liturgie, juste après la consécration des espèces, le prêtre dit:

Nous t'offrons encore ce culte spirituel pour tous ceux qui ont trouvé le repos dans la foi: les Ancêtres, les Pères, les Patriarches, les Prophètes, les Apôtres, les Prédicateurs, les Évangélistes, les Martyrs, les Confesseurs, les Ascètes et pour toute âme juste décédée dans la foi; et en premier lieu pour notre très sainte, immaculée, toute bénie et glorieuse Souveraine, la Mère de Dieu et toujours Vierge, Marie.

Et le chœur entonne aussitôt:

...Toi, plus vénérable que les Chérubins,
et plus glorieuse incomparablement que les Séraphins,
qui, sans tache, enfantas Dieu le Verbe,
toi véritablement Mère de Dieu, nous te magnifions.

La réflexion sur la supériorité de l'homme par rapport aux anges commença avec la réflexion sur la personne de la Vierge qui reçut dans ses entrailles et enfanta le Dieu fait homme; elle s'étendra progressivement à tous les humains, virtuellement. Un hymne, chanté le jour de l'Annonciation, dit:

L'archange Gabriel fut envoyé du ciel
pour annoncer à la Vierge sa conception.
Venu à Nazareth, il se disait à part soi émerveillé...
Comment a-t-Il consenti à s'incarner en elle
Celui que Les Chérubins aux six ailes et les Séraphins aux yeux nombreux
ne peuvent regarder en face?

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, pour apprendre aux fidèles le respect des prêtres, le prédicateur populaire Cosmas d'Étolie tenait ces propos:

³⁹ *Ibidem*, c. 139.

⁴⁰ Pour une vue d'ensemble, voir MEYENDORFF, J.: *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 2001. Voir encore LOSSKY, V.: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier, 1944; et l'excellente réflexion théologique et philosophique du prof. N. MATSOUKAS dans son ouvrage 'Ο Σατανάς (Le Satan), Thessalonique, 1999.



Les laïcs doivent honorer les prêtres. Si vous rencontrez un prêtre et un roi, honorez plutôt le prêtre. Si vous rencontrez un prêtre et un ange, honorez encore le prêtre. Le prêtre est supérieur aux anges... Si toute l'humanité se rassemblait et se mettait à prier Dieu, elle ne pourrait pas accomplir le mystère de la consécration des espèces. Mais un seul prêtre, même pécheur, le peut, par la grâce du Saint-Esprit⁴¹.

CONCLUSION

Mais il est temps de mettre fin à cet exposé. De toute façon, il ne peut être que pauvre et lacuneux, tant la matière à traiter est riche et variée. Ainsi qu'il a été dit, dès le début, il ne saurait être un exposé complet, exhaustif et synthétique. Une telle étude sur la démonologie et l'angéologie byzantines fait encore défaut aujourd'hui. Aussi ma tâche a-t-elle consisté à donner quelques pistes, à signaler quelques directions et, surtout, à livrer un certain nombre de matériaux qui pourraient inciter à des études plus poussées et plus systématiques, ce que ni le lieu ni ma compétence limitée en la matière ne permettraient de réaliser.

En guise de conclusion on pourrait dire que la réflexion théologique byzantine ne s'attarde pas beaucoup sur la démonologie. Afin d'éviter, d'une part la dyarchie —l'acceptation de deux principes créateurs, l'un créant le Mal ou le monde matériel, l'autre créant le Bien ou le monde intelligible—, d'autre part l'attribution de la création du Mal à Dieu, exempt de tout mal et source unique du Bien, les théologiens ont formulé, de très bonne heure, la doctrine selon laquelle le Mal n'est pas une entité ontologique mais l'absence du Bien, comme le noir ne saurait être une couleur mais l'absence de toute couleur.

La notion ou la doctrine du dyarchisme traversera toute l'histoire religieuse de Byzance depuis le manichéisme et le messalianisme jusqu'au mouvement bogomile et au-delà, prenant des formes diverses et s'exprimant à travers la doctrine et les pratiques de plusieurs sectes ou hérésies. Quant à la définition du Mal comme absence du Bien, définition restée immuable tout au long des siècles mais sans développements notoires, on pourrait noter son impact dans les discussions violentes de la théologie musulmane au IX^e siècle au sujet de la création du Mal, ou bien mentionner la littérature anti-islamique byzantine où il est constamment reproché aux musulmans leur doctrine d'un Dieu unique créateur du Bien et du Mal⁴².

Très peu d'autres questions concernant les démons seront débattues au cours des siècles. Par exemple, la question du salut final des démons, au nom de la théorie

⁴¹ ARGYRIOU, A.: *Spirituels néo-grecs XV^e-XX^e siècles*, Namur, Editions du Soleil Levant, 1967, p. 77.

⁴² Au milieu d'une bibliographie abondante, voir en particulier: GARDET, L. et ANAWATI, M.M.: *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, 1948; KHOURY, Th.: *Les théologiens byzantins et l'islam*, Beyrouth, 1966; 2^e éd. Louvain-Paris, 1969 (2 volumes).

d'Origène sur l'apocatastase finale universelle, semble être réglée ou abandonnée de bonne heure: les démons ne peuvent se repentir après leur chute et donc ils ne peuvent pas être sauvés; les exigences de la justice semblent donc l'emporter sur celles de l'amour. Les Byzantins se poseront aussi la question de savoir à quel moment la révolte et la chute des démons a eu lieu, combien d'anges furent entraînés dans la chute de Lucifer, si le nombre des démons est égal, inférieur ou supérieur à celui des anges, si un démon est attaché à chaque homme, à chaque communauté ou à chaque nation, etc. Mais toutes ces questions, de caractère plutôt scolastique que nous pouvons lire dans le traité dogmatique de Voulgaris déjà cité, ne semblent pas préoccuper outre mesure la pensée byzantine.

Cependant, si la théologie s'occupe si peu des démons, leur présence au monde constitue une réalité bien concrète et pesante pour la vie spirituelle des chrétiens et pour l'univers mental des Byzantins. Les démons sont des êtres bien réels pour ceux qui suivent la voie de la perfection ainsi que pour le peuple qui doit, à tout moment, déjouer ses machinations en ayant recours à toutes sortes de prières, d'exorcismes et de pratiques rituelles et autres. Et c'est dans ce combat dur et perpétuel contre le Malin ou bien dans ces croyances et ces pratiques populaires que l'on peut trouver le plus grand nombre de renseignements sur l'idée et l'image que les Byzantins se faisaient des démons.

Il en va tout autrement, je crois, pour ce qui concerne les anges et l'angéologie. Relativement pauvre dans ses représentations populaires et ses figurations iconographiques —la production iconographique des anges est cependant abondante—, dépourvue aussi de croyances et de superstitions débordantes, l'angéologie connaît, par contre, des développements théologiques riches dans diverses directions⁴³. Dans les pages qui précèdent, je me suis certes borné à signaler les directions suivies par la réflexion théologique et à mentionner ou à reproduire les textes qui l'expriment: textes théologiques fondamentaux, hymnographie byzantine et textes liturgiques. Toutefois, j'ai laissé de côté la place occupée par l'angéologie dans la théologie de la déification de l'homme, telle que celle-ci fut élaborée par les courants palamiste et mystique. Le traitement de cette question aurait donné à mon exposé une longueur excessive.

L'étude de l'angéologie byzantine met, je crois, en relief une donnée fondamentale: la réflexion théologique sur les anges est étroitement liée, fait partie intégrante d'une réflexion plus générale, celle qui concerne l'économie du salut des hommes, la destinée de l'homme et la nature de l'Église, corps mystique du Christ à la fois céleste et terrestre, communauté adorante et participante au mystère du

⁴³ Outre les études mentionnées dans les notes, on pourrait encore citer: BONNET, J.: *Les Anges dans le Judaïsme et le Christianisme*, Roanne, J. Bonnet, 1993; MALTESE, E.V.: *Dimensioni bizantine: donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Torino, Scriptorium, 1995; PEERS, Gl.: *Subtle bodies: representing angels in Byzantium*, Berkeley University of California Press, 2001; ΚΟΥΚΙΑΡΗΣ, S.: *Τὰ θαύματα - Εμφανίσεις τῶν Ἀγγέλων καὶ Ἀρχαγγέλων στὴ Βυζαντινὴ Τέχνη τῶν Βαλακανίων*, Athènes, 1989.

salut et de la déification. La réflexion sur la figuration iconographique du Christ, des anges, de la Théotocos et des saints à l'époque de l'iconoclasme avait donné toute la mesure de cette imbrication des diverses composantes de l'Église en tant que corps mystique⁴⁴. La Divine Liturgie, qui est l'expression communautaire la plus vivante de la foi orthodoxe, avait établi, dès les premiers siècles, les rapports entre les hommes et les anges ainsi que leurs rôles respectifs dans ce mystère et dans cette réflexion sur la nature de l'Église. La foi populaire et ses «applications nationales» restaient certes ancrées à la fonction première et «utilitaire» des anges, gardiens et protecteurs des fidèles et de leur «nation orthodoxe». Mais la réflexion théologique, la réflexion ascétique et mystique notamment, a su exploiter et approfondir d'autres voies, comme celle de la perfection et de l'impassibilité «angéliques» (la voie ascétique) et celle de la participation au mystère du salut et de la déification de l'homme (la voie mystique).



⁴⁴ Voir l'excellente thèse de doctorat de BRATU, M.: *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, Strasbourg 2001, où l'on trouvera une abondante bibliographie.

EL LENGUAJE DE LO SOBRENATURAL

Beatriz Sanz Alonso
Universidad de Valladolid

RESUMEN

Para atraer a las fuerzas benefactoras y para preservarse y combatir a las malignas el hombre posee el lenguaje, un lenguaje que actúa por contraste, por oposición. En el trabajo se analizan aquellos recursos lingüísticos más comunes que aparecen en las metáforas, juramentos, conjuros y exorcismos de la Edad Media.

PALABRAS CLAVE: Lengua Española, Edad Media, ángeles, demonios, metáforas, juramentos, conjuros, exorcismos.

ABSTRACT

Mankind has always used language as a means of enacting the powers offered by it to attract beneficial forces as well as to react against malignant ones. As such, language acts through the principle of opposition. This work analyses the most recurrent linguistic devices found in metaphor, oaths and swearing, conjuration and exorcism.

KEY WORDS: Spanish language, Middle Ages, angels, devils, metaphors, oaths and swear-word, conjuration, exorcism.

«HAY OTROS MUNDOS PERO ESTÁN EN ÉSTE» (Paul Éluard)

No hay ninguna cultura que no haya personificado el mal, porque nadie puede negar su existencia. Pero es más humanamente comprensible y tolerable la amenaza de las fuerzas desconocidas si las convertimos en reconocibles de alguna manera.

El mal real tiene que ser visible, palpable, tangible; lo que significa que el diablo no tendría sentido si no se percibiera como la personificación de este mal, causante, por ende, de los cataclismos, adversidades, pestes, enfermedades, epidemias y todo tipo de infortunio, sufrimientos y miserias que asedian al hombre, sobre todo al hombre antiguo.

El hombre es el único animal que sabe que morirá; certeza que le aterra. El miedo humano, producto de la imaginación muchas veces, es múltiple y cambiante¹, lo que provoca una enorme inseguridad. Por eso la inseguridad —engendada y representada por el diablo— es símbolo de muerte; mientras que la seguridad —significada en el ser benéfico, el ángel guardián y tutelar— es el símbolo de vida.

El hombre no está solo, sino que comparte el mundo con un sinnúmero de fuerzas —no siempre visibles y patentes— benéficas y maléficas con las que debe avenirse, en unos casos, o cuyo poder debe anular —o al menos debilitar—, en otros.

Para atraer a las benefactoras y para preservarse y combatir a las malignas, el hombre sólo posee la palabra; es decir, sólo puede defenderse oponiendo lo absolutamente humano: el lenguaje.

De este modo, la palabra adquiere un sentido mágico, un poder por el que nacen y se justifican los exorcismos, conjuros, bendiciones, plegarias y encantamientos. Hablar es invocar, pero también impeler al ser que se nombra. Nombrar es mostrar, es asumir, es doblegar. La palabra es la que expresa la idea, el poder: Dios se hizo palabra porque *numen est nomen*.

Todos los pueblos tienen conciencia del poder de la palabra; que invoca, convoca, maldice, sana, vivifica o mata.

Para crear el universo no fue bastante el pensamiento; Dios dijo «hágase la luz» para originarla³. Y Cristo es el logos. La palabra es signo; es la razón y la expresión de esa razón.

Las creencias se sustentan en palabras y ritos. La religiosidad, en su sentido más amplio, tiene unas fuertes y profundas raíces universales que explican y justifican al hombre mismo e implican la pregunta acerca de su destino⁴.

Es muy difícil modificar y, por supuesto, anular la religión de un pueblo. De ahí que el concepto cristiano del diablo —que no es tanto enemigo de Dios como del hombre— estuvo influido por los elementos folclóricos, supersticiones y magia asumidos de los pueblos célticos, germánicos, eslavos del norte y de las culturas mediterráneas. El rito y la fe nuevos se superpusieron a los amuletos escritos con runas, la magia medicinal, las mixturas y encantamientos que habían renacido con la agonía del Imperio de Occidente y a las que había inhibido el razonamiento lógico griego.

Esta nueva fe tuvo que luchar con un mundo poblado de seres sobrenaturales, a los que no siempre consiguió someter.

El cristianismo medieval, sobre todo ya en la Baja Edad Media, presenta un diablo vivo y aterrador, que contrasta con el demonio familiar, personaje de la vida

¹ Para un excelente estudio sobre el miedo, *vid.* DELUMEAU, J.: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2002.

² «En quatro cosas puso Dios vertudes señaladas: la primera en las siete planetas e en las estrellas, que son cuerpos celestiales que han poder sobre los cuerpos terrenales de virtud, la segunda en las palabras del omne; la tercera, en las yeruas; la quarta en las piedras preciosas», SANCHO IV, *Lucidario* (ed. de R.P. Kinkade, *Los «lucidarios» españoles*, Madrid, Gredos, 1968, p. 261).

³ En muchos de los Diccionarios de sinónimos, uno de los de *crear es nombrar*.

⁴ Para el concepto y expresión de la religiosidad popular, véase, entre otros, ORONZO, G.: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983.

cotidiana (que en ocasiones no distingue entre espíritus maléficos y benéficos), que se presentaba en el folclore de consejas, leyendas, cuentos o danzas como impotente y ridículo, con el fin catártico de domeñarlo y aliviar las tensiones del miedo. Porque el hombre medieval se había acostumbrado a la permanencia del mal y de las penurias; el diablo era una presencia constante, consuetudinaria, habitual en la Edad Media, en la que la gente sólo tomaba ciertas precauciones para protegerse.

Los estudiosos sobre el cristianismo consideran al diablo como uno de los pilares sobre los que se asienta esta religión. Su existencia no podía negarse, ni siquiera dudarse de ella.

Pero la figura del diablo como tentador, causante del pecado del hombre y de todos los cataclismos y catástrofes, la van extendiendo los homilistas, que se recreaban en lo horrendo para atemorizar al pueblo e inducirlo al buen comportamiento; es decir, encarrilar a los descarriados.

EL LENGUAJE

Las palabras dichas, escritas o grabadas tienen el mismo poder absoluto. Tanto las fórmulas que se usan como los ritos son sincréticos de diversas culturas. De hecho, uno de los puntos interesantes derivados de este trabajo es la constatación de que no hay, en el fondo, ninguna diferencia entre las fórmulas que usan exorcistas, arresponsadores, conjuradores o saudadores. Y aunque ahora la mayoría nos puedan resultar crípticas, no lo fueron en origen.

Hay, también, que tener en cuenta que en los exorcismos o conjuros recitados no están los términos cabalísticos que aparecen profusamente en los conjuros escritos o grabados en las piedras.

El don divino que se ha otorgado al hombre es el don de la palabra.

En él se refugiaba y con él se defendía la gente del medioevo, que vivía en un mundo espiritado. Los espíritus del bien, y sobre todo del mal, moraban o estaban más o menos avecindados en piedras, plantas, cultivos, tierra, mar, aire, fuego, en las casas, enseres y ajuares, e incluso en los templos y —en ocasiones— en los objetos sagrados; elementos que ocupaban por su arbitrio o con el contubernio de brujos, magos, hechiceros, herejes y judíos, e incluso de cristianos de moral laxa o poco afirmados en su fe. Todo ello en una sorprendente mezcolanza que justificó la profusión de ceremonias para protegerse del mal y sus agentes, y de personas que —de una u otra manera— luchaban contra los espíritus malignos. De tal forma, que a partir del s. III se crea un cuerpo de exorcistas, cuyas funciones absorbieron rápidamente los sacerdotes.

Esta batalla contra lo maligno es fundamental para que perviva la creación, porque el mal reduce a la nada. Desde el pensamiento agustiniano⁵, todo lo que *es* es bueno y si el bien se eliminara totalmente de la criatura, ésta quedaría aniquilada.

⁵ *La Ciudad de Dios*, x, IV.

El mal es el vacío, la no plenitud; no pertenece al ser, es una corrupción del ser, una malformación, un desorden. Eso sí, es un desorden, una enfermedad que afecta a *un* ser, porque para que exista el mal resulta indispensable el soporte de una naturaleza creada que, en tanto subsista, aunque esté disminuida por haber entrado el no ser, no pertenece al mal, sino que continúa siendo un bien⁶.

Esto sucede particularmente en el caso del demonio: el ángel de las tinieblas sólo perdura porque sigue siendo un ángel.

En esta visión propiamente judía y cristiana del bien y el mal está en toda su profundidad el misterio de la libertad: Satán es el ser libre, el ángel que ha sido el primero en alejarse de la fuente de todo ser y en aproximarse a la nada de la que fue extraído⁷.

NO DIRÁS EL NOMBRE DE DIOS EN VANO

Ésta es la primera interdicción lingüística en todas las culturas.

El nombre del creador o de los creadores no se pronuncia. En cambio, el de sus agentes sí.

Una de las tesis sobre las que se basa este trabajo es la de que, desde el punto de vista del lenguaje, los ángeles son el término no marcado, mientras que el marcado serían los diablos. Es decir, los ángeles, como mercurios de Dios, se aparecen —generalmente con forma humana— y transmiten su mensaje, pero no nos podemos dirigir a ellos ni admiten apenas preguntas y, menos aún, admoniciones de tipo alguno. Con los demonios, en cambio —una de cuyas características es el polimorfismo—, se puede entablar un diálogo, hablan al hombre y, lo más interesante, el hombre lo habla, incluso con imperio, mediante pactos, conjuros, juramentos y exorcismos. Por eso, fuera de la simbología, el lenguaje sobrenatural es casi siempre un lenguaje infernal.

Y es que los ángeles hablan y alumbran tan secretamente, que apenas se perciben si no se atiende. Dios habla a los hombres por sí mismo —con la inspiración, con la palabra que abre el oído sin que se oiga sonido— o mediante ángeles, en cuyo caso puede ser mediante palabras, con obras, o con imágenes simbólicas (por ejemplo los sueños, o con una zarza ardiendo).

Hay un número casi infinito de ángeles, seres benéficos, ministros de Dios, que cuidan del mundo, en general, y protegen al hombre, en particular. Porque si nuestros enemigos son demonios, sólo pueden protegernos ángeles invencibles, cuya misión es impedir que el mal altere la maquinaria del universo.

Se les llama mediante la oración o la plegaria. En cambio, invocar al diablo se puede hacer silbando en la oscuridad, escribiéndole una nota con sangre de here-

⁶ *Confesiones*, VII.

⁷ MARROU, H.I.: «Un ángel caído, ángel a pesar de todo», en *Satán. Estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona, Labor, 1984.

je o de judío y arrojándola al fuego⁸, corriendo hacia atrás tres veces alrededor de una iglesia, mirando de noche un espejo, recitando una oración al revés o con una imprecación en un momento de irritación o furia (*vete al diablo, que lleve el diablo te /me lleve* o las romancescas *permítame Dios de los cielos y la Virgen del Rosario que si a la corrida vas que te traigan en un carro*, por ejemplo).

Como vemos, en este último caso rozamos ya el tabú. Y, de nuevo, la fuerza conjuradora de la palabra, que puede obligar a los espíritus e incluso a los dioses⁹.

La palabra se apodera del poder de aquello que representa. El miedo que provoca un referente se transmite también al nombre¹⁰, y así comprobamos que, mientras para los ángeles hay un término genérico, *ángel*, y no demasiados epítetos, para el demonio —o los demonios— la voz *demonio, diablo* es mucho menos frecuente que los nombres que lo caracterizan. Ello, siguiendo, por supuesto, el proceso del tabú por el que, en palabras de Mircea Eliade, cosas, personas o lugares participan de un régimen ontológico diferente; como consecuencia, su contacto provoca la ruptura del nivel ontológico, lo que podría ser fatal. El contacto directo con este nivel lo establece el hombre mediante la palabra que, al decirse, se carga de una fuerza mágica, cósmica; misteriosa al cabo.

Aun consciente de lo sintético que debe ser este estudio sobre el lenguaje, trataré tres puntos diferentes en que es fundamental la lengua con los emisarios de lo divino, sean benignos o malignos: las metáforas, el juramento y el exorcismo.

METÁFORAS CON QUE SE DESIGNA A LOS ESPÍRITUS DEL HOMBRE

Todo lenguaje concerniente a ángeles y demonios es, necesariamente, de contraste, de oposición.

Respecto a las diversas formas de designarlos, podemos atender a tres campos: a) cualidades espirituales; b) metáforas de animales; c) características físicas.

A) En cuanto al primer grupo, el de las cualidades espirituales, vemos una dualidad en tres modos: altura / profundidad, luz / oscuridad, sotérico / destructor.

⁸ El fuego, que en estos casos convoca, también destruye el poder del diablo, como se ve en los exorcismos.

⁹ Es, en este sentido, muy interesante el concepto de ángeles de Filón de Alejandría, para quien eran «palabras divinas» que realizan la manifestación del *logos* divino en la vida humana. «Son llamados daimones por otros filósofos, pero el registro sagrado [la Escritura] los llama habitualmente ángeles, empleando un título más conveniente, pues llevan las órdenes del padre a sus hijos y refieren las necesidades de los hijos a su padre. De acuerdo con esto son representados por el legislador subiendo y bajando: no es que Dios, que está ya presente en todas direcciones, necesite informadores, sino que era una bendición para nosotros en nuestra triste actuación disponer de los servicios de las palabras (*logoi*) que actúan en nuestro nombre como mediadores» (FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los sueños*, trad. de S. Torrallas Tovar, Madrid, Gredos, 1997, p. 141).

¹⁰ MONTERO CARTELLE, E.: *El eufemismo en Galicia*, Universidad de Santiago de Compostela, 1981.



Sólo hay un aspecto positivo recurrente para el demonio, la sabiduría, mientras que los ángeles se caracterizan por la obediencia.

a.1. *Altura / profundidad*: en el orden de lo imaginario, las imágenes de altura son siempre positivas, significan la sublimación tanto física como —sobre todo— psíquica; de hecho, la sublimación ideológica no es más que una forma particular de elevación¹¹. Según Durand¹², el esquema de elevación y los símbolos verticalizantes son, por excelencia, metáforas axiomáticas, que más que ninguna otra comprometen el psiquismo entero.

Los ángeles son *alas* (con las que Dios levanta, abriga, fomenta y defiende; a Cristo se le llama *sol de justicia* cuya salud está en las alas), *monte*, *nube*, *cielo*, *caballos*, *carroza* o *literas* (que traen a los hombres a la fe y suben las almas al cielo), *altas murallas* (donde el hombre se salvaguarda para protegerse del demonio). El diablo, en cambio, es *señor de lo profundo y estrella caída*.

Esta dualidad entre altura y profundidad la encontramos de nuevo en los exorcismos¹³.

a.2. *Luz / oscuridad*: en todas las religiones y en todas las creencias la luz es símbolo de vida, de la vida, del creador; desde la experiencia de la «luz interior» que acompaña la captación del propio yo, a la deificación que, en la Iglesia de Oriente, va precedida o acompañada de una experiencia mística de la luz; a la irradiación de la luz de gracia de los místicos y santos, a la oriental teosofía de la luz; o el esplendor auroral; la luz de la Gloria; la Luz de las luces, de la que procede el primer arcángel; la luz epifanía del espíritu y energía creadora de todos los niveles cósmicos¹⁴.

Los ángeles y todos los coros celestiales son luz y contemplan el resplandor divino; se aparecen siempre con forma humana o como una luz brillante¹⁵.

¹¹ Vid., entre otros, BACHELARD, G.: «La psychologie de la pesanteur», en *La terre et les rêveries de la volonté*, París, J. Corti, 1988.

¹² DURAND, G.: «Les symboles ascensionnels», en *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1939, p. 138. Para este punto son muy útiles los trabajos de psicocrítica.

¹³ Esta concepción no es evidente sólo en la lengua, sino también en algo tan sensiblemente humano como la toponimia, a la que los hombres transfieren su alma, su sentir colectivo y cotidiano, su religión y sus miedos. Así, puede constatarse que las quiebras en el terreno son siempre del diablo o del infierno: *garganta del diablo*, *quebra del diablo*, *gruta del diablo*, *hoya del diablo*, *zanja del diablo*; así como los lugares yermos, alejados e inhóspitos: *roca del diablo*, *pata del diablo*, *torre del diablo*, *ladena del diablo*, *cruz del diablo*, *escobar del diablo*, etc. También las grandes obras de arquitectura, que tanto sorprenden a la medida humana (diques, puentes, etc.) las levanta el maligno (por ej. el acueducto de Segovia). Asimismo, en las metáforas cotidianas lo negativo se liga al descenso, a la profundidad: *estar hundido*, *caer en una profunda depresión*, etc., y lo positivo a la altura y al ascenso.

¹⁴ Vid. ELIADE, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999.

¹⁵ En su ascenso a los cielos, Mahoma describe todos los cielos que atraviesa y los ángeles que allí ve como puros, claros y de brillante luz vivísima. Por ejemplo: «Vi entre ellos a un hombre

Lucifer, a pesar de la belleza de su nombre, es el *príncipe de las tinieblas, señor del reino oscuro, la muerte*, en tanto que los ángeles son *estrellas, sol, espejo de Dios, zafiro, piedra preciosa, fuego de Dios, ojo y lucero*, porque son símbolos del principio generador y de la realidad suprema, son revelación patente de la luz de la que todo procede y está visible en nosotros mismos.

a.3. *Sotérico / destructor*: en cuanto que enfrentado a Dios, el diablo debe aniquilar la creación y, especialmente, al hombre, único ser que tiene alma inmortal por la que conforta el trabajo de competir.

Para defendernos de él, Dios nos envía a sus ángeles¹⁶. En este punto el contraste entre ambos espíritus es más evidente:

Ángel / demonio: *salvador / exterminador; auxilio, hermano / acusador; espejo de Dios / apóstata; hortelano / árbol sin fruto; tutor, rey, cónsul / criatura sin yugo ni ley; muralla / cazador, defensor de los enemigos / verdugo de Dios*¹⁷; *salvación / malo; salud / muerte, pestilencia; viento vivificante / viento abrasador*.

B) Metáforas de animales. Los ángeles no son de este mundo, son espíritus puros que sólo cuidan de nuestro beneficio. Por ello, apenas se alude a ellos con nombres de animales, excepto *carneros y ovejas* (porque guían y apacientan el rebaño del Señor, son mansos, dan todo sin pedir nada y reconocen entre mil el balido de su cordero, o sea, del alma a ellos encomendada).

anciano sentado sobre una silla de claridad y cubierto con unas vestiduras de limpia claridad que portaba en su cabeza una corona también resplandeciente; su rostro era brillante, todo él de purísima claridad», *Libro de la Escala de Mahoma*, Madrid, Siruela, 1996, p. 68.

¹⁶ Sobre todos ellos nos patrocina el ángel de la guarda, que es antídoto contra la inclinación al pecado, pelea con el demonio, nos exhorta a la penitencia, nos ama y enseña en todo lugar, nos patrocina en todos los negocios, nos asiste y defiende cuando dormimos (*cuatro esquinitas tiene mi cama, cuatro angelitos que me la guardan*), nos preside cuando oramos, nos consuela en las tribulaciones y angustias, nos libra de enfermedades y lances apretados, comunica a Dios nuestras necesidades para que despache el socorro conveniente, avisa a los hombres buenos y santos el día de su muerte para que se preparen, acompaña el alma pura al cielo, deja oír a los que lo merecen la música celestial en el momento de la muerte, descubre en la agonía las amenidades del cielo, para dulcificarla, arma al agonizante con fe y esperanza, combate contra los demonios en el momento de la muerte, aboga por el alma en el juicio divino, lleva el alma al paraíso y hace favores a las almas del purgatorio.

¹⁷ Son los ejecutores de la justicia divina desde la idea de que todo lo que existe es porque Dios quiere y lo permite, incluso el mal. El hombre saca del demonio el provecho de resistir las tentaciones, ganar la gloria eterna, etc. De hecho, en los tratados de angelología y en las disquisiciones teológicas sobre la existencia del demonio una de las *impugnatio* recurrentes es que si por hacer daño había de sacar Dios a los demonios del mundo, no quedaría en él comida ni bebida, ni cielo ni tierra ni mar, ni luz ni estrellas ni luna, porque ninguna cosa es tan buena que no pueda ser de daño. Así, los demonios son los *martillos* que tiene Dios para labrar las piedras del divino templo, por ser —al tiempo que tentadores— la herramienta que esquina, labra y lustra a los justos: las piedras preciosas que los ángeles suben al edificio del glorioso templo. Siguiendo esta línea de pensamiento —presentada profusamente en la *disparitas* de las argumentaciones—, son también las *varas* con las que Dios azota a sus hijos para castigarlos y lograr una mejor crianza. El diablo es, asimismo, *máscara* y los hombres como niños que, huyendo de ella, se guarecen en las alas y brazos del divino Padre.





De quienes sí que hay que guarecerse es de los espíritus maléficos, ante quienes ebulle la magia de la palabra, por la que ésta posee una fuerza que la hace terrible. Por ello hay que evitar la relación de coincidencia entre el signo lingüístico y el referente, entre el nombre y el objeto; es decir, hay que, de nuevo, utilizar el tabú. Y si el diablo es príncipe de este mundo¹⁸, habrá que nombrarlo con sus realidades: *áspid, serpiente, dragón, víbora, culebra, basilisco, ballena, bestia, muchedumbre de animales, tigre, sapo, hiena, corneja, lobo, araña, gusano, búho* (por la sabiduría), *topo* (porque es ciego, mata las plantas y vive soterrado), *cerdo* (símbolo de la sexualidad femenina), *caballo* (símbolo de la sexualidad masculina), *perdiz* (porque canta por el mundo por medio de los herejes, con cuyos cantos junta gran número de gentes engañadas para echarlas en la jaula del infierno. El bosque donde canta son el hereje, el mago, la bruja y la hechicera. No tiene rostro y se vale de reclamos para dar cantos humanos), *avestruz* (tiene alas por su naturaleza angélica, pero un cuerpo pesado por su malicia), *gato, oso y cabrón*¹⁹ preferentemente.

C) Características físicas: vuelven a incidir en el contraste celestial, espiritual / terrenal, material. El ángel es *cielo, espada divina, defensor de los enemigos, centinela del hombre, dios* (por su participación divina), *espejo de Dios, embajador de alegres nuevas, tutor, piedra preciosa*, etc. El demonio, en cambio, es *acusador, apóstata, árbol sin fruto, pecador, malo, riqueza, mundo, pestilencia, muerte*. Ambos tienen oficios, pero en tanto que los ángeles trabajan como *hortelanos* (que plantan y cuidan las flores y frutos de la huerta de Dios) y como *herrereros* (que con el martillo y yunque de la virtud hollan las tentaciones), los demonios han dado en ser *corsarios, ladrones, vendimiadores, tiranos, cazadores* (de almas, con armadijos y trampas) y *verdugos de Dios* (porque ejecutan y castigan, en su nombre, las almas pecadoras).

EL JURAMENTO

En el feudalismo medieval la relación de los partidarios de Satán con él era, evidentemente, de vasallaje, que se hacía perdurable y firme mediante un pacto. La

¹⁸ Esta dualidad está muy cerca del dualismo cátaro: el mundo de la pureza, del espíritu, por un lado, y el material, en el que la vida es un castigo, por otro. GUI, B., en su *Manual del inquisidor* de 1570, dice de ellos: «Afirman que la creación de todas las cosas visibles, materiales no es cosa de Dios, el padre celestial, al que llaman Dios bueno, sino del Diablo, de Satán, del Dios del Mal, pues lo llaman el Dios maligno, el Dios de este siglo y príncipe de este mundo. Distinguen, pues, dos creadores: Dios y el Diablo, y dos creaciones: una la de los seres invisibles, inmateriales, y la otra la de los seres visibles y materiales. Asimismo imaginan dos iglesias: una, la buena, la de su secta y otra, la mala, que es la Iglesia de Roma. La llaman madre de las fornicaciones, gran babilonia, cortesana y basílica del diablo, sinagoga de Satán». Puntos coincidentes con esta doctrina tenían otras herejías.

¹⁹ Muchos son símbolos de otras religiones y mitologías (centroeuropeas, china, etc.) y se riegan por leyendas y cuentos populares transmitidos de generación en generación.

adhesión a Satán exige un pacto diabólico en virtud del que se obtienen poderes sobrenaturales, un lazo que establece un sistema de relación solidario, cuyo fin es consolidar la imagen y el poder del diablo²⁰.

La ley de la caballería medieval exige un juramento único²¹, que se hace en el momento de la investidura, y que liga al vasallo a perpetuidad con el señor²². Lo importante no es el contenido del juramento (no tenemos noticias de pactos diabólicos, aunque en el XVI se muestran a los inquisidores cartas escritas supuestamente por el diablo), sino lo que representa²³. Es un acto lingüístico performativo porque no sólo asegura el vínculo material sino, sobre todo, está ligado con la parte sacramental²⁴.

²⁰ La imagen del curso de la invasión de los demonios en los países occidentales, para tener la justa perspectiva, debe contrastarse con los grandes acontecimientos posteriores al año 1000: 1) la Querrela de las Investiduras, respecto de la colación de los títulos eclesiásticos entre el emperador alemán Enrique IV y el Papa Gregorio IV, con la humillación del emperador que termina, realmente, en 1122 con el concordato de Worms estableciendo la separación de poderes temporal y espiritual; 2) las ocho cruzadas entre 1096 y 1270; 3) la lucha contra los emperadores germánicos, después de que el Imperio alcanzara su apogeo bajo Federico I Barbarroja y los Papas, desde 1152 a 1250; 4) la guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra, de 1337 a 1453, que lanzó a Francia a la miseria y la incertidumbre; 5) el papado de Aviñón, de 1309 a 1376, signo del debilitamiento del poder político de la Iglesia y, por tanto, un factor de desequilibrio; 6) el gran Cisma de Occidente, de 1328 a 1429, que subraya más aún ese debilitamiento; 7) la rebelión y ejecución de Juan Hus y las guerras hussitas que desgarraron Bohemia hasta 1471 y provocaron el debilitamiento del imperio; 8) la destrucción total del imperio romano de Oriente, entre 1453 y 1461, por Turquía, una nueva potencia amenazante; 9) el comienzo en 1484 de la epidemia de sífilis que durante 30 años provocó en Europa miles de víctimas; 10) las pestes; 11) la organización, en 1233, de la Inquisición (creada ya por Inocencio III) para buscar a herejes.

²¹ Toda dignidad requiere un juramento que debe hacerse al rey, hincando ante él las rodillas, poniendo las manos entre las reales y jurando que guardará su vida y su salud. El juramento se hace siempre en el momento preeminente de la ceremonia caballeresca: «E desque el espada le ovieren ceñido, dévenla sacar de la vayna e ponérgela en la mano diestra, e fazerle jurar estas tres cosas: la primera que non rezele morir por su ley si fuere menester; la segunda, por su señor natural; la tercera, por su tierra. E quando esto oviere jurado, deve le dar una pescoçada por que estas cosas sobredichas le vengán en miente, diziendo que Dios le gué al su servicio e le dexé complir lo que allí le prometió» (ALFONSO X: *Siete Partidas*, II, XXI). En el XV este juramento no es tanto de dignidad como de seguridad.

²² Vid. RODRÍGUEZ VELASCO, J.D.: *El debate sobre la caballería en el siglo XV*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996, especialmente pp. 275-374.

²³ Para asegurarse las almas —sobre todo las femeninas— el diablo se vale de diversas argucias. Una de las más interesantes para este trabajo es el hecho de que nunca habla sin ser primero interrogado, porque, para que no aleguen que el adversario las indujo al pecado, no les habla hasta que ellas no lo inducen. El silencio ajeno, por otra parte, es lo que más puede enfurecerlo, pues el mayor castigo para un soberbio es que no hagan caso de él o lo desprecien. De ahí que muchos santos —como san Benito, por ejemplo— no le digan palabra cuando se aparece a tentarlos.

²⁴ De hecho, en muchos de los tratados medievales sobre armas y caballería se llama *sacramento* al juramento.



Aunque, como hemos dicho, hay espíritus malignos en todo lo creado, el bien máspreciado para el demonio, la pieza más codiciada es el hombre. Por ello sólo trataré aquí la práctica para expulsar los demonios del cuerpo de los energúmenos, espiritados o endemoniados²⁵.

En lo referente al lenguaje, podemos acercarnos al diablo desde dos polos opuestos: la retórica —el diablo es el mejor retórico, el gran persuasor²⁶— y desde el exorcismo.

Por definición, el exorcismo es la «conjuración u oración a Dios y mandato que se hace al demonio de que salga del cuerpo de los posesos: muchas veces se usa solamente para preservarnos del peligro. Ordinariamente estas dos palabras, exorcismo y conjuro o conjuración, se tienen por sinónimas, pero el conjuro sólo se reduce a la fórmula con que se manda salir al demonio, y el exorcismo consiste en la ceremonia entera»²⁷.

Pero, en realidad, un exorcismo es una forma peculiar de comunicación entre dos extremos: el exorcista (el emisor de la comunicación) y el demonio al que se quiere expulsar del exorcizado (el receptor de la comunicación). La apariencia lingüística es la de diálogo, pero un diálogo peculiar.

Junto con los dos elementos de la comunicación (emisor y receptor) entra lo que en el diálogo normal suele ser el canal. En los exorcismos dicho canal es el territorio que se disputa en el diálogo; es decir, el exorcizado, que, frente a las apariencias, no es el receptor de la comunicación, sino un elemento accidental. Desde la óptica de las funciones lingüísticas este canal es secundario, casi un mero accesorio, en cambio desde el punto de vista de las funciones informativas es el elemento fundamental de la comunicación.

Otra característica ínsita al exorcismo es el hecho de que el diálogo se plantea como una mera contienda, sin intención de convencer sino de ejercer un efecto concreto sobre la realidad. Diálogo aparente, falso, por tanto, que no es sino una forma pura de ejercicio de poder que, en cuanto hay una consecuencia de este poder mediante la palabra, origina actos performativos que terminan en un *te exorcizo* o *te conjuro* que lleva a someter el poder del espíritu que ha ocupado el cuerpo del endemoniado.

²⁵ Un endemoniado es un «hombre de quien se apoderó el demonio y que le obliga a cometer algunas acciones y le atormenta. Se distinguen el poseso y el obseso: la posesión es por la que el demonio obra en lo interior de la persona que posee; la obsesión es por la que obra en el demoníaco solamente en el exterior. Los posesos se llaman también energúmenos, es decir, agitados en lo interior» (definición ilustrada del abate BERGIER, *Diccionario Enciclopédico de Teología*, Madrid, Impr. Hijos de D^a. Catalina Piñuela, 1831, t. III, p. 72).

²⁶ *Vid.*, por ejemplo, MILTON: *El paraíso perdido*; LEWIS: *El monje*; SANTAYANA, G.: *El último puritano*.

²⁷ BERGIER, *op. cit.*, p. 738.

Y, de nuevo, el poder omnímodo de la palabra. Exorcizar, como conjurar, absolver, bautizar o consagrar son actos performativos que exigen la palabra. No basta con el rito o la fórmula pensada, si no se expresa no es. De hecho en la Iglesia la oración comunitaria y vocal es más importante que la meditación, desde la idea de que las cosas existen cuando se expresan.

No deja de sorprender que mientras para una maldición, un daño o un aojamiento, es decir, para el advenimiento del mal vale casi cualquier expresión, para combatir dicho mal haya que utilizar fórmulas fijas de exorcismo, conjuro o plegaria.

Aunque para el exorcismo el sacerdote²⁸ debe proveerse y pertrecharse de un espíritu libre de las tribulaciones mundanales y de un cuerpo purificado por el ayuno y la meditación, así como escudarse tras una fe férrea, lo principal en todo el proceso de expulsión del demonio son las palabras²⁹:

- Deben usarse sólo las lícitas; o sea, las no supersticiosas³⁰.
- Nada de lo dicho debe contener una invocación explícita o tácita al demonio³¹.
- Las bendiciones, conjuros, amonestaciones, maldiciones, advertencias o protestas no deben contener ningún nombre desconocido.
- Nada de lo dicho puede ser falso, pues por esas palabras se cuela el demonio. Aquí entrarían todas las plegarias y conjuros populares (vg. *La Virgen bebió y no se murió, yo beberé y no me moriré*)³².
- Que en la recitación, lectura o salmodia se atienda sólo a las palabras que se dicen. Hay que orar con piedad, sin buscar gustos, deleites, suavidades o

²⁸ Los requisitos del exorcista son una fe indubitable, confianza en Dios, alma limpia, contrición y dolor verdadero. No debe tener pecados para que el demonio no tenga poderes sobre él. Poseerá una verdadera humildad para considerar que es sólo el instrumento indigno del que se vale Dios. La razón de su trabajo será la glorificación de Dios, no la propia vanagloria. Llevará el alma libre de los cuidados y negocios del siglo. Estará purificado por ayunos y penitencias. Será lo suficiente perspicaz para distinguir las enfermedades de la verdadera posesión (*vid.*, entre otros, NOYDENS, B.R.: *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, Valencia, 1711).

²⁹ Cf. *Malleus maleficarum*, entre otros.

³⁰ No se puede pedir favor al demonio, aunque sea para quitar un maleficio o para expulsarlo de algún lugar, porque, aunque el fin sea bueno, no es lícito el favor del enemigo que se pide con una invocación o con un pacto secreto de llamamiento. Se conoce si en el remedio que se aplica hay o no invocación o pacto si cuando, para alcanzar un bien o evitar un mal, se aplican medios o remedios que no tienen virtud natural o sobrenatural para causar tal efecto. Es decir, no se aplican, por tanto, como causas pues no tienen tales efectos, sino como señales de pacto, puesto que al no ser sacramentos ni sacramentales no son divinos.

³¹ Son interesantes, respecto a esto, las expresiones populares del tipo «hágase el milagro y hágalo el diablo».

³² No se puede deshacer un maleficio con otro, ni tampoco invocando la acción del diablo. Eso sí —y en ello apunta cierta incongruencia— puede quitarse un maleficio, incluso un diablo puede abandonar un ser animado o inanimado, pidiéndole que deshaga la señal del pacto, destruyendo el hechizo o instrumento del que pende la asistencia del demonio en la persona o parte maleficiada. Y ello es lícito porque no se implora el favor del demonio, sino que se destruye su obra para que se aparte contra su voluntad, obligado por el pacto hecho.

- ternuras en la oración. No habrá que intentar con ella consuelos ni dulzuras, sino sólo debe rezarse por amor de Dios, sin buscar beneficios del Padre.
- Que no se coloque esperanza alguna en la forma de escribir o leer.
 - Debe evitarse toda curiosidad en palabras, acciones y preguntas. Sólo se mostrará interés en lo que sea necesario para ayudar al afligido y librar a sí mismo y a los circunstantes de los peligros de los demonios.

Hay que dejar manifiesto que en todo este ritual exorcizante hay un discurso paralelo, de facto, entre lo católico y lo popular y tradicional. Es decir, el que se bendigan y exorcicen las casas, los muebles o el metal de las campanas para expulsar el espíritu del mal presupone que la Iglesia creía que estaba en ellos, lo que no deja de contravenir la doctrina³³. Mientras que los saudadores y conjuradores se aperci-ben de amuletos, los exorcistas llevan sobre el cuerpo óleos sagrados, agua bendita, nóminas (sobre todo con las primeras palabras del evangelio de S. Juan) arrolladas al cuello, reliquias, sacramentales, etc³⁴. Si para conjurar la tormenta el arresponsador traza un círculo de sal en el suelo, el exorcista lleva colgada al cuello una ampolla con sal bendita, etc.³⁵

Un exorcismo o un conjuro son siempre anatemizantes y suponen que el hombre no considera la posesión demoníaca como ineluctable.

La preeminencia, la supremacía del exorcista sobre los demonios le viene por su condición de representante de Dios. Pero esta superioridad, con ser eidética, no es fundamental para el exorcismo³⁶; sino que el aro con que se anilla a los diablos para sacarlos del cuerpo es el nombre³⁷. El exorcista es poderoso cuando conoce el

³³ Porque en cualquier efecto han de concurrir una de tres cosas: *natural*, que tenga virtud propia para producirlo; *sobrenatural*, que es de Dios y sus ministros; o *preternatural*, que ha de ser por virtud de ángeles y demonios. Cuando encontramos, entonces, algo natural (piedras, sal, amuletos...) que intenta, por ejemplo, curar una enfermedad y no tiene virtud para la salud, ni se espera ese beneficio de Dios porque no se pide por oraciones santas, sacrificios o citas de autoridad de la Iglesia, hay en ello mano del diablo que intenta marrotar el conjuro o el exorcismo.

³⁴ Incluso, para exorcizar las casas y disolver los hechizos que sobre ellas pudiera haber, el sacerdote debe bendecir y tomar oro molido, incienso, mirra, sal, oliva, cera bendita y ruda, mezclarlo devotamente y ponerlo —preferentemente cuando la luna esté en menguante— en cada esquina de la cama del dueño de la casa, bendiciéndola tres veces con la señal de la cruz y honra de la santísima Trinidad.

³⁵ Incluso una de las formas que propone la Iglesia es destruir las señales del maleficio con otras. Por ejemplo, si una bruja maleficia al tocar, se sacude la parte tocada y se quita el maleficio; o si un mago, endemoniado, etc., da el mal a una persona y ésta le devuelve pan o sal cesa el daño. De nuevo la paradoja, la incongruencia. Asimismo, durante los exorcismos se pueden utilizar azufre benido, pez y resina para recordar a los diablos los tormentos que les esperan en el infierno.

³⁶ Había un cuerpo de exorcistas; cualquier hombre bueno puede exorcizar; los conjuradores expulsan espíritus maléficos y no son curas, etc.

³⁷ Si el demonio no obedece al exorcismo, se escribirá su nombre en un papel bendito y se le quemará en fuego también bendecido.



nombre de los espíritus y su significado³⁸. Una vez más el tabú y el poder de la palabra que toma, e incluso incrementa el poder de lo que representa³⁹.

Respecto a la trascendencia del nombre, tenemos que una de las funciones de los ángeles es aficionarnos al de Jesús, nombre impuesto por el Padre Eterno, y —según los tratados sobre ángeles— de principal veneración, entre todos los de Dios, porque costó sangre, pasión y muerte al Verbo encarnado y que de todos ha de ser nombrado e invocado pues a todos da salud. Es decir, el nombre también es salutífero.

Es tal su importancia, que se justifica en todos los casos latinos⁴⁰. En nominativo porque, como dice la gramática, la persona que hace se pone en este caso. Y Jesús —*Iesus*— todo lo hace: en cuanto Dios, es quien nos crea y mantiene; en cuanto hombre nos redimió y, en cuanto que da su gloria, nos hace bienaventuranza. Vocativo deriva de *voco* «llamar» y es el caso con el que llamamos; supuesto esto, no hay ser en el cielo ni en la tierra a quien pertenezca dicho caso como a *Iesu*, porque de cuantos nombres compuso Dios y manifestaron los ángeles, éste es el principal para que lo invoquemos. En genitivo se pone la persona de quien es la cosa, y por esta razón también le pertenece el caso genitivo —*Iesu*—, supuesto que es suyo cuanto hay en el cielo y la tierra, en particular ángeles y hombres. Pero, además, se puede entender también la palabra *genitivo* por *genitus* y veremos que, por excelencia, se dice de Cristo, que fue propiamente engendrado; el verbo divino fue creado antes de los tiempos, desde la eternidad. El dativo, según la gramática, marca la persona sobre la que recae el daño o provecho de una acción. *Iesu* cuanto

³⁸ Como los ángeles son servidores de Dios no dicen su nombre, sino que buscan la gloria del creador en todas las obras. Así, cuando Jacob preguntó su nombre al ángel que luchó junto a él, éste lo reprendió diciendo: «¿Por qué preguntas mi nombre? No te canses, busca el de sólo Dios a quien debes dar las gracias y consagrar las glorias de este favor y la bendición que te doy». Ocurrió igual con los padres de Sansón, cuando el padre «Manuel le preguntó cómo se llamaba, con intención de ofrecerle sacrificio, callando su nombre le respondió: si quieres ofrecer sacrificio, ofrécelo a Dios, a quien es debida toda honra y gloria, por ser el criador y supremo señor, autor de todo lo bueno, cuyo criado soy y en su nombre hago esta embajada». Y ésta es la plática general en todos los ángeles. La actuación contraria es la del ángel malo, cuya condición es quitar la honra de Dios y usurparla para sí. Cuando el demonio dice su nombre, el exorcista debe conocer su significado, pues el nombre suele declarar su propiedad o natural condición; o sea, el vicio o pecado que preside o al que asiste, con lo que podrá aplicar mejor el remedio con la virtud contraria.

³⁹ Podemos relacionar con esto la renuncia al nombre propio cuando se entra en algunas órdenes religiosas. También se cambia el nombre en los pactos diabólicos. En el primer tomo de su *Compendium Malleficarum*, Francesco Maria Guazzo enumera las ceremonias que Satán exige al que le rinde pleitesía. Una de ellas, la sexta, es «Recibir determinado bautismo sacrílego y, tras abjurar de sus padrinos cristianos, se les atribuyen los nuevos, que deben darle la instrucción necesaria en el arte de la brujería; han de renunciar a su propio nombre y tomar otro, la mayor parte de las veces un apodo absurdo e indecente».

⁴⁰ Cf. BLASCO LANUZA, F. de: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, San Juan de la Peña, 1652, p. 335 y ss.

obró lo hizo para nuestro provecho y le debemos, por dativo o donativo de agradecimiento perpetuo, toda la honra y la gloria. Con mucha propiedad podemos poner *Iesum* en caso acusativo porque, siendo el resplandor del Padre eterno y espejo sin mancha de los ángeles y bienaventurados, fue acusado como pecador. En ablativo se pone el instrumento. El hombre, para ejecutar alguna obra, siempre se vale de medios naturales; y considerando esto está muy bien el nombre de Jesús en ablativo —*a Iesu*— porque debemos valernos de él para dar principio, medio y fin a todas nuestras obras y siempre lo tendremos a mano en toda empresa que intentemos.

Volviendo a los exorcismos, comprobamos que la estructura es similar en todos: el conjuro para abandonar el cuerpo; una admonición en que se recuerda y describe a los demonios el bien y la felicidad que perdieron, para con ello debilitarlos; y una orden imperiosa para que, en nombre de Dios, Cristo, la Virgen, santos, etc., salga del energúmeno.

Dicha disposición se mantiene, en cierta forma, en los conjuros populares para arrojar al demonio, mucho más difundidos y, para la percepción popular, más hacederos e incluso más eficaces. Por ejemplo:

Comencemos la oración rezada con devoción el día de la Encarnación.

A Jerusalén irás, al demonio encontrarás y cien veces le dirás:

«Quítate de ahí, enemigo, no te quiero ver conmigo, ni tengo parte contigo, ni tengo ni la tendré, que el día de la Encarnación cien veces me persigné, por siempre jamás. Amén.

(Se rezan diez avemarías)

Continuemos la oración pidiendo la bendición el día de la Encarnación: que no caiga ningún rayo, ni las heladas de mayo, ni mujer muera de parto.

Por la señal de la cruz, en el nombre de Jesús

(Se rezan diez avemarías)

Ya te pedimos, señor, que infundas en nuestra mente una gracia permanente, para que con su favor, los que del ángel sabemos de Cristo la Encarnación, por medio de su pasión, su Cruz y Resurrección, la eterna gloria logremos. Amén».

Por supuesto, en la situación de disputa exorcística, los elementos gramaticales propios son:

- a) El imperativo y vocativo.
- b) El léxico de polémica y guerra, con verbos de porfía, como *osar*, *atreverse* hasta los de finalización del combate, de exilio, como *sal*, *vete*, *huye*, etc., u otros meramente destructivos como *destruir* o los que, aun siendo imprecisos, contienen un valor negativo: *tiembla*, *huye*, *desiste*, *condénate*, *arde*, etc.
- c) Junto a estos verbos negativos hay otros positivos, en una parte adelgazada del mensaje, que es el final feliz de la disputa; pues lo que importa en estos mensajes es la duración de la batalla, su resultado final es muy rápido. En este sentido podríamos decir que se semeja un tanto a los recursos de la épica, en que la acción dura mucho y lo importante, el buen fin, se resuelve en un suspiro.
- d) El desequilibrio que apuntamos en los verbos se percibe también en el valor positivo o negativo de otras palabras, en cuanto que el contraste —recorde-

mos de nuevo que no hay diálogo sino contraste, lucha— muestra un peso excesivo de lo negativo:

- *Dragón, áspid, cerdo,.../ cordero.*
- *Infecto, miserable, bestial, bestia, malvado, rebelde, soberbio, pecador... / ángel, gloria.*
- *Gritar, aturdido, asombrado, terrorífico, repugnante, gruñido...*
- Elementos de las catástrofes naturales: *hielo, granizo, tormenta...* sin ninguno positivo relativo a nada de la naturaleza.

Caracterizador del léxico es lo que tiene relación semántica con *arrojar, echar*, etc., porque es la consecuencia del exorcismo y lo que se persigue: *sal, vete, desata, expulsar, derrotar...* Y con ello un adjetivo, *vencido*. Ahora bien, todos estos términos tienen como contrapartida *subyugar*, que es lo que se ha roto.

Para afianzar el conjuro, el exorcista insulta al diablo, generalmente con los epítetos de las escrituras sagradas, e incluso le pone nombres ridículos —*Garabato, Carbonero, Verdugo, Cocinero de Acarón*, etc.— para que se sienta humillado y termine por abandonar el cuerpo.

La fuerza de la palabra como conjuradora se ve incluso en la epigrafía de las campanas, en donde funciona como *detente*. Lógicamente en ellas se potencia la consagración del metal, el sonido y la propia campana como objeto sagrado. En el bronce campanil están grabados la cruz de san Benito y diversos exorcismos comunes y bien conocidos⁴¹.

En el exorcismo hay también elementos no estrictamente lingüísticos, pero sí simbólicos, caracterizadores del mensaje.

Se trata, por un lado del recurso a una serie de símbolos que funcionan a modo de canal entre el lenguaje articulado («*te exorcizo*») y la divinidad. Son la imposición de manos, apoyar la Biblia u otro libro sagrado en la cabeza del endemoniado, soplarle en el rostro y, sobre todo, trazar el signo de la cruz que es, además de profesión de fe, un gesto teúrgico, una defensa y un antídoto.

Además, al tiempo que al hombre, se exorciza a los cuatro elementos —tierra, aire, agua y fuego—, circunstancias secundarias en el exorcismo, pero que al estar tomados también por el enemigo, son complementarios de su fuerza.

Todo ello es, en el fondo, una forma de lenguaje en el que lo performativo se refuerza, como en la liturgia, con símbolos que actúan como si de una realidad se tratara.

Ahora bien, en dichos signos hay una gradación respecto a su relación con la realidad en la que quemar un papel con el nombre del o de los demonios resulta más cercano a una realidad en que se quiere quemar a un enemigo, o el empleo del agua bendita se percibe inmediatamente como signo de purificación.

⁴¹ Vid. ALONSO PONGA, J.L., y SÁNCHEZ DEL BARRIO, A.: *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional*, Valladolid, Caja Madrid, 1997.



A este respecto, hay un signo especial: lo que Coseriu llama lenguaje repetido. Es decir, todas aquellas partes del Evangelio, Salmos, la Biblia, etc., que se entremezclan con las órdenes. Porque tras cada conjuro o tras cada admonición se lee un fragmento de un libro sagrado, que suman el poder de su sacralidad al de la palabra⁴².

Me he referido a que estamos en un circuito de la comunicación en que un exorcista arroja a un diablo fuera del espiritado y que los dos primeros son los elementos de este diálogo particular, en el que el exorcizado —fundamental informativamente— es el campo en el que se desarrolla. Ahora querría precisar que se trata de un diálogo trunco, como ocurre con cualquier diálogo por medio del que se ejerce la violencia: va en una sola dirección y no tiene ninguna respuesta argumentativa, sino que la respuesta es que se consigue el efecto deseado (que el diablo se vaya al infierno). No obstante, a veces hay una apariencia de diálogo, aunque sea expresando el resultado, y es cuando el exorcista usa la primera persona dando voz al demonio: «Salgo yo, el transgresor; salgo yo, el seductor; yo que destruyo todo; falacia de las virtudes de los enemigos; perseguidor de los inocentes». Es decir, la respuesta no es lingüística, sino de actuación, en la que se logra lo que el acto de exorcización tiene de performativo.

En el fondo todo ello no es más que la confianza en la «palabra verdadera», mezcla de la palabra y del apoyo de la verdad teológica.

En realidad era necesaria la palabra porque en el medievo, por lo que hemos visto, la gente no estaba segura de la magnitud del poder del diablo ni de la capacidad y eficacia de Cristo para combatirlo, ni siquiera sabían muchas veces —igual que nos ocurre, igual que ocurrirá— donde están el bien o el mal. Y en esa incertidumbre la palabra sosiega, aparentemente, pero tampoco elimina los terrores.

⁴² Esto no sólo en los exorcismos cristianos, sino también en los musulmanes, por ejemplo. Hay excelentes referencias a ello en el *Libro de los dichos maravillosos* (ed. de Ana Labarta), Madrid, CSIC, 1993. Incluso en el conjuro popular que hemos visto más arriba, tras cada plegaria, se rezan diez avemarias.

EXORCISMO

«Te conjuro a ti, serpiente antigua, por el juicio de los vivos y muertos, por tu creador, por el creador del mundo, por el que tiene la potestad de mandarte a Gehenna, que te separes lo antes posible, con toda tu rabia, de este esclavo de Dios, que recurrió al seno de la Iglesia.

Te conjuro (cruz en la frente), no con mi debilidad, sino con la fuerza del Espíritu Santo, que salgas de este esclavo de Dios, que el omnipotente Dios creó a su semejanza. Aléjate, pues, aléjate, no de mí, sino del ministro de Cristo. Él, que te subyugó bajo su cruz, se te opone con su fuerza. Tiembla ante su brazo, que, al vencer los gemidos [las penas] del infierno, condujo las almas hacia la luz.

¡Que te atemorice el cuerpo del hombre! (cruz en el pecho). ¡Que te aterre la imagen de Dios! (cruz en la frente).

No resistas ni demores en salir de este hombre porque sólo Cristo puede habitar en él. Y no podrás contenerme, pues sabes que no estoy en pecado.

Te lo ordena Dios (cruz). Te lo ordena la majestad de Cristo (cruz). Te lo ordena Dios padre (cruz). Te lo ordena Dios hijo (cruz). Te lo ordena el Espíritu Santo (cruz). Te lo ordena el sacramento de la cruz (cruz). Te lo ordena la fe de los santos apóstoles Pedro y Pablo y todos los santos (cruz). Te lo ordenan a ti los muertos en el martirio (cruz). Te lo ordena la confesión de los santos (cruz). Te lo ordena la intercesión de todos los santos (cruz). Te lo ordena la fe cristiana en los misterios de la virtud (cruz).

Salgo yo, el transgresor; salgo yo, el seductor; yo que destruyo todo; falacia de las virtudes de los enemigos; perseguidor de los inocentes.

Deja lugar, malvado; deja lugar, el más impío; deja lugar a Cristo, en el que no hallaste ninguna de tus obras; a quien te despojó; a quien destruyó tu reino; a

⁴³ Presentamos algunos exorcismos, a modo de ilustración. Aunque hay diversos tratados sobre exorcismos, los más útiles para este trabajo han sido el *Decreto Ungraciano* y la *Práctica de exorcistas*. A pesar de lo difundido en los círculos exotéricos medievales, no ejemplificamos con conjuros del *Libro de san Cipriano*, más conocido por *El Ciprianillo*.



quien te ató, venció y te arrojó a las tinieblas exteriores, donde a ti, junto a tus ministros, os está preparada la muerte [la destrucción, la nada]. Eres reo del omnipotente Dios, eres quien transgredes sus leyes, eres reo de su hijo Jesucristo, nuestro señor, a quien osaste atacar y a quien supusiste crucificar. Eres reo del género humano, a quien, con tus seducciones, ofreciste el veneno mortal.

Te conjuro, pues, malvado dragón, en el nombre del cordero inmaculado, que anda entre áspides y basiliscos, que pisoteó al león y al dragón, a que abandones a este hombre (cruz en la frente), que te separes de la iglesia de Dios (hágase la señal de la cruz sobre los circunstantes); tiembla y huye cuando se invoque el nombre del Señor, ante quien tiemblan los infiernos y a quien obedecen las fuerzas del cielo, los imperios y las tiranías; a quien querubines y serafines alaban con infatigable voz diciendo: *Santo, santo, nuestro Señor Dios*. Te lo ordena el Verbo; te lo ordena el hijo de la Virgen; te lo ordena Jesús nazareno, que tú —desterrado— despreciaste junto a sus discípulos y sal, postrado, del hombre, aléjate del hombre y no pretendas entrar ni siquiera en una pira de cerdos. Aléjate, pues, ahora del hombre, que Él mismo creó».

ADVERTENCIA

Quando el exorcista quisiere concluir con el conjuro, por un tiempo, y el demonio no hubiere abandonado al enfermo, dirá con mucha y gran confianza en la protesta y exorcismo siguientes, en ésta y en las demás ocasiones:

PROTESTA

«Cuando aparezca algún demonio superior o maldito, no desistáis de la divina invocación para libraros de la persecución de tal criatura, y no penséis que alguno de vosotros podrá permanecer impune, porque el fuego, el granizo, la nieve, el hielo y el espíritu de los atormentados formará vuestro cáliz».

EXORCISMO

«Que reine el Señor sobre todos vosotros, espíritus impuros, que os encontráis en este cuerpo, no pretendáis subir a la cabeza o hacia los miembros de esta criatura de Dios nuestro y hacerle daño. Descansad y haced todo lo atingente a la salud del cuerpo y el alma, y en honor del Dios omnipotente, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén».

(Dicho esto se echa agua bendita al endemoniado y a los circunstantes diciendo:)

«Que se alejen todas las insidias escondidas de los enemigos y si hay algo que, bien pueda dañar la seguridad de los habitantes, bien su tranquilidad, que se vaya mediante la aspersion de esta agua, en nombre de aquel que vendrá a juzgar a vivos y muertos».



EXORCISMO

El exorcista, mostrando con el dedo el santísimo sacramento, dirá así:

«Aquí está, o espíritu maligno, la suma piedad; aquí está aquel que sufrió por nuestra salvación.

Éste es su cuerpo, que fue engendrado en el cuerpo de la Virgen, que fue clavado en el madero de la cruz, que yació en la tumba, que venció la muerte y subió al cielo ante los ojos de sus discípulos.

Por tanto, ante esta majestad con sumos poderes, te presento a ti, maligno espíritu, para que salgas y huyas de esta criatura de Dios nuestro y no intentes mortificarlo más. Amén.

¿Cómo caíste del cielo, Lucifer, que naciste con el amanecer? ¿Caíste en la tierra para dañar a la gente?

Decías para tus adentros: «sobre los astros de Dios levantaré mi trono y me sentaré en el monte del testamento en los confines de la Aquilonia. Cuando ascienda a la altura de las nubes seré igual que el Altísimo».

Sin embargo, retrocederás al infierno, en lo profundo del lago. Los que se encuentren ante ti, se inclinarán y contigo perecerán.

¿Acaso éste es el hombre que turbó la tierra y turbó los cielos?

En cambio tú, Señor, compadécete de nosotros».

EXORCISMO

«Os conjuro, malvados ladrones, por la eximia caridad de Cristo con los hombres, que está patente en el sagrado cuerpo, en su preciosa sangre, en la eucaristía bajo la apariencia del pan y del vino. Él quiso darse a ellos mediante la comida y bebida espiritual, mediante la conmemoración de su pasión y la oblación de su cruento sacrificio, ante cuya fuerza huyen hasta los más fuertes enemigos.

No oséis menospreciar en forma alguna el cuerpo del hombre cristiano que, lejos de vuestro juicio, está presente en el sacramento y fue digno de tanta honra.

Oh miserable y malvado espíritu, he aquí contra ti tu creador; invoqué al que castiga, cuya magnanimidad despreciabas, considerando que no iba a dañarte. Debiste recordar cómo cuidó de ti desde el principio de tu propia creación.

Escucha, oh infeliz, tu ignominia. Vosotros, espíritus brutales, que un tiempo os creísteis los más nobles de entre los hombres, fuisteis creados por el Dios omnipotente. Poseísteis todos dones sublimes, pero erais los más vanidosos, y desde el principio de vuestra condición —como humanos— os mostrasteis no sólo ingratos con vuestro creador, sino también rebeldes, estallando en una ola de soberbia, envidia y profundo odio.

¡Oh máxima ingratitud! ¡Oh inaudita imprudencia! ¡Oh crimen que han de borrar las llamas eternas!

Escuchad lo que dice el todopoderoso creador del cielo —a través de Isaías, 14— de vuestro príncipe, de cada uno de vosotros y del sumamente soberbio Nabucodonosor, que tanto se semeja a Satanás.





¿De qué modo —dijo— caíste del cielo, Lucifer? Naciste con la luz y caíste a la tierra. Caíste tú y, fascinado por tu belleza, hablabas a tu propio corazón, blasfemando contra tu creador cuando debías alabarlo: «Subiré al cielo y levantaré mi trono sobre los astros del cielo. Me sentaré en el monte del Testamento, en los confines de Aquilonia. Subiré más allá de las nubes y seré igual al Altísimo».

¡Oh temeridad de todas tus palabras! ¡Vuelve al infierno, en lo profundo del lago, oh espíritu ingrato y maligno!

Los que te vean, a pesar de tanta dignidad, residiendo en un cuerpo humano, pero, en realidad, escondiéndote bajo unos intestinos infectos, con gestos bestiales y gritando con lamentos de mujer, te contemplarán aturdidos y asombrados mientras ven cómo descenderás a lo más profundo, rechazado, desde tanta altura.

¡Oh infeliz!, ¿cómo puedes soportar lo que dice, lo que profetiza el Dios omnipotente —a través de Ezequiel 28— sobre el soberbio rey Tiro a quien enseñaste y tuviste bajo tu férula?: tú estabas designado para tener la sabiduría plena y te sentías absoluto en las paradisíacas delicias de Dios. Tu lecho estaba lleno de todo tipo de piedras preciosas: topacio, ágata, crisolito, ónix, berilo, zafiro y esmeraldas; el oro decoraba a tu gusto; las grietas aparecieron el día en que tú fuiste creado. Tú, oh querubín protector y único, que recorriste el monte sagrado de Dios en medio de las piedras de fuego; estabas perfectamente y en el camino correcto desde el día de tu creación hasta que nació en ti la zozobra, la inquietud. Tu interior estaba tan inquieto que se proyectó en numerosos actos negativos. Pecaste y te expulsaron del monte de Dios. Te perdiste, oh querubín protector de las piedras de fuego, y te fuiste, puesto que eras indigno de la comunidad celestial. Perdiste la sabiduría y, de ángel, te transformaste en una bestia terrorífica y repugnante.

¡Oh, el más infeliz y el más imprudente de todas las criaturas! ¿Cómo te atreves, después de tanta gloria, a aparecer entre los hombres y animales emitiendo un gruñido similar al de los cerdos?

Avergüenzate y huye. Teme los reinos del omnipotente Dios. Ahora yo, siervo y sacerdote de Jesucristo Nazareno, con la autoridad y fuerza del omnipotente Dios, del Hijo y del Espíritu Santo, te ordeno que dejes de ocupar el templo de Dios y contra ti invoco la Santa Trinidad, que venza tu contumacia, la Virgen María, todos los espíritus buenos, todos los elegidos de Dios a los que suplico, humildemente, que me ayuden contra ti.

Huye, infeliz. Huye, ladrón, porque ahora el juez está iracundo.

Aquí está contra ti el juicio de Jesucristo Nazareno. Que reine en ti el señor que vendrá a juzgar a los vivos y muertos».

EXORCISMO

«Te conjuro en nombre del Dios vivo para que no contradigas [desobedezcas] de ninguna manera la palabra verdadera».

EXORCISMO

«Te conjuro a ti, espíritu maligno, en nombre del Dios vivo, en nombre del Dios inmortal, por el omnipotente Dios nuestro salvador, que te manifiestes rápidamente y obedezcas en todo a tu creador y a sus ministros. Reconoce tu sentencia y honra al verdadero hijo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo.

Te exorcizo, espíritu maldito, que osaste entrar y atormentar el cuerpo de esta criatura, en nombre de nuestro señor Jesucristo, que padeció por nosotros para que pudiéramos sentarnos junto a él en el juicio, y a quien tú quisiste asemejarte. Tanto más te torturarás, cuanto más te niegues a obedecerlo. Ven, maldito, en nombre de Jesús Nazareno, a quien alaban todas las criaturas, ante quien se postran los seres del cielo, de la tierra y del infierno, el que transformó en demonios a sus ángeles y quemó con fuego a sus ministros».

EXORCISMO

«Te exorcizo, espíritu maligno, por Jesucristo nuestro señor, el verdadero hombre y Dios, a quien osaste tentar en el desierto. El que por su humildad y por la pasión de su muerte veneran los ángeles; el que fue coronado por su honor y gloria para que fuera cabeza de todos los principados y poderes, a quien los ángeles desean semejarse y cuya sangre ha redimido a este siervo de Dios.

Sal de él, pues, demonio apóstata, deja sitio al Dios omnipotente, a quien se entrega este siervo; a Cristo nuestro señor, que lucha contra vuestra negligencia; a los santos ángeles, bajo cuya protección está este sacerdote de Dios, que invoca su ayuda contra ti. No pretendas impedirle, con tus amenazas y engaños, que esté al servicio de Dios. Deja espacio a Miguel, Gabriel y Rafael, que ejecutan los ministerios divinos más importantes, y bajo cuya protección está la fe de todos y la salud de las almas.

Que tu destrucción sea la mayor».

EXORCISMO

«Que desciendan y vengan sobre ti, sobre Lucifer, sobre los príncipes de los demonios, sobre quien te auxilió y ayudó, la Virgen María y toda la corte celestial».

EXORCISMO

Tomando en la mano el papel bendito en el que se ha escrito el nombre del o de los demonios que poseen al endemoniado, y prendiéndole fuego se dice:

«¡Que perezcan todos tus pensamientos con tu destrucción y que tus consejos se pierdan en la confusión eterna! ¡Que sea inmediata tu expulsión de esta criatura, siervo de Dios nuestro señor!

Arrojo al fuego tu nombre para que se quemé y no quede de él más que sulfuro, de tal modo que, sin dilación, sientas en su propia sustancia que tu alma está maldita para siempre.

Que ardas más dura y horriblemente que esta astilla, que arda tu imagen y aumente tu dolor hasta el día del juicio, de tal forma que, ya vencido, decidas salir de esta criatura de Dios, nuestro señor.

Y tú, mi Señor, confirma esto con tu fuerza y tu potencia, ahora y hasta la eternidad, igual que se lo confirmaste a los ángeles buenos en gracia y virtud. Hazlo saber, oh Señor, con tu ira y envíale tu ira para que la pena lo devore».

EXORCISMO

Poniendo la mano sobre el energúmeno, el exorcista dirá:

«Expulsa, oh Señor, el diablo de esta criatura tuya. Desata todos los cabos con los que le ató Satanás para que, liberado por dentro y por fuera, te pueda servir con una entrega sincera.

Tú, oh Señor, te dignaste crear el cuerpo y alma de esta criatura; ahora dignate salvar todo su cuerpo y toda su alma. Por nuestro Señor Jesucristo, su hijo».

EXORCISMO

Una vez que el exorcista sepa el nombre del demonio, sus cómplices y compañeros, la causa por la que entraron, la hora, etc., debe obligarle a salir con duras amenazas y oprobios. Tras ello dirá:

«E igual que estas palabras son verdaderas, así, con la virtud que tienen, no oses ocultar la verdad de ningún modo y sal de este siervo, de esta criatura de Dios, en nombre de nuestro Señor Jesucristo Nazareno, crucificado».

EXORCISMO

«Te conjuro a ti, espíritu rebelde, en nombre del Dios, para que me obedezcas de inmediato y para que te alejes, por la virtud de los santos y en nombre de Dios.

Te arrojo a un lago de fuego y sulfuro y te condeno eternamente.

Te conjuro, serpiente antigua y sibilina, por el Dios vivo que dijo a los profetas: «yo mataré, yo daré la vida, perseguiré, sanaré y no habrá quien pueda escapar de mi mano», para que te alejes de inmediato con la misma forma e imagen, por la virtud de los santos y en nombre de Dios. Te arrojo en el lago de fuego y sulfuro para que ardas eternamente y te condeno hasta el día del juicio. Amén.

Te conjuro por aquel que dijo: «no deseo la muerte de un pecador, sino que se convierta para que viva más», para que salgas de inmediato de este esclavo de Dios, que se arrepiente de haber pecado, se volvió a Dios y le suplicó miseri-



cordia y ayuda para que no estuviera siempre enojado ni lo amenazara eternamente.

Te conjuro por la autoridad que nuestro Señor Jesucristo dio a sus apóstoles, a sus sucesores y a todos los que creen en él diciendo: «he aquí que os he concedido la potestad y la fuerza de todos los espíritus malignos», para que me obedezcas y te alejes de este esclavo de Dios. Te condeno, según lo sentenciado, y con la autoridad que me han dado, ya que creo en Cristo.

Te conjuro, te exorcizo y te condeno por aquel que todo poder, todo honor y toda gloria, tanto las fuerzas celestiales como las infernales, adoran y con el que tiemblan, para que abandones sin demora a este esclavo de Dios.

Que te expulse el hijo de Dios vivo, que es el principio de toda criatura. Que te derrote el arcángel de Dios, Miguel, como lo hizo en un principio. Que te venzan todas las fuerzas del cielo, en nombre del padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

Te conjuro, espíritu rebelde, por los votos de los profetas, por los méritos de los apóstoles, por la victoria de los mártires, por la fe de los confesores, por la castidad de la Virgen, por la muerte de todos los santos y santas, por los elegidos de Dios, para que abandones a esta criatura de Dios.

Te conjuro por la gracia del Espíritu Santo, por los siete candelabros que están a la derecha de Dios, por el terrible día del juicio, por los clavos, por el sudor, por la sangre, por las cinco heridas de Cristo, por su amor, por el amor en que ardía la Virgen María y por el amor de Cristo y la Iglesia, para que abandones de inmediato a esta criatura.

Te condeno y te arrojó en un lago de fuego y sulfuro, quemándote para siempre.

Que se dirija hacia ti Lucifer, el espíritu más malvado, con todas sus furias, sus penas infernales y toda su indignación.

Que levante indignado su furia y te hiera y aflija de inmediato hasta el día del juicio, igual que sufrió el enviado de Dios todas las penas del infierno ya mencionadas por mí antes. Amén».

EXORCISMO

Conjuro contra todos los elementos, para que de ninguna manera favorezcan al demonio, por haber sido rebelde a Dios y a los ministros de la Iglesia:

«Te conjuro a ti, aire, (trazando el signo de la cruz) por Dios omnipotente, por su Hijo, nuestro Señor y por el Espíritu Santo, por aquel a quien obedeciste cuando mandaba a mares y vientos y trajo la calma, para que no tengas poder de retener en ningún lugar al demonio ni a ninguno de sus partidarios; y para que lo alejes de ti igual que el Señor expulsó a Caín.

Te conjuro a ti, tierra (trazando el signo de la cruz) , por Dios todopoderoso, creador de todo lo visible e invisible, por Jesucristo, hijo único, que fue concebido por el Espíritu Santo, nacido de la Virgen María, hecho hombre y crucificado por nosotros, enterrado en tu regazo [el de la tierra], a quien conociste y, conocién-



dolo, temblaste por su glorioso sepulcro, para que no te atrevas a retener a este espíritu maligno ni a ninguno de los que le siguen o favorecen; sino arrójalos de tu faz [*sic*] y de esta criatura de Dios. Devóralo como devoraste a Datán y a Abyrón, con sus tabernáculos y todo su ser, para que sea arrojado a lo más profundo de los infiernos, crucificado para siempre y de donde jamás pueda salir.

Te conjuro a ti, agua (trazando el signo de la cruz), dondequiera que estés, por el sagrado bautizo, ya que por ti se hizo Cristo hijo de Dios en el bautizo y la regeneración del alma. Por el sagrado sudor de Cristo y por el agua que salía de su cuerpo, no te atrevas a retener más a este espíritu malvado ni a sus súbditos, sino expúlsalo rápidamente, igual que Cristo expulsó a los siete demonios del cuerpo de María Magdalena.

Te conjuro a ti, fuego (trazando el signo de la cruz), dondequiera que estés y residas, por Dios vivo, que apareció ante Moisés en forma de fuego y salvó a tres niños de arder en llamas, y por todos los sacrificios que se hicieron en ti en alabanza del Dios omnipotente, para que no te atrevas a retener más a este demonio, sino que lo dirijas al fuego del más profundo infierno. Amén.»

Una vez que el exorcista ha conjurado todos los elementos, debe promulgar su sentencia contra el demonio bajo esta forma:

«Tú malvado, fuego infernal, y vosotros, príncipes de las tinieblas, todos escuchad y entended las palabras que salen de mi boca.

Os ordeno, por aquel que os subyugó bajo su dominio y por su potencia y potestad, que me obedezcáis por la autoridad que me ha otorgado nuestro Señor Jesucristo y que cumpláis todos nuestros mandatos.

Te conjuro a ti Lucifer, príncipe de los infiernos, por el terrible día del juicio y por todas las palabras por las que puedas atarte y sentirte obligado, para que no dejes escapar este espíritu malvado, sino que lo atraigas a ti y le hagas llegar con toda su furia e indignación. Que atraigas también a todos sus seguidores, a los que tiene sujetos en el cuerpo de este siervo de Dios. Que escapen todos y no vuelvan; que mueran igual que muere el humo del fuego.

Arrojaos todos vosotros, demonios del infierno y de tu infierno, contra él y contra todos sus seguidores y torturadlo con las torturas más atroces.

Extiende contra el rebelde de Dios, oh infierno, todas tus penas ahora y para siempre y atráelo hacia ti, por aquel que derruyó tus puertas, ató a ti todos los espíritus malignos y mandó que en tu interior se les torturase para siempre. Amén.

Que la maldición del Dios padre, todopoderoso, del Hijo y del Espíritu Santo, y la ira e indignación de todos los ángeles, arcángeles, de los tronos, de todas las potestades, santos y santas de Dios y de toda la corte celestial descienda sobre Lucifer, Belcebú, Satán y sobre todos los príncipes de los demonios. Que no haya quien los obedezca, los tema o los siga, sino que todos los demonios se arrojen contra aquellos que te quieran ayudar, espíritu maligno, por la virtud de todos y en nombre del todopoderoso Dios.

Que toda tu fuerza y virtud quebrantada sean tales que no se atrevan a residir ya más tiempo en este cuerpo, por la gracia del omnipotente Dios. Que nadie te ayude, sino que todos los demonios, doquiera que residan, se pongan contra ti, tú que eres el género de la perdición y el cínico de la naturaleza angelical.



Que el santo Miguel, san Rafael y los demás ángeles te expulsen de inmediato de esta criatura y te arrojen al centro de la tierra, a lo más profundo del infierno, para que nunca salgas de allí, por aquel que creó el día y por toda su sagrada obra, por todas las virtudes y los nombres innombrables. Amén».



BIBLIOGRAFÍA

- BLASCO LANUZA, F. de: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Monasterio de San Juan de la Peña, 1652.
- DELUMEAU, J.: *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 2ª ed., 2002.
- ELIADE, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FLORES ARROYUELO, F.J.: *El diablo en España*, Madrid, Alianza, 1985.
- FRAILE GIL, J.M.: *Conjuros y plegarias de tradición oral*, Madrid, Compañía Literaria, 2001.
- GARROSA RESINA, A.: *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987.
- GONZÁLEZ MATEO, D.: *Bellum Theologicum adversus diabolicas violentias circa externa de se prava, et turpia*, Pamplona, Imprenta de los herederos de Martínez, 1745.
- GUAZZO, F.M.: *Compedium maleficarum*, Milán, 1608-1626.
- KRAEMER, H., & SPRENGER, J.: *El martillo de las brujas (Malleus Maleficarum)*, Madrid, Felmar, 1976.
- LECOUTEUX, C.: *Charmes, conjurations et bénédictions*, París, Honoré Champion, 1996.
- LEFÈVRE, A.: «¿Ángel o bestia?», en *Satán. Estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona, Labor, 1975, pp. 13-32.
- Libro de dichos maravillosos*, ed. de A. Labarta, Madrid, CSIC, 1993.
- Libro de la escala de Mahoma*, Madrid, Siruela, 1996.
- Libro magno de san Cipriano. Tesoro del hechicero*, Barcelona, Reed., ed. Humanitas, 1985.
- MARROU, H.I.: «Un ángel caído, ángel a pesar de todo», en *Satán. Estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona, Labor, 1975, pp. 33-58.
- MARTÍNEZ DEL RÍO, A.: *Disquisitorium maleficarum*, 1580.
- NOYDENS, Benito Remigio: *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, Valencia, Imprenta Molino de la Revella, 1711.
- PATCH, H.R.: *El otro mundo en la literatura medieval*, México, FCE, 1983.
- RIES, J. (ed.): *ANGES et démons*, Louvain-La-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1989.
- RUSSELL, J. Burton: *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1984.
- VV.AA.: *Le diable au Moyen Âge, Sénéfiance*, 6, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1979.

ÁNGELES Y DEMONIOS, SUS ICONOGRAFÍAS EN EL ARTE MEDIEVAL

M^a. Dolores Barral Rivadulla
Universidad de Santiago de Compostela

RESUMEN

Esta contribución intenta aproximar la evolución iconográfica de la imagen de los ángeles y los demonios a través del arte cristiano medieval. Dada la genérica extensión del tópico —en la que la representación del hábitat de los ángeles y demonios se ha dado a través de ciertas iconografías de síntesis (como la del Juicio Final)—, hemos optado por hacer una aproximación general donde los distintos motivos, al menos, queden mencionados. Ha sido necesario señalar referencias artísticas específicas y restringir los ejemplos al arte medieval occidental, dejando las referencias al mundo Bizantino.

PALABRAS CLAVE: representación iconográfica, ángeles, demonios, arte cristiano medieval.

ABSTRACT

This contribution intends to approach the iconographic evolution of the image of angels and devils through the medieval Christian art. Given the generic extension of the topic —that has been even broadened to the representation of the habitat of angels and devils as well as to certain iconographies of synthesis (like that of the Last Judgement)— we have opted to do a general approach where the greater number of motifs related to the topic are dealt with or, at least, mentioned. Even so, it is necessary to point out that in the section from the specific artistic references used we have opted to restrict most of the examples to Western medieval art, leaving references to the Byzantine world to underlie those iconographies that show significant disparities.

KEY WORDS: Iconographic representation, Angels, Demons, Medieval Christian art.

Esta aportación pretende un acercamiento a la evolución iconográfica de la imagen de los ángeles y demonios a través del arte cristiano medieval. Dada la extensión genérica del tema planteado —que incluso se ha ampliado tanto a las representaciones del *hábitat* de ángeles y demonios como a determinadas iconografías de síntesis (como la del Juicio Universal)—, se ha optado por realizar un planteamiento de carácter general donde se aborde, o al menos se mencione, el mayor número posible de motivos relacionados con él. Aun así, es necesario señalar que en

el apartado de las referencias artísticas concretas utilizadas se ha optado por ceñir la mayor parte de los ejemplos al arte medieval occidental dejando las referencias al mundo bizantino para subrayar aquellas iconografías que presenten discordancias significativas.

Dentro de este planteamiento inicial de objetivos es necesario señalar cómo la Historia del Arte no siempre constituye una fuente a partir de la cual estudiar la materialización de los postulados oficiales la Iglesia. Teología e iconografía a menudo divergen, presentando esta última un número importante de *contaminaciones* que, en la mayor parte de los casos, conducen a una mejor comprensión de la experiencia religiosa medieval, por cuanto permiten un acercamiento al mundo de las creencias más populares o personales junto al de los dogmas.

Por esta razón, uno de los primeros temas que será objeto de reflexión en esta contribución será el de la existencia del mal. Un problema dogmático que necesitó pronto de solución, por cuanto no se podía concebir que tanto el bien como el mal procediesen de un mismo Dios. La incapacidad de argumentar la vinculación entre la divinidad y la noción del mal conducirá a la formulación de un dualismo cuya expresión más inmediata fue la aparición de una personificación del mal.

1. LOS INICIOS: DE LA IGUALDAD A LA SEPARACIÓN. LA CAÍDA DE LOS ÁNGELES

Partiendo de la consideración de que todo lo creado procedía de Dios no era posible concebir el mal como parte del mismo. Por ello, ya desde el judaísmo, se hace necesario justificar su existencia para aislarla y convertirla en extraña a Dios.

Esta separación entre el bien y el mal cuenta con diversas argumentaciones de carácter teológico pero también posee refrendo en las *Escrituras* a través de determinados episodios en los que, de manera genérica, se trata la expulsión de Lucifer y sus seguidores del mundo celeste.

La principal dimensión que adquiere este suceso en la tradición cristiana es que sirve, como afirma Russell, «para identificar completamente al diablo y a los demonios con los ángeles caídos alejando cada vez más al diablo de su origen divino y asimilándolo a los demonios de los que era príncipe»¹. Así, por ejemplo, en el plano de una interpretación patrística San Agustín abogará por concebir a Satán como un ángel caído a causa de su orgullo y del deseo de igualdad con Dios².

Dos de las más significativas narraciones que describen esta «aparición» del mal son *la caída de los ángeles* recogida en el *Libro de Henoc* y *la visión de la expulsión de la gran Serpiente a la tierra*, contenida en el *Apocalipsis* (12, 7-17).

¹ RUSSELL, J.B., *El diablo. Percepciones del mal de la Antigüedad al cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995, p. 256.

² Sobre las interpretaciones de la patrística acerca de la figura del demonio, véase RUSSELL, *op. cit.*, p. 180 y ss.



El primero de los relatos, donde se justifica la separación por el deseo experimentado por los ángeles hacia las mujeres que habitaban la tierra, aparece formulado iconográficamente a partir del año 1000 en el contexto de la miniatura anglosajona, siendo uno de sus primeros ejemplos la imagen que aparece recogida en el fol. 3 del *Génesis de Caedmon* (Fig. 1)³.

En cuanto al episodio apocalíptico, éste también aparece definido iconográficamente en época altomedieval aunque es más complejo en su desarrollo puesto que no sólo narra el enfrentamiento entre las tropas angélicas, comandadas por Miguel, y las diabólicas dirigidas por la gran Serpiente, «el llamado Diablo y Satanás», que terminará con la expulsión de estas últimas a la tierra, sino porque en la tierra la Serpiente se dedicará a perseguir a la Mujer encinta vestida de sol, que simboliza a la Virgen y a la Iglesia como vencedora sobre el mal. La mayor parte de los ejemplos de este episodio se hallan contenidos en los manuscritos del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana⁴.

Una vez establecida la separación del bien y del mal, es necesario abordar la imagen de sus principales agentes: los ángeles y los demonios.

2. ÁNGELES Y DEMONIOS

2.1. ÁNGELES: TIPOS Y CATEGORÍAS. LA JERARQUÍA CELESTE

La imagen del ángel, como su propio nombre indica, debe identificarse con la un mensajero. Estos seres espirituales aparecen en casi todas las religiones de carácter oriental, pero tan sólo en las tres del Libro presentan como función primordial el actuar de emisarios entre la divinidad y los hombres⁵.

Como las fuentes bíblicas son parcas y desiguales a la hora de describir a los ángeles⁶, el arte cristiano debió recurrir, en el momento de elaborar su iconografía, a la búsqueda de precedentes en la imaginería de época clásica que no contradijesen su dimensión teológica. Consecuentemente, en el arte de época medieval pueden ser identificados tres tipos de representaciones angélicas: las denominadas «especia-

³ Sobre esta iconografía véase BASCHET, J., «Diavolo», en *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. v, Roma, Istituti della enciclopedia italiana, 1994, pp. 644-650, pp. 645-646 para nota.

⁴ Como ejemplos pueden citarse las ilustraciones de este episodio que iluminan los folios 186 v. y 187 del *Beato de Fernando I y Sancha*, terminado ca. 1047 (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. vitr. 14-2) o el folio 111r. del *Beato de Saint-Sever* datado a comienzos siglo XIII (Biblioteca Nacional de París. Ms. NAL. 2290).

⁵ HAAG, H., A. Van der BORN, y S. de AUSEJO, «Ángel», en *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1987, pp. 92-98, p. 92 para nota. Sobre la dimensión de la figura angélica, su formulación, desarrollo y planteamientos acerca de su naturaleza en el pensamiento medieval puede consultarse el estudio de CATTIN, Y., Ph. FAURE, *Les anges et leur image au Moyen Âge*, Yonne, Zodiaque, 1999.

⁶ Véase CATTIN y FAURE, *op. cit.*, pp. 47-90.

les» como las de los querubines o serafines (de los que se tratará específicamente al abordar el tema de la Jerarquía Angélica), aquellas de los ángeles-niño o *putti*, cuya formulación remite a los geniecillos alados; y la del ángel-adulto, cuyo precedente iconográfico es la *niké* clásica y que habrá de ser el arquetipo característico de este período de la Historia del Arte⁷.

Las representaciones de los ángeles-niños son bastante limitadas en la Edad Media y la mayor parte de los ejemplos corresponden a los extremos cronológicos de esta etapa, bien a fines de la misma —donde aparecen como acólitos o testigos secundarios en distintos pasajes— bien a época paleocristiana —donde suelen representarse en monumentos funerarios como portadores del alma del difunto o como vendimiadores (imagen ésta que debe ser interpretada desde un sentido eucarístico, y, en último, caso como referencia a la inmortalidad)—. Un ejemplo románico que parece derivar claramente de estos prototipos paleocristianos es el fragmento de fuste decorado con amorcillos vendimiadores conservado en el Museo de la catedral compostelana (fig. 2)⁸.

Hasta el siglo IV no se detecta la presencia de una iconografía específica para los ángeles, siendo representados habitualmente bajo forma antropomorfa, adulta, áptera y vistiendo túnica y manto o clámide⁹. A estas características responde la imagen del denominado *Díptico de la Ascensión*, ca. 400 (Museo de Munich).

A partir del siglo IV los ángeles comienzan a representarse de manera habitual con alas. Este atributo, que se convertirá en distintivo de aquéllos, enlaza con la tradición plástica de época clásica y remarca su carácter de espíritus aéreos —situados a medio camino entre la Luz (Dios) y la Tierra—¹⁰. Esta concepción teológica del ángel como ser aéreo llevará también a su representación como controladores de los vientos o como seres que surgen de nubes.

Junto a este carácter etéreo, los ángeles son considerados también como seres luminosos, lo cual ha tenido en ocasiones puntuales su trasposición iconográfica.

⁷ El hecho de que aparezcan algunas figuras de ángeles barbados y alados entre finales del siglo IV y comienzos del V invalida la teoría que plantea como su precedente iconográfico la imagen de las victorias. Vid. BUSSAGLI, M., «Angelo», en *Enciclopedia...*, vol. 1, 1991, pp. 629-638, pp. 630 y 634 para nota.

⁸ Atribuido a la antigua portada norte de esta catedral, también denominada del «Paraíso». Sobre esta pieza véase MORALEJO ÁLVAREZ, S., «La primitiva fachada norte de la catedral de Santiago», *Compostellanum* XIV (1969), pp. 656-660; Id., «Fragmento de fuste decorado con amorcillos vendimiadores», en *Santiago, Camino de Europa. Culto y Cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago, 1993, pp. 380-381.

⁹ BUSSAGLI, «Angelo», p. 634. A partir del siglo XIII comenzarán a representarse con ropas sacerdotales, túnica, dalmática y palio. Sin embargo, en el mundo bizantino siempre aparecen llevando ricas vestiduras. Vid. BUSSAGLI, art. cit., p. 632. Sobre el carácter alegórico que en ocasiones pueden tener las vestiduras angélicas, puede consultarse el trabajo de McNAMEE, M.B., *Vested angels. Eucharistic allusions in early netherlandish paintings*, Lovaina, Peeters, 1998.

¹⁰ Incluso aunque en algunos textos se les reconoce la capacidad de volar, en ninguno se cita de modo específico la presencia de alas. Sobre este aspecto véase REAU, L., «Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento», *Iconografía del arte cristiano*, tomo 1, vol. 1, Barcelona, Serbal, 1996, pp. 59-60.



Su relación con la Luz, marcada por su contacto con la divinidad, ha favorecido su asimilación a las estrellas, llevando incluso en determinadas escenas a sustituirlas, como en la representación de la Epifanía del *Altar del Duque Ratchis* (744-749) (fig. 3), donde una figura angélica, situada entre representaciones astrales, dirige a los Reyes hasta el lugar del nacimiento¹¹.

Tras esta caracterización genérica de la imagen de los ángeles es necesario abordar la particular iconografía que presenta la *Jerarquía Angélica*.

Es difícil localizar en el Antiguo Testamento referencias precisas que permitan establecer el número o carácter de los ángeles; será San Pablo quien, dentro del Nuevo Testamento, establezca algunas precisiones en cuanto a su división y organización. Partiendo de estos precedentes, y desde comienzos de la Edad Media, toda una serie de teóricos de la angeología intentarán definir tales conceptos, siendo entre éstos San Agustín y, sobre todo, Pseudo-Dionisio los que «más influyeron en la configuración de la mentalidad estético-teológica del cristianismo medieval»¹².

De hecho, la clasificación establecida por Pseudo-Dionisio en su obra *La jerarquía celeste* no sólo se convertirá en canónica sino también en la base para el desarrollo de esta particular iconografía. Pseudo-Dionisio concibe el cosmos como una serie de círculos desarrollados en torno a un centro ocupado por Dios, un esquema neoplatónico en el que se equipara a Dios con la Luz (Logos). En torno a éste se distribuye la triple jerarquía angélica, constituida en tríadas y organizada según el criterio de su cercanía a la divinidad y de la función desempeñada por sus miembros. Así, se distinguen: la jerarquía asistente, la de imperio y la ejecutiva. Nueve categorías dispuestas alrededor de la divinidad y que aparecen representadas en la *Cúpula del Baptisterio de Florencia* (fig. 4).

Antes de abordar la iconografía de la Jerarquía Celeste es necesario puntualizar que esta imagen no aparece plenamente configurada hasta el siglo XIV, ya que con anterioridad tan sólo aparecen claramente identificadas, e incluso presentando determinadas contaminaciones, las iconografías de los serafines, querubines, ángeles y arcángeles, a los cuales se dedicará mayor atención en estas líneas¹³.

La primera tríada o *Jerarquía Asistente* es aquella que rodea el trono de Dios y está conformada por los serafines querubines y tronos, siendo sus atributos divinos el amor la sabiduría y el poder.

Los *serafines*, cuya denominación alude al fuego que los abrasa, suelen aparecer representados como criaturas de seis alas y casi siempre en color rojo o rosado, como expresión visual de que son los más cercanos a la divinidad, concebida como

¹¹ BUSSAGLI, «Angelo», p. 632.

¹² Sobre la angelología y su evolución véase el clarificador resumen planteado por SEBASTIÁN LÓPEZ, S., *Iconografía medieval*, Donostia, Etor, 1988, pp. 427-431, p. 428 para cita. De una manera más explícita puede consultarse BUSSAGLI, M., «Gerarchie angelique», en *Enciclopedia...*, vol. VI, 1995, pp. 548-551.

¹³ BUSSAGLI, «Gerarchie angelique», p. 549.

Luz¹⁴. La base de esta iconografía se encuentra en el texto de *Isaías* (6,2), en el que al describir el trono de Yahvé habla de «unos serafines se mantenían de pie por encima de él; cada uno tenía seis alas; con un par se cubrían la faz, con otro par se cubrían los pies, y con el otro par aleteaban» (fig. 5). Un ejemplo singular dentro de la iconografía de estos seres angélicos es la del Cristo-Serafín, que aparece vinculada a representaciones de estigmatización, como por ejemplo la de San Francisco, interpretada por Giotto según las hagiografías del Santo en la Basílica Superior de Asís (ca.1295)¹⁵.

Los *querubines*, cuyo nombre significa «plenitud de conocimiento o rebosante de sabiduría»¹⁶, deben su formulación iconográfica a distintos textos entre los que cobra fundamental importancia la visión de *Ezequiel* (1, 5-25), en la que se identifican, de forma genérica, como seres de forma humana, con cuatro caras y cuatro alas. Una de sus competencias es guardar la entrada del Paraíso (*Gn.* 3, 24) y su figura era utilizada, dentro de la tradición hebrea, para ornamentar de diversos objetos de culto. Así, según el *Éxodo* (25, 18-20), su imagen adornaba la parte superior del Arca de la Alianza¹⁷, tal como se representa en el mosaico absidal de Saint Germigny-des-Prés (ca. 800) (fig. 6).

El último eslabón de la primera jerarquía son los *tronos*, considerados el asiento sobre el que se encuentra la divinidad¹⁸. Aunque Reau señala que en la *Guía de la pintura* los tronos son identificados como las ruedas del carro del Dios, «con forma de ruedas ceñidas y aladas sembradas de ojos»¹⁹, es necesario puntualizar que tanto esta categoría como las siguientes reciben definiciones bastante abstractas, por lo que no suelen poseer una caracterización iconográfica precisa, apareciendo habitualmente bajo la forma genérica de ángel-adulto²⁰.

La *Jerarquía de Imperio*, que representa las perfecciones divinas que pueden alcanzar las criaturas, está constituida por las *dominaciones*, las *virtudes* y las *potestades*²¹. Las *dominaciones* reciben este nombre por el poder que ejercen sobre los coros inferiores para extender el Reino de Dios. Las *virtudes* inspiran a las grandes almas, y las *potestades* ejercen su poder sobre los demonios. Iconográficamente, los miem-

¹⁴ Véase su definición en PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, «La Jerarquía Celeste», en *Obras completas del Pseudo-Dionisio Aeropagita*, Madrid, BAC, 1995, p. 146.

¹⁵ Sobre esta iconografía puede consultarse la obra de FRUGONI, Ch., *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Turín, Einaudi, 1995, en especial pp. 140-146.

¹⁶ PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *op. cit.*, p. 145. Véase también HAAG, H., A. van der BORN, y S. de AUSEJO, «Querubín», en *Diccionario...*, pp. 1.617-1.621.

¹⁷ BUSSAGLI, «Angelo», pp. 630-631.

¹⁸ Su nombre «indica que están por encima de toda diferencia terrena, como se manifiesta por su ascender hasta las cumbres [...] son portadores de Dios que están prontos como sirvientes para acogerle a él y sus dones». PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *op. cit.*, pp. 146-147.

¹⁹ REAU, art. cit., p. 65.

²⁰ Véase SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 429.

²¹ SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 429-430. Su definición aparece en PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *op. cit.*, pp. 153-154.



bro de esta tríada aparecen individualizados por medio de atributos. Así, según Reau, las *dominaciones* portan cetro y corona, o bien casco y espada, mientras que las *virtudes* llevan un libro²².

La tercera jerarquía o *ejecutiva* es la encargada de llevar a cabo las órdenes de Dios. Es la que se encuentra en relación directa con los hombres, motivo por el cual varios de sus componentes han sido objeto de una caracterización iconográfica específica. Esta jerarquía está constituida por los *principados* —«encargados de velar por el gobierno espiritual y temporal de los pueblos»²³—, los *arcángeles* —ejecutores de los designios más elevados— y los *ángeles* —encargados de custodiar a las naciones y a cada hombre en particular²⁴—.

Dentro de esta tríada, los *arcángeles* se presentan como grupo muy bien definido²⁵. Se encuentran individualizados no sólo desde el punto de vista teológico y etimológico, puesto que pueden ser identificados a través de un nombre, sino también desde el punto de vista iconográfico. Miguel, Gabriel y Rafael son los miembros de esta categoría reconocidos por la Iglesia Romana²⁶, mientras que en el mundo bizantino a éstos se une Uriel, encargado de custodiar la puerta del Paraíso²⁷.

Los teólogos medievales adjudicaron a cada uno de los arcángeles una función diferente. Así, Gabriel es el mensajero de la Encarnación de Cristo, el arcángel de la Anunciación, y símbolo de la fuerza de la divinidad. Suele aparecer representado con túnica o ropas litúrgicas y normalmente portando una filacteria en la que aparece escrita la salutación angélica²⁸.

El arcángel Rafael es el encargado de curar las enfermedades espirituales y temporales. Al ser el protagonista del *Libro de Tobías* aparece representado a través de diversos pasajes, entre los que destacan aquéllos en los que ayuda a Tobías tanto a curar la ceguera de Tobit, usando las vísceras de un pez (11, 7-15), como a exorcizar al demonio Asmodeo, que poseía a su mujer Sarra (8, 2-4). Ambos episodios aparecen magistralmente representados en una inicial de la *Biblia de San Benigno de Dijon*, correspondiente a primera mitad del siglo XII (fig. 7). Iconográficamente Rafael no presenta una caracterización específica, aunque en ocasiones porta

²² REAU, art. cit., p. 65.

²³ SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 431. Representados por Guariento en el artesonado de la Capilla «della reggia del Carraresi» en Padua (1350-1351). Para su definición, *vid.* PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *op. cit.*, p. 157.

²⁴ SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 431.

²⁵ Véase su definición en PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *op. cit.*, pp. 157-158.

²⁶ En principio, hasta el Concilio de Letrán del año 756, el número de arcángeles sería siete. A los ya mencionados se añaden Uriel, Reguhel, Barachiel, Jehudiel y Seathiel. *Vid.* SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 433; REAU, art. cit., p. 66.

²⁷ Uriel aparece mencionado en el *Libro de Henoc*, considerado apócrifo por la Iglesia romana. *Vid.* REAU, art. cit., p. 67

²⁸ Como señala REAU, en ocasiones puede llevar un bastón con empuñadura de mensajero o un cetro que lo identifica como enviado con potestad para llevar a cabo su misión, también puede portar una rama de olivo o una flor de lis. *Vid.* REAU, art. cit., p. 77

como atributo un recipiente de unguento, un pez, o aparece llevando de la mano a Tobías²⁹.

Un caso distinto es el del arcángel Miguel, considerado como el primer mensajero de Dios y como el jefe y general del ejército celestial. A esta dimensión se une su carácter *psicopompo*, ya que su misión fundamental es la de sostener la balanza para proceder al pesaje de las almas en el momento del Juicio Final³⁰.

Su doble carácter dará lugar a que su imagen aparezca relacionada, en la mayoría de las ocasiones, con dos modelos: bien es representado pesando las almas, bien como capitán de los ejércitos angélicos, casi siempre en el acto de vencer al dragón atravesándolo con su lanza, imagen basada en el capítulo doce del *Apocalipsis*³¹. A finales de la Edad Media ambas iconografías pueden aparecer fusionadas, como en el caso de la representación del arcángel que centra la tabla principal del *Juicio Final* pintado por Hans Memling, 1466-1471 (fig. 8).

Iconográficamente es necesario puntualizar que la dimensión militar de San Miguel no suele aparecer señalada hasta la plena Edad Media. En el arte occidental es habitual que se represente portando una lanza o espada pero vistiendo manto y toga, a los que más adelante se añadirán determinadas partes de la armadura. En el arte bizantino, el arcángel Miguel se representa con clámide púrpura o con el *lorum* imperial portando en sus manos determinados atributos regios como el bastón o el globo, como en la imagen del *Arco triunfal de San Apolinar in Classe* (mediados del siglo VI).

2.2. EL DIABLO Y LOS DEMONIOS

Las menciones al concepto del mal o a la demonología en la Biblia son muy limitadas, sobre todo si se comparan con el protagonismo que adquieren estas nociones en otras culturas del Antiguo Oriente, tendentes a personificar las fuerzas del mal.

A través del Antiguo Testamento *Satán*, denominación que lo identifica como adversario, se perfila como un «hijo de Dios» que en la corte celestial tiene como misión informar a Yahvé de las acciones humanas. Su exceso de celo lo llevará a someter a los hombres a distintas pruebas para demostrar su fidelidad a Dios, incluso sin poseer señales de su debilidad en la fe, por lo que poco a poco se irá convirtiendo en *diábolos*, es decir, en calumniador. Frente a este concepto en el Nuevo Testamento el diablo es considerado fundamentalmente el enemigo de Dios y señor de la tierra cuyo gobierno debe ceder ante Cristo y su reino³².

²⁹ REAU, art. cit., p. 78.

³⁰ El tema de la *psicóstasis* o pesaje de las almas hunde sus raíces como mito en el Antiguo Egipto. RUSSELL, *Lucifer...*, pp. 238-239; SEBASTIÁN LÓPEZ, op. cit., p. 410.

³¹ Sobre la rica iconografía de san Miguel puede consultarse REAU, art. cit., pp. 66-76.

³² HAAG, H., A. Van der BORN, y S. de AUSEJO, «Diablo», en *Diccionario...*, op. cit., pp. 465-467. Sobre este aspecto puede consultarse también DI NOLA, A.M., *Historia del diablo*, Madrid, Edaf, 1992, pp.181-198 para el Antiguo Testamento y pp. 199-207 para el Nuevo.

Independientemente del origen etimológico del término, lo cierto es que bajo la denominación genérica de demonios o diablos quedan englobadas todas aquellas criaturas malignas que los apócrifos relacionan con los ángeles caídos³³, mientras que bajo la designación singular de Diablo o Demonio suele identificarse aquel poder al cual aparecen sometidos los demonios y que recibe distintos nombres en función de su *diversitas*³⁴.

El mal, omnipresente en la cultura medieval, irá ocupando progresivamente un papel en la iconografía cristiana, circunstancia quizás derivada del hecho de que la mayor parte de las fuentes, a no ser las propiamente medievales, carecen de indicaciones acerca del aspecto de estos seres que personifican el mal. Su papel central en la experiencia del fiel medieval —donde incluso llegará a concebirse como acompañado de un ángel de la guarda³⁵ y un demonio «personal»— queda demostrado, como afirma Oronzo, al convertirse en «los personajes indispensables de relatos extraordinarios, absurdos y desconcertantes, de los que nosotros, los modernos, no somos ya capaces de comprender la fuerza de sugestión que tenían para oyentes fácilmente inclinados a lo maravilloso»³⁶.

Una de las primeras imágenes del diablo es la que aparece en la nave de San Apolinar Nuovo de Rávena (ca. 520) (fig. 9) donde, en clara alusión al Juicio Final, aparece representada la separación de los corderos y los cabritos recogida en el *Evangelio de Mateo* (25, 1-46). En el mosaico, Cristo aparece flanqueado por dos ángeles tan sólo diferenciados por la tonalidad de su túnica. Corresponde al Diablo el color azul, al considerar que éste está compuesto fundamentalmente de aire inferior, en contraposición con los ángeles buenos formados de fuego etéreo rojo³⁷.

La imagen del diablo bajo forma antropomorfa predominará hasta el siglo XI, aunque tras el año mil adquirirá determinados rasgos, como la desnudez o la oscuridad de su piel, que servirán para remarcar su carácter imperfecto. Un ejemplo del mantenimiento de esta iconografía es la representación de Satán en el Juicio Universal de la catedral de Torcello, de comienzos del siglo XII, donde aparece repre-

³³ HAAG, H., A. Van der BORN, y S. de AUSEJO, «Demonio», en *Diccionario...*, *op. cit.*, pp. 450-453.

³⁴ Sobre las denominaciones puede verse DI NOLA, *op. cit.*, pp. 199-200.

³⁵ Sobre este concepto véase CATTIN y FAURE, *op. cit.*, pp. 237-245.

³⁶ ORONZO, G., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983, p. 109.

Junto a este concepto maligno convive otro por el que se define a «diablos buenos, alegres y enredosos como los duendes y los gnomos de la mitología germánica, siempre dispuestos a las burlas y a las bromas; con este tipo de diablillos se podía llegar fácilmente a buenos acuerdos y obtener de ellos fáciles ayudas» (ibídem).

³⁷ KIRSCHBAUM, E., «L'angelo rosso e l'angelo turchino», *Rivista di Archeologia Cristiana* XVI (1940), pp. 209-227, en especial, pp. 216-218. Sobre la dimensión angélica de la figura de Satán véase CATTIN y FAURE, *op. cit.*, pp. 187-189. Paralelamente a la utilización en el arte de esta representación del diablo a partir del siglo VI se localiza la formulación de una imagen demoníaca de un ser «escuálido y contrahecho» al que Russell denomina diablillo o trasgo. *Vid.* RUSSELL, *Lucifer...*, *op. cit.*, p. 144.

sentado presidiendo el Infierno y portando en su regazo «como paralelo antitético de la Virgen, un niño pequeño: el Anticristo»³⁸.

Yarza Luaces subraya lo temprano de la aparición de una iconografía específica del demonio, sobre todo en el marco bizantino, frente a la tradicional afirmación de que esta imagen era una creación del Románico. Con respecto a este tema afirma: «a lo largo de los siglos IX y X y con una tradición anterior que sirve de pauta posiblemente, se desarrolla, pese a lo que a veces se ha dicho, toda una rica iconografía demoníaca que puede tipificarse. Por un lado, el mantenimiento de la tradición antigua, con un diablo que tiene aún mucho de ángel. Luego, en relación posible con los textos que hablan de seres negros, porque representan las tinieblas, y la tradición del pequeño etíope, más los diablos burlones que se mofan de los monjes del desierto, surge la imagen dinámica del diablo bizantino repetido en Occidente y que muy posiblemente enlaza con el truculento monstruo románico. No cabe duda que entonces se popularizará, no sólo porque se representará muchas veces, sino porque además se hará en la escultura de relieve, siempre, pese al acceso relativo a partes del monasterio, más fácil de contemplar que lo encerrado en los manuscritos imperiales o monacal manejados por grupos reducidos»³⁹.

Assumiendo estas afirmaciones se puede concluir que en el siglo XI se culmina un proceso, iniciado en el siglo IX, en el que la representación del diablo se concibe a partir de una forma humana distorsionada asociada con la deformidad y la bestialidad. Bajo este carácter aparece en la escena de la Crucifixión del *Beato de Gerona* (fig. 10) donde se acerca al mal ladrón con un garfio en la mano para hacerse cargo de su alma⁴⁰. Este detalle compositivo constituye un precedente claro de la representación del alma del pecador apresada por el demonio que tanto éxito alcanzará en los momentos finales de la Edad Media⁴¹.

El desarrollo de una «iconografía del mal» desde el siglo XI se explica a partir de múltiples consideraciones: a los argumentos de tipo histórico-iconográficos con-

³⁸ Otras interpretaciones identifican esta figura con el rico Epulón. Vid. ELVIRA, M.A., «De Hades a Satán. Un problema iconográfico en la Anástasis bizantina», en *El diablo en el monasterio*. Actas del VIII Seminario sobre Historia del monacato. Cuadernos de investigación del monasterio de Santa María la Real, Aguilar de Campóo, 1996, pp. 131-149, pp. 145-148 para nota.

³⁹ YARZA LUACES, J., «Del ángel caído al diablo medieval», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 45 (1979), pp. 299-316, p. 305 para cita. Aspecto cronológico en el que también coinciden RUSSELL, *Lucifer...*, p. 144, y BASCHET, «Diavolo»..., p. 647.

⁴⁰ Sobre la iconografía del demonio en la miniatura altomedieval hispana véase YARZA LUACES, art. cit., pp. 308-316. Según señala este autor, al menos en territorio hispano la imagen demoníaca presentará múltiples aspectos que demuestran, por una parte, el «mantenimiento de modelos muy arcaicos. Por otra, tal vez la proximidad de lo musulmán, las dificultades de los reinos ante el poder del Califato, y el carácter monástico de la miniatura, propició la transformación del diablo en el ser monstruoso, que tan popular se va a hacer en el románico» (ibídem, p. 315).

⁴¹ YARZA LUACES, J., «Diablo e infierno en la miniatura de los Beatos», en *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana, Madrid, 1976*, vol. II, Madrid, 1978, pp. 231-255, p. 233 para nota.



tenidos en la exposición de Yarza pueden añadirse otros complementarios como los que recoge M. Camille. Para este autor, este afianzamiento iconográfico se explica a partir del hecho de que para las gentes medievales la presencia del mal en el mundo era real y consideraban que a través de su representación éste podía ser controlado⁴².

La formulación de la imagen demoníaca aparece avalada no sólo por las *Escrituras*, la teología o el folclore sino también por una importante literatura monástica⁴³ donde el asceta se enfrenta al demonio, el cual se le aparece bajo una gran diversidad de formas entre las que predominan aquellas de tipo inhumano: «tenía pequeña estatura, cuello delgado, rostro demacrado, ojos negrísimos, frente arrugada y fruncida, nariz en punta, boca saliente, labios hinchados, barbilla puntiagudas barbas de chivo, orejas picudas y peludas, pelo hirsuto, dientes caninos, cráneo en forma de pera, vientre inflado, joroba en la espalda, muslos lacios»⁴⁴.

La representación del diablo bajo apariencia monstruosa popularizada en el Románico⁴⁵ hunde sus raíces en esa concepción platónica según la cual deformación implica perversidad⁴⁶. Desde el punto de vista iconológico M. Camille valora el hibridismo característico de algunas de estas imágenes como evocación de ciertas iconografías de la mitología clásica, quedando identificada de alguna manera idolatría con demonio⁴⁷.

La variedad de metamorfosis que presenta la imagen demoníaca es una manifestación más de la propia naturaleza del mal, que se hace aparente a través de la *diversitas*⁴⁸. A nivel plástico los rasgos más frecuentes que esta figura son las alas, como recuerdo de su carácter angélico; y los cuernos, zarpas, pezuñas o garras que

⁴² CAMILLE, M., *El ídolo gótico*, Madrid, Akal, 2000, pp. 80 y 82.

⁴³ Sobre este aspecto puede consultarse DI NOLA, *op. cit.*, pp. 221-229, y la revisión realizada por YARZA LUACES, J., «El diablo en los manuscritos monásticos medievales», *Codex Aquilarensis* 11 (1994), pp. 103-111; Id., «Del ángel...», pp. 299-303.

⁴⁴ ORONZO, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁴⁵ «Empezando en Inglaterra hacia el año 1000 y extendiéndose a Alemania hacia el 1020, y luego a otras tierras, el diablo tiende a ser una mezcla monstruosa de ser humano y animal», RUSSELL, *Lucifer...*, pp. 235-236. Sobre la imagen del diablo en época románica puede consultarse el trabajo de CALLE CALLE, F., *Les représentations du diable et des êtres diaboliques dans la littérature et l'art de France au XI^e siècle*, 2 vols., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, en especial vol. 1, pp. 313-378.

⁴⁶ Sobre este y otros aspectos puede consultarse el trabajo de KAPPLER, C., *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986, en especial los capítulos cuarto y sexto. Sin embargo, es necesario destacar, siguiendo a este autor, cómo a finales de la Edad Media, «las nociones de lo monstruoso y lo demoníaco se hayan tan estrechamente unidas que no es indispensable, para representar a las fuerzas del Mal, recurrir a las formas monstruosas» (p. 287). Tampoco se debe olvidar que el monstruo era una variante del mismo hombre, como desvío de la naturaleza y no como trasgresión del orden natural. *Vid.* SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁷ «Los ídolos que adoraban los paganos no son sino los demonios, que empujan a los cristianos al mal [...] El cristianismo, en el pensamiento patrístico, es la antítesis de la idolatría, esto es, del demonio», ORONZO, *op. cit.*, p. 108

⁴⁸ BASCHE, «Diavolo»..., p. 647.



remarcan su carácter animalesco⁴⁹. Los demonios casi siempre van desnudos⁵⁰ y sus rostros pueden adoptar rasgos simiescos, cadavéricos, e incluso imitar determinados estereotipos raciales, como los negroides o hebreos, siempre con intención de subrayar su carácter maligno. En ocasiones incluso la representación de su cabello merece una especial atención. Así, cuando éste aparece hacia arriba, puede ser interpretado bien como una reminiscencia de la imagen de las llamas del infierno o en relación con el tipo de peinado que ya en el mundo clásico caracterizaba a los pueblos bárbaros⁵¹.

El color también contribuye a reafirmar la naturaleza del diablo. Casi siempre está caracterizado por un tono oscuro, sobre todo el negro⁵², aunque en ocasiones, y como manifestación de la *diversitas*, exhibe tonalidades rojizas (color de la sangre y del fuego), pardas o grises (color de la enfermedad y la muerte)⁵³.

Abandonando la esfera más física en la definición de la imagen de las figuras demoníacas, es necesario mencionar que éstas casi siempre aparecen en *agitatio* desordenada en contraste con la *beatitudo* o tranquilidad de las composiciones angélicas. Como afirma Le Don, la imagen infernal es frenética y su lenguaje es la hipérbole⁵⁴.

Como adversario tenaz de los justos, la presencia del Diablo o de los demonios se materializa fundamentalmente en la vida terrenal en aquellos episodios en relación con las tentaciones, que afectarán a toda la condición humana, comenzando por el propio Hijo del Dios⁵⁵. Aunque la representación de estos sucesos cuenta con un lugar muy destacado dentro de la iconografía, es necesario señalar que el número de escenas que en el arte medieval pueden contener una imagen demoníaca es muy amplio⁵⁶. Este hecho obliga a reducirlas a menciones de carácter genérico:

⁴⁹ RUSSELL, *Lucifer...*, p. 146.

⁵⁰ «La desnudez simboliza la sexualidad, el salvajismo y la animalidad», RUSSELL, *Lucifer...*, p. 237.

⁵¹ RUSSELL, *Lucifer...*, p. 238

⁵² Sobre este aspecto véase la propuesta de PIERRE DU BOURGET, S.J., «La Couleur noire de la peau du démon dans l'iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?», en *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Barcelona 5-11 octubre 1969), Barcelona, 1972, pp. 271-272.

⁵³ RUSSELL, *Lucifer...*, p. 147.

⁵⁴ LE DON, G., «Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 22 (1979), pp. 363-372, p. 363.

⁵⁵ El episodio de las Tentaciones, recogido en *Mt.* 4, 1-11 y *Lc.* 4, 1-13, se refiere a las tres pruebas mediante las que el Diablo incita a Jesús a demostrar su divinidad durante su retiro en el desierto y tras un ayuno de cuarenta días. Sobre su iconografía véase REAU, L., «Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento», *Iconografía del arte cristiano*, tomo 1, vol. 2, Barcelona, Serbal, 1996, pp. 316-321, y SCHILLER, G., *Iconography of Christian Art*, vol. 1, Londres, Lund Humphries, 1971, pp. 143-145. La temática de la tentación también alcanzará relevancia como ilustración de determinados aspectos hagiográficos de carácter taumatúrgico que son tan abundantes en la literatura monástica desde época altomedieval.

⁵⁶ Véanse las principales líneas iconográficas recogidas en BASCHET, «Diavolo...», art. cit. en nota núm. 3.

como la imagen del demonio identificado como mal consejero, sobre todo de príncipes y gobernantes⁵⁷; su representación en posesiones, exorcismos o expulsiones diabólicas, que inciden en la acción y potencia del demonio⁵⁸; o su aparición en historias ejemplificantes, como la del pacto diabólico del monje Teófilo, una iconografía que contará con un importante desarrollo en época gótica⁵⁹.

3. GEOGRAFÍA DEL MÁS ALLÁ: EL CIELO Y EL INFIERNO

Una vez presentados los protagonistas de esta exposición es necesario dedicar otro apartado a la imagen que a través de la Historia del Arte se transmite del cielo y del infierno como espacios en los que habitan ángeles y demonios. Estos lugares, que existen en casi todas las religiones aunque con diferente interpretación, desarrollarán una particular iconografía en el arte cristiano a partir del siglo IX⁶⁰.

3.1. EL CIELO

En la Edad Media, como en nuestro días, el significado de la palabra cielo englobaba tres conceptos: la esfera que rodea la tierra, el firmamento y el lugar donde se encuentra el Paraíso⁶¹. Cada uno de estos aspectos presentará iconografías claramente diferenciadas⁶².

⁵⁷ Sobre este motivo puede consultarse YARZA LUACES, «El diablo...», pp. 119 y 122. Dentro del Nuevo Testamento aparecerá aconsejando a Herodes en diversos ejemplos como el portal norte de la catedral de Poitiers (segunda mitad del siglo XII).

⁵⁸ Una de las consecuencias del contacto entre el hombre y el demonio es la posesión y contra esos «demonios declaradamente perversos y malvados, que buscaban la ruina física y espiritual del hombre, no había más defensa que la protección de los santos taumatúrgicos ni más remedio que los potentes exorcismos de la Iglesia», ORONZO, *op. cit.*, p. 109. Así, es habitual encontrar representaciones en relación con aquellos episodios en los que Cristo expulsa los demonios o los malos espíritus (véase iconografía en SCHILLER, *op. cit.*, pp. 173-174), junto a otras de carácter hagiográfico como escenificación de la expulsión de los demonios de la ciudad de Arezzo protagonizada por San Francisco pintada por Giotto en la Basílica superior de Asís hacia 1295.

⁵⁹ La historia del vicario Teófilo narra las vicisitudes de un personaje legendario que pacta con Satanás ofreciéndole su alma. Sin embargo, por inspiración divina se arrepentirá de este acto y tras implorar a María su intercesión ésta obliga al demonio a devolver a Teófilo su alma. Sobre este tema véase MÂLE, E., *El arte religioso del siglo XIII en Francia*, Madrid, Encuentro, 2001, pp. 280-282.

⁶⁰ Sobre ambos aspectos pueden consultarse las Actas del coloquio *Enfer et Paradis. L'au-delà dans l'art et la littérature en Europe* (Les Cahiers de Conques, 1, 1995), CEACM, Conques, 1995.

⁶¹ Sobre la evolución del concepto de cielo pueden consultarse las obras de McDANNELL, C. y B. LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990; RUSSELL, J.B., *A history of heaven. The singing silence*, Princeton, Princeton University Press, 1997; WRIGHT, J.E., *The early history of heaven*, Nueva York, Oxford University Press, 2000; EMERSON, J.S., y H. FEISS (eds.lit.), *Imagining heaven in the Middle ages: a book of essays*, Nueva York, Garland, 2000.

⁶² BUSSAGLI, M., «Cielo», en *Enciclopedia...*, vol. IV, 1993, pp. 739-748, p. 739 para nota.

Según A. Grabar, en época altomedieval la iconografía del cielo partirá de dos modelos fundamentales: una imagen óptica (o realista) y otra científica (o simbólica). Así, mientras en la primera quedarían englobadas aquellas representaciones derivadas del mundo pagano, donde el cielo es concebido de manera real (como nubes en las que se instalan representaciones de carácter divino); la segunda deriva de los esquemas astronómicos griegos que conciben el cielo como una sección circular por analogía con las representaciones del firmamento⁶³.

Dentro de las iconografías vinculadas al cielo, el arte cristiano desarrollará con carácter exclusivo las representaciones del Paraíso Celeste. Estas imágenes derivan de la interpretación del cielo no sólo como morada de la divinidad sino también como destino de los elegidos. La materialización de este concepto en la iconografía se desarrollará a partir de cuatro modelos: el jardín paradisiaco, el seno de Abraham, la Jerusalén celeste y la imagen de la corte celestial⁶⁴.

La imagen del *Jardín Paradisiaco* como alusión al Paraíso Celeste aparece sobre todo en los primeros momentos del arte cristiano. La representación de éste como vergel sirve para subrayar la vuelta al paraíso perdido o jardín del Edén que se producirá al final de los tiempos en cumplimiento de la promesa divina⁶⁵.

La iconografía del *Seno de Abraham* o bien de los tres patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob) se basa en varios textos entre los que destaca la parábola de Lázaro y el rico Epulón⁶⁶. Su representación, de origen bizantino, identificada como el alma acogida en el seno de los patriarcas, adquirirá un importante desarrollo a partir del siglo XI, afirmándose en el arte occidental como imagen característica del Paraíso Celeste a partir del siglo XIV⁶⁷.

La *Jerusalén Celeste*, descrita en el *Apocalipsis* (21, 11-23) como lugar donde habita la divinidad, aparece de manera temprana en la iconografía cristiana. Casi siempre se concibe como una ciudad amurallada construida a base de materiales

⁶³ GRABAR, A., «L'Iconographie du Ciel dans l'art chrétien de l'Antiquité et du haut Moyen Âge», *Cahiers Archéologiques* 30 (1982), pp. 5-24.

⁶⁴ Sobre el paraíso véase DELUMEAU, J., *Histoire du Paradis*, París, Fayard, 1992; BASQUET, J., «Paradiso», en *Enciclopedia...*, vol. IX, 1998, pp. 169-174; Id., «Vision béatifique et représentations du Paradis (XI-XV^e siècles)», *Micrologus* VI (1998), pp. 73-94. El concepto de Paraíso Celeste cuenta con un desarrollo iconográfico propio diferenciado del de Paraíso Terrenal habitualmente representado en las cartografías medievales. Sobre este último aspecto pueden consultarse, entre otras, las obras de CRONE, G.R., *Historia de los mapas*, México, 1998; THROWER, N.J.W., *Maps and civilization. Cartography in culture and society*, Chicago-Londres, Chicago Press, 1996; ZUMTHOR, P., «L'image cartographique médiévale», en *La pensée de l'image. Signification et figuration dans le texte et dans la peinture*, Vincennes, Presses universitaires de Vincennes, 1994, pp. 31-37.

⁶⁵ A éste también se alude a través de la representación de la parábola de las vírgenes sabias y necias. Vid. BASQUET, «Paradiso», art. cit., p. 169. Sobre la representación del jardín del paraíso en el arte hispano medieval es interesante el artículo de PÉREZ HIGUERA, T., «El jardín del paraíso: paralelismos iconológicos en el arte hispanomusulmán y cristiano medieval», *AEA* 241 (1988), pp. 37-52.

⁶⁶ Sobre la Historia de Lázaro véase SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 414-415.

⁶⁷ BASQUET, «Paradiso», art. cit., pp. 169-170.

ricos y preciosos, tal como se puede ver en los mosaicos del siglo V del arco triunfal de Santa María «La mayor» de Roma (fig. 11)⁶⁸. Esta imagen presenta un nuevo estadio evolutivo hacia el siglo IX, momento en que de manera habitual comienza a representarse a los elegidos accediendo a la ciudad celestial. Dentro de este apartado también es necesario señalar que, cuando Jerusalén Celeste aparece representada en el contexto del Juicio Universal, su imagen urbana característica pasa a interpretarse tan sólo como una arquitectura, que incluso puede quedar reducida a la representación de la puerta de acceso al recinto urbano celestial, tal como ocurre en los frescos de la capilla de los españoles en Santa Croce de Florencia, realizados por Andrea de Bonaiuto hacia 1345⁶⁹.

La iconografía de la *Corte celeste* es, de todas las señaladas, la más limitada en cuanto a número de representaciones. Esta circunstancia deriva fundamentalmente del hecho de que su imagen se corresponde con determinadas visiones apocalípticas —como la de la corte celestial o la adoración del Cordero— representadas sobre todo en las miniaturas que iluminan el texto del *Comentario del Apocalipsis* de Beato de Liébana⁷⁰ (fig. 12).

3.2. INFIERNO

Frente al cielo, y según la concepción cristiana, el infierno es el lugar de penitencia de los pecadores, la cual consiste en la privación de la visión de Dios o en el sufrimiento de una serie de tormentos morales o materiales⁷¹. Como señala Baschet, la relación entre infierno-castigo viene avalada por dos textos: uno del *Evangelio según san Mateo* (25, 31-46) y otro del *Apocalipsis* (20, 11-15). En el primero, al describir el Juicio Final, se afirma que el Hijo del Hombre sentenciará a los pecadores, situados a su izquierda, «a un castigo eterno». En el segundo texto, que también alude al Juicio de las Naciones, se habla del lago de fuego que «es la muerte segunda, y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego»⁷². Esta asociación de conceptos con respecto al infierno transforma dentro de la cultura cristiana la tradicional noción sobre aquél, ya que en el resto de las religiones se identifica de manera genérica con el reino de los muertos y no como lugar de castigo de los impíos⁷³.

⁶⁸ Sobre esta iconografía puede consultarse GOUSSET, M.T., «La représentation de la Jérusalem céleste à l'époque carolingienne», *Cahiers archéologiques* 23 (1974), pp. 47-60.

⁶⁹ BASQUET, «Paradiso», art. cit., pp. 171-173.

⁷⁰ Sobre este aspecto puede consultarse McDANNELL y LANG, *op. cit.*, pp. 72-78, y BASQUET, «Paradiso», art. cit., p. 174. De manera genérica, casi todas estas imágenes pueden englobarse dentro del tipo de representación científica del cielo definida por A. Grabar.

⁷¹ HAAG, H., A. Van der BORN, y S. de AUSEJO, «Infierno», en *Diccionario de la Biblia*, *op. cit.*, pp. 899-900.

⁷² BASCHET, J., «Inferno», en *Enciclopedia...*, vol. VII, pp. 351-357, p. 351 para nota.

⁷³ SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 415.

Como ha demostrado Baschet, la iconografía del infierno se desarrolló lentamente alcanzando un mayor eco a partir del año 1000⁷⁴. Durante la mayor parte de la Alta Edad Media y el Románico este espacio del más allá es concebido y representado como lugar de condenación, mientras que en época gótica su imagen se concreta a través de la representación de los diferentes castigos que reciben los condenados⁷⁵.

Así por ejemplo, dentro del Románico es significativa la imagen infernal que transmite el tímpano occidental de Santa Fe de Conques (segundo cuarto del siglo XII) (fig. 13) donde se organizan las zonas o mansiones infernales en función de la lógica moral (aparecen seis de los siete pecados capitales) y según la división social (reyes, nobles, clérigos y artesanos aparecen castigados, teniendo en cuenta un criterio punitivo que asocia cada estamento con un determinado pecado)⁷⁶.

Ya en el gótico, la mayor importancia que adquiere el castigo queda ejemplificada en los frescos que Nardo y Andrea di Cione Orcagna realizan para la iglesia de la Santa Croce de Florencia hacia 1345 (fig. 14), donde el espacio infernal, como afirma Basquet, se convierte en una representación del sistema judicial del más allá, y los siete pecados capitales cobran protagonismo llegando incluso a identificarse cada uno con una penalización concreta⁷⁷. Esta imagen no es más que una transposición de algunos tratados de la época donde se especificaba, por ejemplo, que «los orgullosos serán torturados en ruedas con púas, los envidiosos serán arrojados a un río helado, los coléricos quedarán encerrados en una cueva oscura, los glotones serán sometidos a comer bestias inmundas, y los lujuriosos introducidos en pozos con serpientes que les picarán los genitales»⁷⁸.

Dentro de un contexto más genérico pueden tratarse las representaciones del Infierno desde su geografía o topografía, es decir, desde su aspecto físico. Para abordar esta imagen el mundo oriental y el occidental han optado por dos vías de representación totalmente distintas, al menos entre los siglos XI y XIII.

⁷⁴ Sobre las descripciones de este ámbito véase SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 417.

⁷⁵ BASCHET, «Inferno»..., pp. 352-354. Sobre la imagen del infierno en época medieval véase el trabajo de LE DON citado en nota núm. 54. El carácter punitivo del infierno queda contenido también en las representaciones de la parábola de Lázaro y el rico Epulón (*Lc.* 16, 19-31), cuya iconografía se desarrollará sobre todo en los siglos XI y XII. Sin embargo en este caso es necesario destacar también la relevancia que dentro del episodio adquiere el concepto de Juicio Individual frente al Juicio Universal y que tendrá gran desarrollo en las postrimerías del medioevo.

⁷⁶ BASCHET, «Inferno»..., p. 356. Sobre este ejemplo puede consultarse el trabajo de BOUSQUET, J., «Enfer et Paradis au tympan de Conques», en *Enfer et Paradis...*, pp. 53-65, en especial pp. 56-60.

⁷⁷ BASCHET, «Inferno»..., p. 356. Sobre este aspecto véanse también BASCHET, J., *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII-XIV siècles)*, París, De Boccard, 1993, y, del mismo autor, «I peccati capitali e le loro punizioni nell'iconographie medievale», en *I Sette vizi capitali. Storia dei peccati nel medioevo* (CASAGRANDE, C., y S. VECCHIO, coords.), Turín, Einaudi, 2000, pp. 225-260.

⁷⁸ VERARD, *Traité des peines de l'Enfer* (1480). Texto tomado de SEBASTIÁN LÓPEZ, *op. cit.*, p. 417.

Así, el infierno en el mundo bizantino es un lugar recorrido por un río de fuego y dividido en una serie de casillas o alvéolos, en número variante entre tres y seis, donde se representan las diversas penas que sufren los condenados (fuego, tinieblas, agua, gusanos...). Esta disposición particular del espacio infernal puede verse en el Juicio Universal de la catedral de Torcello, datado a comienzos del siglo XII⁷⁹ (fig. 15).

El arte medieval occidental por su parte desarrollará diversas iconografías «infernales», como la de la *Boca del Infierno*, que simboliza la entrada al mundo infernal concebida como una representación animal y monstruosa. Esta iconografía, probablemente de origen anglosajón y establecida en época altomedieval, tendrá un gran auge a partir del siglo XII, sobre todo en el arte francés, alemán e hispano. Sirva como ejemplo la conocida representación del *Salterio de Enrique de Blois* correspondiente a mediados del siglo XII (fig. 16).

Junto a esta imagen, en el área italiana y alemana se elabora una iconografía infernal más cercana a la bizantina. En ésta el infierno es concebido como una zona de fuego delimitada por rocas o motivos geométricos, en cuyo centro se encuentra el Diablo, sentado en el trono o encadenado a una columna, a cuyo alrededor se disponen los condenados, tal como se observa en el Infierno ejecutado por Giotto en la Capilla Scrovegni de Padua a comienzos del siglo XIV⁸⁰ (fig. 17).

En el caso de la Península Ibérica, Yarza ha llamado la atención sobre la interesante, y a la vez poco usual, representación del Infierno que aparece cosida al manuscrito del *Beato de Silos* y que consiste en una composición tetralobulada que enmarca cuatro imágenes demoníacas. En su posición inicial el arcángel san Miguel aparece frente al demonio Barrabás que intenta descompensar la balanza. Para seguir la lectura de este singular ejemplo debe girarse el folio en sentido inverso a las agujas del reloj y sendas inscripciones irán identificando los diversos suplicios infernales ejecutados por los demonios Atimos —que castiga a los lujuriosos—, Radámas y Beelzebub —que castigan al avaro—⁸¹ (fig. 18).

Un modo diferente de recrear el espacio infernal es el que presenta la iconografía de la *Anástasis*. Este episodio, recogido entre otros textos en el *Evangelio apócrifo de Nicodemo*, consiste en el relato del descenso de Cristo a los infiernos tras su muerte para liberar a los Justos⁸². La iconografía de este episodio no se corresponde

⁷⁹ BASCHET, «Inferno»..., p. 354. Sobre el desarrollo de esta iconografía en Bizancio véase CORTÉS ARRESE, M., «Imagen de los infiernos en el arte bizantino», en *El diablo en el monasterio...*, pp. 151-173.

⁸⁰ BASCHET, «Inferno»..., p. 355.

⁸¹ Sobre este ejemplo véase YARZA LUACES, J., «El diablo en los manuscritos monásticos medievales», en *El diablo en el monasterio...*, pp. 105-129, en especial pp. 105-113. Sobre la representación del infierno en los beatos puede consultarse el trabajo del mismo autor citado en nota número 42, en especial pp. 248-253.

⁸² HAAG, H., A. Van der BORN, y S. de AUSEJO, «Infiernos (descenso de Cristo a los)», en *Diccionario de la Biblia, op. cit.*, pp. 900-901.

específicamente con ninguna fuente, ni canónica ni apócrifa⁸³, nacerá en Bizancio antes del año 700 y será ampliamente difundida en Occidente a través de textos como el *Speculum humanae salvationes* de Vicente de Beauvais o la *Leyenda Dorada* de Santiago de la Voragine. La escena normalmente presenta el momento en que Cristo, portando la Cruz, pisotea las puertas del infierno, tras destruir sus cerrojos y atar con cadenas a Satán, mientras toma de la mano a Adán que arrastra consigo a otros justos⁸⁴.

Una de las representaciones más tempranas del Descenso a los Infiernos en el arte occidental aparece en el *Beato de Gerona*, datado hacia el 976 (fig. 19). Su singularidad se justifica no sólo a nivel cronológico sino también porque en la miniatura se distingue claramente la coexistencia del Limbo y del Infierno, junto con el hecho de que las figuras, contrariamente a lo que ocurre en Bizancio, aparecen desnudas⁸⁵.

Para terminar y como recapitulación de lo expresado con anterioridad es necesario mencionar la importancia que en todo este compendio de imágenes planteado adquiere la iconografía del Juicio Final⁸⁶. Este tema, representado sobre todo a partir de la crisis iconoclasta, se convertirá en la iconografía característica de los portales románicos y góticos. Su mensaje principal es claro, pretende personificar el momento en que Cristo como Juez vencerá definitivamente al pecado, al demonio y a la muerte para restituir el orden paradisíaco del comienzo de los tiempos. La dimensión que adquiere esta iconografía dentro del cierre de esta exposición es señalar que puede llegar a contener la mayoría de las imágenes presentadas. Esto se debe a que desde la Historia del Arte el Juicio Final se constituye a partir de una asociación de imágenes o como síntesis iconográfica surgida de la combinación de diversas fuentes. Por ello no presenta una estructura uniforme a lo largo de la geografía o el tiempo, lo que permite, en cierto modo, localizar la mayor parte de las imágenes e iconografías a las que se ha aludido a lo largo de estas líneas.

Fig. 19. Descenso a los Infiernos *Beato de Gerona*, fol. 17v., 976, Catedral de Gerona, Ms. 7.

⁸³ Sobre las fuentes que conforman esta imagen véase ZERVOU TOGNAZZI, J., «Anastasi», en *Enciclopedia...*, vol. 1, pp. 552-553.

⁸⁴ Sobre la iconografía de la Anástasis véase MIHÁLYI, M., «Anastasi. Iconografía», en *Enciclopedia...*, vol. 1, pp. 553-558; ELVIRA, art. cit. en nota núm. 38; REAU, «Iconografía de la Biblia. Nuevo...», pp. 553-559.

⁸⁵ Ejemplo subrayado tanto por YARZA LUACES, «Del Ángel...», p. 308, como por MIHÁLYI, art. cit., p. 556.

⁸⁶ Sobre esta iconografía, su evolución en época medieval y su bibliografía puede consultarse la completa voz redactada por Yves Christie para la Enciclopedia del Arte Medieval: CHRISTE, Y., «Giudizio Universale», en *Enciclopedia...*, vol. VI, 1995, pp. 791-805, p. 805 para nota; con posterioridad han salido publicadas monografías como *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique*. Actes du Colloque de la Fondation Hardt tenu à Genève du 13 au 16 février, 1994, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 1996, o CHRISTE, Y., *Jugements derniers*, Zodiaque, 1999.



△ Fig. 1. *Genesis de Caedmon*, fol. 3, ca. 1000, Bodleian Library, Oxford, Junius xi, fol. 3.



△ Fig. 2. *Fragmento de fuste con amorcillos vendimiadores*, ca. 1105-1110 (Museo de la catedral compostelana).



△ Fig. 3. Epifanía del Altar del Duque Ratchis, 744-749.



△ Fig. 4. Cúpula del Baptisterio de Florencia, a partir de 1225.



△ Fig. 5. Representación de Serafines, Sacramentario de Saint Denis, ca. 870, B.N. de París.



△ Fig. 6. Mosaico absidal de Saint Germigny-des-Prés, ca. 800.



△ Fig. 7. *Biblia de San Benigno de Dijon*, fol. 366v, primera mitad del siglo XII, Biblioteca Municipal de Dijon, Ms. 2.



△ Fig. 8. Hans Memling, Detalle tabla central del *Juicio Final*, 1466-1471 (Muzeum Narodowe, Danzing).



△ Fig. 9. *Separación de los corderos y los cabritos*, San Apolinar Nuovo, ca. 520.



△ Fig. 10. Detalle de la Crucifixión del *Beato de Gerona*, fols. 3v-4, 976, Catedral de Gerona, Ms. 7.



△ Fig. 12. Visión del Cordero, *Beato Morgan*, fol. 109, mediados s. x, Pierpont Morgan Library de Nueva York, Ms. 644.



△ Fig. 11. Detalle de la Jerusalén Celeste, arco triunfal de *Santa María «La mayor» de Roma*, 432-440.



△ Fig. 13. Detalle de la representación del Infierno, *Tímpano occidental de Santa Fe de Conques*, segundo cuarto del siglo XII.



△ Fig. 14. Nardo y Andrea di Cione Orcagna, detalle de la representación del Infierno, *Santa Croce de Florencia*, ca. 1345.



△ Fig. 15. Detalle de la representación del Infierno, *Juicio Universal de la catedral de Torcello*, ca. 1100.



△ Fig. 17. Giotto, detalle de la representación del Infierno, *Juicio Final de la Capilla Scrovegni*, ca. 1305.



△ Fig. 16. Boca del Infierno, *Salterio de Enrique de Blois*, fol. 39, mediados s. XII, British Library, Cotton, Ms. Nero C IV.



△ Fig. 18. Infierno, anexo al *Beato de Silos*, comienzos s. XII, British Library (Add. Ms. 11695).



△ Fig. 19. Descenso a los Infiernos *Beato de Gerona*, fol. 17v., 976, Catedral de Gerona, Ms. 7.

DONDE NO HAY NADIE NO HAY DIABLO

Roberto Ruiz Capellán
Universidad de Valladolid

RESUMEN

La ponencia parte de la sospecha de que el demonio no mora en el desierto, como suele afirmarse, sino en lugares habitados, de forma que se diría que donde hay un humano no anda lejos el diablo. No importa que no se exprese su presencia: doquiera que haya vicio, tergiversación, malicia, allí está. La literatura de ficción, la retórica son obra del maestro del engaño y del maquillaje; no digamos la risa, el escarnio, la parodia, que desacralizan lo santo y la virtud y trivializan la maldad y la hacen divertida. Por supuesto, se esconde tras cualquier manifestación de la soberbia, la desmesura, la rebeldía, en las creencias y prácticas idolátricas, y hasta en los alimentos, y en cualquier mínimo placer, que no hay placer inocente. En pos del diablo se expurgan muchas obras principales de la literatura francesa del periodo (*Roland, Raoul de Cambrai, Tristan, Jeu d'Adam, Miracle de Théophile, Queste, Renart, Rose*, etc.) y otras, para terminar con un análisis de dos relatos de la mujer serpiente, la *Mélusine* de Jean d'Arras y *Le Paradis de la Reine Sibylle* de Antoine de la Sale.

PALABRAS CLAVE: literatura medieval francesa, demonios.

ABSTRACT

This paper is based on the conjecture that the devil does not dwell in the desert, as is commonly thought, but in populated places. So it could be said that wherever there is a human being the devil is not very far away. It does not matter if his is not a physical presence: where there is vice, distortion, malevolence, there he is. Fiction and rhetoric are the work of this master of deception and disguise, as are laughter, derision and parody, that profane sacred things and virtue and trivialize evilness, making it look funny. Of course, the devil is hiding behind any sign of pride, lack of moderation, rebelliousness, idolatrous beliefs and practices, even in food and in the slightest pleasure, as there is no such thing as innocent pleasure. Many important works of French literature of the period have been analyzed in pursuit of the devil (*Roland, Raoul de Cambrai, Tristan, Jeu d'Adam, Miracle de Théophile, Queste, Renart, Rose*, etc.) and some others, finishing with an analysis of two stories about the snake-woman: Jean d'Arras' *Mélusine* and Antoine de la Sale's *Le Paradis de la Reine Sibylle*.

KEY WORKS: French Medieval Literature, Devils.



En asunto de ángeles y demonios, espíritus y genios, mejor que en nuestras literaturas vernáculas, se indagaría acaso con más provecho en la literatura mediolatina, en actas sinodales, en epístolas episcopales sobre evangelización de infieles, en informes de misioneros, en actas procesales de los tribunales eclesiásticos, en guías de confesión y en todo tipo de instrucciones pastorales.

Pero es de temer que de esta literatura se obtuvieran resultados consabidos. Y, así, daré preferencia, no excluyente, a la literatura profana y vernácula, y no sólo a la que explicita la presencia diabólica, consciente de que el demonio se disimula. Habrá que proceder, para detectarlo, con esa desconfianza inquisitorial del maniático de la limpieza que busca morbosamente motas de polvo en los muebles limpios. Dicho esto, pido disculpas por lo que viene. El título que encabeza estas páginas no anuncia su contenido; expresa sólo mi sospecha de que el Demonio mora entre los hombres, no en el desierto.

I.

Tantas cosas nos ayudan a vivir, a sentirnos bien, que pensamos que son buenas o que alguien bueno, una providencia, nos las depara. Tantas cosas nos afligen o amenazan y asustan, que son malas o alguien malo nos las pone en el camino. O así lo creemos. Tenemos tanto miedo, que nos echamos en brazos de cualquiera, que, si no existe, lo inventamos. Ese ser o seres no son hombres, como nosotros, que el hombre puede poco; y no son hombres porque no los vemos, pero hacen bien o mal y les atribuimos buena o mala voluntad, como a nosotros, porque lo sentimos.

Hay espíritus siempre buenos y espíritus siempre malos, como en nuestras creencias, pero acaso en algún tiempo y lugar eran buenos unas veces, malos otras, equívocos, ambiguos como nosotros. La drástica separación de buenos y malos —ángeles, demonios— parece haberle venido a nuestra cultura cristiana de creencias fuertemente dualistas, de las diversas gnosis, del maniqueísmo¹: Dios está muy lejos en el platonismo medio y en estas doctrinas, de forma que el inmenso vacío entre él y el mundo material y sensible fue poblándose de incontables seres intermedios².

Los gnósticos tienen, por otro lado, un concepto pesimista del mundo sensible y de la materia, esencialmente fuente de mal, y aquí el hombre queda fuertemente implicado como ser de naturaleza material y espiritual, cuerpo y alma, dos almas, a veces, una menos espiritual que otra. Esta concepción extrema tiene un

¹ Si bien la separación de bienaventurados y réprobos, de corderos y cabritos, unos a la derecha, otros a la izquierda, es tajante en el Evangelio, sólo parece afectar al destino final del género humano.

² FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, t. II, p. 88 y ss., BAC, Madrid, 1960.



vigoroso repunte en los Cátaros del Mediodía de Francia del siglo XII, según los cuales Dios habría creado el alma y el Demonio el cuerpo³, reino de la luz, reino de las tinieblas. La creación del cuerpo por el Demonio acentúa la descalificación de lo corporal y sus pasiones, así como de la mujer, más corporal que el hombre, pues ella tal vez sólo dé el cuerpo, no la vida. Y me malicio esto por lo que del león dicen los bestiarios: que la leona pare a sus cachorros fríos e inertes, y el león padre les da la vida soplando sobre ellos o rugiendo⁴.

En el sistema de Maniqueo el origen del hombre es enrevesado. El jefe de los demonios, Saclas, hizo unirse entre sí a demonios machos y hembras, y, tragándose los a todos, se unió a su mujer Nebroel o Namrael, y de la unión nació Adán, en quien están mezclados elementos puros e impuros, luminosos y tenebrosos, con dos almas, una luminosa, otra concupiscente. Con todo, en este Adán predominaría lo bueno, pero Saclas engendró en su mujer también a Eva, encarnación del mal y causa de perdición. Eva, a su vez, parió a Caín y Abel, engendrados por Satanás, y a Set, engendrado por Adán. ¿Qué decir de Lilit?

Frente a la creencia extendida de que el hombre era enteramente bueno en el Paraíso, el autor del *Jeu d'Adam* asume su doble índole original: «En vostre cors vos met e bien e mal», señala Dios a Adán⁵.

II. DIOSES Y GENIOS PAGANOS

Cuando se piensa en la Europa rural e iletrada de hace pocos años —y hoy?— y se observa la obstinada pervivencia de prácticas y creencias arcaicas, se empieza a tener un vislumbre del estado de cosas en la Europa de los siglos IX al XV, pese al largo adoctrinamiento cristiano. En general, allí donde era posible, las divinidades y genios del paganismo eran reemplazados por figuras cristianas, y sus santuarios adaptados al nuevo culto. Pero, sin duda, muchos elementos no eran asimilables y oponían resistencia. Éstos, por lo general, englobaron la nómina de demonios o satélites. Fueron muchos los reciclados, y ahora se me acuerda de San Miguel, que, con ser ángel y todo, parece haber relevado a Hermes psicopompo —también mensajero alado— de su tarea de llevar las almas al otro mundo, según reza aún la misa de difuntos: «Sanctus Michael repraesentet eas [animas] in lucem sanctam», y en el *Cantar de Roldán* acude, con Gabriel y Querubín, a llevarse el alma del paladín al Paraíso⁶, y lo cita el cantar como Saint Michel del Peril, esto es, del peligro de muerte, conjeturo. Pero este mismo Hermes, en otras de sus funciones, acabó sien-

³ *Ibid.*, p. 545.

⁴ GUILLAUME CLERC DE NORMANDIE, *Le Bestiaire divin*, vv. 150-7; BRUNETTO LATINI, *Livre du Trésor* s.u. Dou Lion.

⁵ V. 65.

⁶ *Roland* 2393-6.



do un diablo, inventor del fraude y del robo, según acusación de Martín de Braga⁷ en el siglo VI, que aún menciona otras divinidades locales bajo nombres latinos. Su teoría es que, después del Diluvio, el hombre, de nuevo, fue olvidando a Dios y venerando a las criaturas, y los demonios, al verlo, tomaron las diversas formas de esas criaturas, se hicieron llamar señores del mar, ríos, fuentes y bosques, etc., tomaron nombres de gentes malvadas —Júpiter, Marte, Venus— y exigieron adoración a los hombres, y que les levantarán templos, altares y estatuas y les hicieran sacrificios, a veces humanos. Y han llegado tan lejos los hombres en su aberración que invocan a uno de los demonios cada día de la semana: día de Marte, día de Mercurio, Júpiter, Venus, Saturno, como si estos diablos hubiesen creado el día⁸.

Conviene recordar que, cuando la cristianización de las provincias del imperio era aún precaria, nuevos pueblos entraban en sus límites trayendo sus creencias propias. Y otras migraciones se sucederán más adelante, no necesariamente aparatosas como la vikinga, con sus cultos y mitos. En su evangelización del centro y norte europeos, también los misioneros topan con versiones autóctonas de paganismo.

Las divinidades de la fecundidad deben de haber sido particularmente resistentes a la asimilación o substitución, pues, sobre ser muy arraigadas y uncidas a la vida, eran más propias del mundo rural y apartado. Eran, además, material inflamable por su relación íntima al sexo. La tierra, sus labores, los aperos tienen claro paralelismo sexual, significado ginecológico. El carnaval, tan vivo en la Edad Media y ocasión de licencia y subversión, me recuerda el estallido vital, caótico y arrollador con que se representaba en la antigüedad el regreso de Dioniso de su estancia infernal, trayendo la vida nueva, rodeado de máscaras, en el límite del invierno y la primavera.

También el mundo de los herreros, mineros y metalúrgicos era hondamente sexualizado: la mina, el útero en que los minerales maduraban como embriones hasta convertirse en oro y gemas —aunque luego los hombres aprendieron con el dominio del fuego a acelerar el proceso de maduración—, el fuego, que también viene del frotamiento de sexos, del vaivén de dos trozos de madera de diferente dureza. Así, el horno será la matriz que reemplaza al seno de la tierra. Las aleaciones son resultado de coitos, la fusión es el grado más alto de la unión sexual. El yunque es la desposada, y el martillo el macho. Pasará el tiempo y Genio, el animoso capellán de Naturaleza, exhortará a los hombres a sacudirse la apatía y a procrear con este discurso lleno de imágenes⁹ de estos mundos que mentamos:

⁷ *De correctione rusticorum*, in *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, ed. C.W. Barlow, New Haven-Londres-Oxford, 1950.

⁸ Adopción, bajo nombre latino, del panteón germánico, general en las lenguas romances, creo, salvo en portugués, que dice *feira*, precedido del ordinal correspondiente. Otro error que denuncia el obispo entre los campesinos es la pretensión de que el año nuevo comienza a primeros de enero, y no en las calendas de abril, en pleno equinoccio.

⁹ Aunque tomadas de Alano de Lille.

Mar leur ait Nature doné,
 au faus don j'ai ci sarmoné,
 greffes, tables, marteaus, anclumes,
 selonc ses lais et ses coustumes,
 et sos a pointes bien aguës
 a l'usage de ses charrues,
 et jaschieres, non pas perreuses,
 mes planteïves et herbeuses,
 qui d'arer et de trefoir
 ont mestier¹⁰.
 (*Roman de la Rose* 19513-21)¹¹

En malhora Natura les ha dado,
 a estos falsos que he nombrado,
 estiletos y tablillas, martillos, yunques,
 según sus leyes y costumbres,
 y rejas de hierros afilados
 para usar en sus arados,
 y tierras, nada pedregosas,
 sino bien fértiles y herbosas,
 que de arar y de cavar
 están a falta.

La fragua ha sido por mucho tiempo antro maldito, refugio de esos cultos ancestrales, y los trabajadores del hierro vistos como gigantes o bien como enanos, contrahechos, tuertos, cojos, siempre demonios, que viven en las montañas, bajo tierra. La demonización de estos seres se generaliza, acaso, con la cristianización del centro y norte europeos. Por su trabajo demiúrgico y transformador, por su dominio del fuego, se les atribuían poderes mágicos y conocimiento de las ciencias ocultas, invisibilidad y aptitud para volar, como brujos.

Por otro lado, en un proceso de refinamiento e interiorización, la técnica de los metales desemboca en la alquimia, que, en versión esotérica y mística, ofrecía una vía de salvación al hombre, la cual, conocida y hasta practicada, se dice, por hombres eminentes de iglesia¹², podía ser sentida como interferencia en los planes salvadores de la religión establecida.

Sirva este extenso comentario para ilustrar al diablo que se ve en *Saint Brendan* bajo figura de herrero, con martillo y tenazas, en su lóbrega fragua, torturando al pecador como se bate y forja el hierro¹³, y para explicar la posesión de fabulosos tesoros, oro, plata, piedras preciosas, que se atribuye a los seres del mundo subterráneo¹⁴.

La rebelión angélica tiene varias correspondencias en el mundo antiguo: el enfrentamiento de los Cíclopes y Titanes con Zeus. Ciertos rasgos de los Cíclopes los heredaron los demonios del infierno cristiano con el tiempo: asociados a los

¹⁰ Repárese en la mención del utillaje de amanuenses, guiño de Genio al mundo clerical.

¹¹ Cf. poco más adelante: «Quant san cop de martel férir/ lessent les enclumes perir,/ or si peut la roueille anbatre,/ sanz oïr marteler ne batre./ Les jaschieres, qui n'i refiche/ le soc, redemouront an friche» [Cuando sin golpe de martillo dar/ dejan los yunques se estropear,/ puede la herrumbre incrustarse,/ sin que se oiga martillar ni golpearse./ Las tierras, si no les entra/ la reja, quedarán yermas] (*Rose* 19539-44).

¹² Baste citar a Gilberto de Aurillac, luego papa Silvestre II, y a Alberto Magno.

¹³ En el *Espurgatoire y Purgatoire* el utillaje de tortura es de herreros y fundidores: cadenas, ganchos, clavos, barras, metales fundidos, etc.

¹⁴ La Antigüedad había confundido a Plutos, dios de la riqueza, y Plutón, dios de los Infiernos, uno de cuyos nombres en latín era Dis Pater, esto es, Padre Rico.



volcanes, habitan el interior de las montañas, en cavernas, dominan el fuego, son excelentes herreros, forjan el rayo y tienen un solo ojo en medio de la cara. Ya en la antigüedad representaban las fuerzas primitivas y las tendencias pasionales descontroladas, esto es, destructivas. Aunque coincidentes en algunos aspectos, los Titanes no son lo mismo y en ellos se aprecia mejor la actitud de rebeldía, que a veces puede ser vista como lucha por la libertad frente al despotismo cruel de los dioses. De ahí que puedan representar el combate del hombre por su emancipación, como en el caso de Prometeo. Un Satán prometeico, amigo de los hombres, ha permanecido oculto, nunca ausente, pero abandonó su guarida y campa, más o menos triunfante, desde el Romanticismo.

De ese linaje rebelde son los herejes, renegados y cuantos se oponen a servir y obedecer, por más que la frontera entre ortodoxia y herejía sea tan deslizante y lábil, que más de un santo debió de perderse en sus arenas movedizas, y de algunos, sin duda, puede decirse bien y mal. Volver a la sencillez y pobreza evangélica puede ser un santo propósito y una insinuación sutil de soberbia demoníaca. ¿Y qué pensar del orgullo del *Evangelio Eterno*, que, presentado como inspirado por el Espíritu Santo, dejaría obsoletos los cuatro evangelios de Cristo, al igual que éstos habían superado al Antiguo Testamento? Y era obra, nada menos, de un fraile menor, Gerardo de Borgo San Donnino, que glosaba un libro de Joaquín de Fiore. Y Alejandro IV, que condena el libro en 1255, condena al año siguiente el libro de Guillermo de Saint Amour, que pretendía ser una refutación, y a éste lo inhabilita y destierra en 1257¹⁵.

Como quiera que sea, los rebeldes tienen en Satán antecedente, y hasta el entero género humano, que pecó de desobediencia en sus primeros padres. Y, si Satán es el ángel caído, caído es el ser humano; y ambos fueron arrojados de su privilegiada posición, y son errantes, desposeídos, desterrados.

Y cuanto más desposeídos, marginados y apartados, más diablos, empezando por la lista interminable de tarados físicos, contrahechos, ciegos, cojos y mancos, sordos, y toda clase de tullidos. En todos se aprecian los estigmas de sus propios pecados o los de sus progenitores: la deformidad física es consecuencia de la moral. ¿Y qué decir de los leprosos y su corrompida carne, y los apestados? ¿Y de los epilépticos y sus vómitos de espuma? ¿Y de los locos y posesos? Y, si en alguien se ensañaba un doloroso herpes, es que la serpiente lo tenía cercado. ¿Y qué decir, aun, de los villanos y pobres en un mundo en que los caballeros son ángeles, con San Miguel de patrón, y la riqueza tiene tanto prestigio? Y ya, del pobre campesino al animal hay poco trecho, y ¿cuántos diablos toman la forma de cornudos chivos, de lobos crueles y taimados zorros, de membranosos murciélagos, de viscosos reptiles? El Demo-

¹⁵ El asunto es muy complejo para despacharlo en un párrafo. El caso es que fue ampliamente explotado por Rutebeuf y Jean de Meun. Cf. *Œuvres complètes de Rutebeuf*, ed. E. Faral-J. Bastin, introducción, pp. 68-82.

nio es la bestia. Y la mujer, cuyo sexo es alguna vez un sapo o rana, o una calavera¹⁶. Porque, como no podía ser menos, los diablos tienen sexo, pese a su origen, lo que no sucede al parecer entre los ángeles, a no ser aquellos querubines de Isaías provistos de tres pares de alas, de los cuales usan el superior para cubrirse la faz de temor de ver a Dios, el medio para volar, y el inferior para no verse los pies¹⁷.

Este mundo, no hay duda, es una trampa, tan enigmático, cuando el mal puede disfrazarse de bien, y el diablo de ángel.

III. MÁS IDOLATRÍAS, CREENCIAS VARIAS, CONJURO

Aparte las divinidades importantes del paganismo, había multitud de dioscellos y genios de todo tipo, muy pertinaces, de la categoría de ninfas, sátiros, sirenas, hadas, gnomos, elfos, benéficos o malignos, y, en torno a ellos, muchas creencias y costumbres procedentes de antiguos cultos¹⁸. Extendida era la costumbre de dejar alimentos y bebidas en recipientes abiertos para consumo y regalo de las hadas que visitarían la casa por la noche con la esperanza de que, en justa correspondencia, ellas llenaran los cuencos y derramaran la abundancia en el hogar. Estas visitas se esperaban, sobre todo, entre la Navidad y la Epifanía. A estas visitantes se les daba a veces nombres congruentes —dame Abonde, doña Abundancia—, o se las llamaba sencillamente hadas, damas blancas, «Cosas buenas»¹⁹, etc. Otras veces se hacían festines nocturnos en cavernas o lugares apartados, con profusión de antorchas encendidas, y donde nada faltaba. Tal festín se presenta a veces como aquelarre, pues se acude a él volando en un palo y se invoca al diablo: una muchedumbre se congrega en torno a una mesa vacía, un perrito negro sube a ella, alza la pata para trazar un círculo, y la mesa se cubre de manjares. Con festín o sin él, estas asambleas se disolvían en la promiscuidad sexual. En el fondo todo es engaño del Diablo, como advierten los clérigos, pues basta la señal de la cruz o la invocación de un nombre santo para que todo se esfume.

Había toda clase de asambleas nocturnas de seres de otro mundo en los caminos alejados, en las encrucijadas, en los montes y bosques, así como marchas, procesiones y cortejos, cabalgadas, tal la Caza Salvaje, que conoce incontables va-

¹⁶ Portal de Moissac y portal de Platerías en Santiago. En Moissac, además, esta representación de Lujuria en forma de mujer lleva dos serpientes en los pechos.

¹⁷ Isaías 6, 2. El comentarista advierte que pie es aquí eufemismo de sexo.

¹⁸ Incluso la Esfinge, *Pyn*, con la que topa Edipo es llamada diablo (*Roman de Thèbes* 269).

¹⁹ Contra esta creencia y otras muchas aquí señaladas se despacha ampliamente *Naturaleza* (*Rose* 17855-18530). Pero Adam le Bossu, en *Le Jeu de la Feuillée*, escenifica la llegada nocturna del hada Morgana, con dos compañeras, que comen a la mesa que se les ha preparado y dejan sus dones. Y ello, en presencia de un monje con el relicario de San Acario que se dice sanar a los locos a cambio de limosnas. Aquí el monje hace un papel poco airoso y edificante, mientras las hadas son tratadas con mucha complacencia.





riantes como la Mesnada Hellequín o la Caza de Arturo. Eran a veces cortejos de almas de caballeros que penaban sus pecados con los mismos instrumentos con que en vida habían pecado —armas, caballos— y, según testimonio de algunos de ellos, era posible acortar su penar con plegarias y limosnas desde el mundo de los vivos. Los propios diablos podían cumplir el encargo de aplicar la penitencia a pecadores recalcitrantes y soberbios, los cuales salían de la experiencia muy bien aleccionados, como aquellos dos que no se avenían a cumplir penitencias largas y aceptaron, el uno, ser torturado toda la noche por un diablo en forma humana, y el otro seguir la recomendación del obispo de pasar una noche en la iglesia, solo, rezando por sus pecados, sin escuchar ni hablar a nadie que se presentara, y a cierta hora vio cómo la iglesia se llenaba de gente que se le acercaba y requería para asuntos diversos, y luego acudieron hasta su hijo y su esposa y, finalmente, el propio obispo, con recados varios para hacerle hablar. Y él permaneció impertérrito y callado, y sólo al final supo que todas aquellas presencias habían sido formas del Maligno para hacerle desistir de su propósito²⁰.

En un mundo tan superpoblado de espíritus benéficos y perniciosos —¿cómo saber dónde está el bien y el mal?—, tan lleno de amenazas para la vida, no extraña que abundara todo tipo de plegarias, conjuros y encantamientos destinados a atraerse el favor y esquivar la desgracia. El catálogo abarca el inmenso campo del dolor y el temor humanos, la precariedad del vivir cotidiano y de la esperanza. El objeto fundamental, como no puede ser menos, era la preservación de la vida, la salud, los medios de subsistencia y la evitación de cualquier amenaza o peligro. Las mujeres conjuran sus hemorragias, tratan de apaciguar la agitación del útero —el mal de madre—, remediar la falta de leche en la lactancia, prevenir el parto desgraciado o malformaciones del feto, compaginar sin daño embarazo y coito. Hay conjuros contra los espíritus que dañan al ganado y traen la tormenta y el pedrisco que arruinan la cosecha, contra los abscesos e infecciones.

Doy en nota una muestra de conductas de que era obligado confesarse pues son culpas graves en su mayoría y caen dentro del gran pecado de idolatría²¹.

²⁰ Cf. obra de Ekkehart de Aura, Juan de Salisbury, Esteban de Borbón.

²¹ Invocar al Maligno mediante maleficios para causar mal. Conjurar a los espíritus./ Venerar y rezar a criaturas, tales la luna nueva, el sol, o al son de la campana./ Practicar astrología y horóscopos./ Deducir de la fisonomía y complexión de alguien si está inclinado al bien o al mal./ Deducir presagios del grito de aves. Deducir pronósticos del crepitar del fuego. Sacar conclusiones del murmullo del agua./ Practicar o enseñar conjuros con elementos sacramentales de la Iglesia, agua bautismal, óleos. Lavar a los niños con agua bendita./ Darse a la adivinación escrutando en un vaso de agua o vino el día de San Juan u otro./ Utilizar sangre menstrual./ Llamar al pedrisco con encantamientos./ Creer que el destino se lee en la palma de la mano, en el poder del mal de ojo, atribuir significado al parpadeo de ojos, al zumbido de oídos, al estornudo./ Creer en el poder de los sueños para vaticinar y descubrir secretos, rezando antes de dormir a Santa Ana, Santa Helena o los Reyes Magos./ Creer que ciertas mujeres se transforman en gatos, monos u otros animales para chupar la sangre de los niños, y se trasladan a grandes distancias y entran y salen de las casas sin usar las puertas./ Evitar hacer tales o cuales cosas los días «egipcios», la fiesta de San Juan Bautista, los

IV. ¿DÓNDE BUSCAR AL DIABLO?

Para mejor dar con el diablo, lo más indicado sería, tal vez, recorrer metódicamente los caminos de los vicios, de los siete pecados capitales y los menos graves; andar también la senda de los preceptos del Decálogo y de las virtudes teologales e ir anotando los extravíos y abandonos. Hallaríamos legiones de demonios en ellos y legiones de hombres y mujeres que los siguen pertenecientes a todos los estamentos, sin excepción, pues, antes de cualquier clasificación, somos humanos.

La aristocracia señorial y caballeresca frecuenta los caminos de Soberbia y su pariente la Ira, con un pomposo cortejo de arrogancia, vanagloria, abuso de poder, desmesura y violencia. También se mueven por las regiones de Avaricia y ambición, en sus variantes de codicia de dinero y de dominio. Su fuerza puede ejercerse sin escrúpulo en derribar los muros de Castidad²². Y a la nobleza le acecha una muy particular clase de Pereza, la *recreantise*, mezcla de pasividad y cobardía.

Diríase, si no es porque la Historia lo desmentiría, que los tres votos monacales de obediencia, pobreza y castidad hubieran sido concebidos como antítesis de ese mundo aristocrático: sintetizan, más bien, un ideal de renuncia que se opone, sin señalar a nadie, a la vida en el mundo. Pero ideal no significa realidad: el mundo monacal y, más ampliamente, el clerical, es proclive a un tipo de soberbia que, por llevar ropaje humilde, no es menos arrogante: soberbia de espíritu, conciencia de la propia superioridad, certeza de poseer la verdad y la llave de la salvación. Y tienen medios, no siempre mansos²³, para imponerse. Si no los individuos, las instituciones acumulan poder en todas sus formas, practican la simonía²⁴, venden el paraíso²⁵. El hábito no siempre es escudo contra la lujuria²⁶. Entre estas

viernes (día de Venus)./ Bendecir la puerta de casa o colgar objetos a la entrada en las calendas de marzo./ Dar a ingerir a esposo o esposa algo que excite su lujuria./ Recitar conjuros en busca de salud, contra el dolor de muelas, cabeza, tripas, ojos, etc., y rezar un padrenuestro con un haba./ Escribir en una almendra, una hostia u otro objeto palabras contra la fiebre o las lombrices./ Llevar a niños enfermos a un moral o saúco para devolverles la salud./ Hacer o mandar hacer amuletos por superstición, pronunciar cualquier tipo de conjuro o maleficio. El listado pertenece a ANTONINO DE FLORENCIA, «Das Aberglaubensverzeichnis des Antonin von Florenz», *Mitteilungen der scheleischen Gesellschaft für Volkskunde* 21 (1919), pp. 63-101, ed. J. Klapper.

²² Rutebeuf reprocha a los escuderos jóvenes: «[...] vos toleiz vilainnement/ Povres puceles lor honeurs./ Quant ne pueent avoir seigneurs,/ Lors si deviennent dou grant nombre:/ C'est uns pechiez qui vos encombre» (*La Nouvelle Complainte d'Outremer* 154-8).

²³ «Lor haïne n'est pas frivole» (RUTEBEUF, *Les Ordres de Paris* 58). Cf. los primeros versos de *Des Règles*.

²⁴ RUTEBEUF, *La Vie du monde* 18.

²⁵ RUTEBEUF, *Des Règles* 19 y ss.

²⁶ *Le Jeu de la Feuillée* 446 y ss. da una andanada a los prelados en este terreno. Y los Carmelitas de Rutebeuf tienen trato con las Beguinas, sus vecinas, por lo que «ne lor faut que passer la porte» (*Les Ordres de Paris* 25-36). Y de ellas dice en otro sitio: «Beguines avons mont/ Qui larges robes ont;/ Desouz les robes font/ Ce que pas ne vous di» (*La Chanson des Ordres* 61-4). Para los



gentes consagradas también se agazapa una tentación particular de la Pereza, la acedia, desgana, tedio en el servicio de Dios, el *Demonio meridiano*²⁷.

Una diferencia notable puede separar a nobles y gentes de Iglesia. La nobleza exhibe sus vicios con más o menos impudor, pero los consagrados a Dios no pueden por menos de ocultarlos, cuando los tienen. Y en esto, justamente, consiste la hipocresía, la *papelardie*, que ejerce la soberbia y la violencia, pero con mansedumbre, amasa bienes con espíritu de pobreza, invocando la Fe y la Caridad y la extensión del reino de Cristo. Éste es, precisamente, el procedimiento que usa el diablo: esconder, simular, embellecer para embaucar. La obra de Rutebeuf, en particular, y sobre todo la relativa a las Órdenes Mendicantes y a la Universidad, arremete violentamente —dejamos la objetividad— contra estos vicios, soberbia, ambición incontenible, hipocresía de esas Órdenes y otros institutos religiosos. También entra en la lid Jean de Meun, en su *Roman de la Rose*, haciendo hablar a Faux Semblant, que de hipocresía sabe todo. Es comprensible que Rutebeuf, que toma partido, les aplique el proverbio «N'est pas tout or quanqu'il reluit»²⁸, pero antes de la llegada de los Mendicantes, el austero Hélinant ya se queja de la flaqueza de los monjes: «monachi et conversi sine causa intrant infirmitorium, murmurant pro carnibus, litigant pro vino»²⁹.

Y, en relación o no con la hipocresía, podría rastrearse la pavorosa espera del Anticristo, encarnación de Satán que al final de los tiempos daría la última batalla por el Mal bajo la figura —entre otras— de falso pontífice³⁰.

Este camino de los grandes vicios habría sido, acaso, el más indicado en mi exposición. Pero, si bien se mira, el diablo está por doquier para quien tiene vista y olfato, y, una vez más, me voy a fiar de mis sentidos, a riesgo de errar. En realidad, en una aplicación severa del *contemptus mundi*, cualquier placer es diabólico por pequeño que parezca. Siempre lo fue el baile, la *carole*³¹, alarde provocativo, y hasta triunfal, del cuerpo y de su encanto. No digamos el vino y la taberna, y los juegos de azar y otros³², y los baños, los torneos. También la caza aparta de Dios³³, aunque sus tratadistas se empeñen en recomendarla como remedio contra la ociosidad y sus

Dominicos «Qui est plus bele s'est plus sainte» (*Des Règles* 162). Comentarios análogos para los canónigos seculares en *La Vie du monde* 56.

²⁷ Fuera del mundo monacal, el *Demonio meridiano* suele con más frecuencia designar al tentador de índole afectiva y sexual que acomete al ser humano en la mitad de su vida.

²⁸ *Dit du Pharisien* 92.

²⁹ Segundo Sermón para la Natividad de la Virgen.

³⁰ Reformadores de los siglos XIV y XV —luego los Protestantes, sobre todo— verán en el Papa al Anticristo.

³¹ RUTEBEUF, *Frère Denise* 251-69; *Complainte de Constantinople* 103-5.

³² RUTEBEUF, *La Mort Rutebeuf* 8. De juego tratan los poemas titulados *La Griesche d'hiver* y *La Griesche d'été*.

³³ En vez de militar en la cruzada, dice Rutebeuf de los caballeros, «Li un vont au lievres chacier./ Et li autre vont porchacier/ S'il panront un mallart ou deux» (*La Nouvelle Complainte d'Outremer* 261-3).

secuelas. Ya haremos referencia al placer literario, al teatro y sus peligros. Hasta los primeros belenes, se dice, incomodaron no poco como obra del Maligno. Mucho más tarde vendrá la condena del chocolate. Desconozco la recepción que se le hizo al tabaco, pero recuerdo la del cinematógrafo con sus escenas lascivas, sus oscuras salas.

Pero, además, el diablo está ligado a la salvación del hombre y al libre albedrío. Por lo que no estaría fuera de tema tratar de la creencia en la influencia de los astros, del Destino, de Fortuna, que, al negar o limitar la responsabilidad humana, contribuye a borrar o aminorar el sentimiento de culpa y es, por tanto, una añagaza demoníaca. En este terreno François Villon podría decirnos tantas cosas...

V. ALIMENTACIÓN

Los vegetarianos de hoy piensan quizás que sus prácticas son de mucha originalidad. Viene de muy lejos la distinción entre alimentos puros e impuros, la preocupación por todo aquello que entra en el cuerpo y sale de él. Los órficos se abstendían del consumo de carne con vistas a la purificación y para lograr el dominio del cuerpo, elemento malo, titánico. Conducta comparable observaban los pitagóricos respecto de ingerir carnes, y aun ciertas legumbres como las habas, de matar animales y hasta de vestir prendas de lana por ser de origen animal. Con su exacerbado desprecio de la materia y en cumplimiento de los preceptos del sello de la boca —*signaculum oris*—, los maniqueos no dejaban salir ni entrar nada impuro por su boca: se abstendían de palabras obscenas y mentiras tanto como de ingerir carne y vino, practicaban el ayuno y eran vegetarianos porque, aunque también materiales, las plantas tienen más elementos luminosos que los animales³⁴. Quiero de pasada recordar la práctica cristiana de la abstinencia y el ayuno, por motivos más o menos penitenciales, higiénicos o de necesidad, y su observancia monacal, mucho más rigurosa, cabe suponer. La cocina monacal insistía en los vegetales y, en el aporte de proteínas, el pescado era la fuente principal. Por otro lado, era célebre por su insipidez, a causa de la poca o nula condimentación y ausencia de especias, que, por otro lado, tenían propiedades —reales o imaginarias— venéreas. Dejando de lado otras justificaciones, parece funcionar el principio de que de lo que se come se cría, y quien come carne alimenta a la carne³⁵. Dispongo de un nutrido fichero

³⁴ Jesús era mucho más matizado: «¿No comprendéis que todo lo que entra en la boca pasa al vientre y luego se echa al excusado? En cambio lo que sale de la boca viene de dentro del corazón y eso es lo que contamina al hombre» (Mateo 15, 17-18).

³⁵ Un ermitaño advierte: «Grosses viandes [...] l'ome meinent a luxure et a pechié mortel» (*La Queste del Saint Graal*, p. 165). Y Rutebeuf: «Luxure [...] est bien voisine Gloutonie» (*La Voie de Paradis* 449-52). El *Espurgatoire* dice la bienaventuranza del único diente de un santo abad porque nunca había masticado nada que diera deleite, sino agua fría, pan y sal (vv. 411-8).

sobre los hábitos alimenticios de los ermitaños que pueblan las soledades en el cantar de gesta y la novela medieval, y creo no equivocarme al decir que el mismo principio de abstinencia lleva al anacoreta a privarse de carne en su dieta y a mostrarse receloso de la presencia femenina. Sin duda, el Demonio está en la carne.

VI. LENGUAJE, LITERATURA, RETÓRICA

El lenguaje sirve a muchos fines, y cuando se aparta de la expresión de la verdad, se pervierte, es demoniaco. Sus mínimos elementos, los sonidos, se dejan clasificar en buenos y malos: la *R* es un ruido chirriante e infernal. A veces, se asocia dibujo y sonido con el significado de palabras que lo contengan: así, *p* es inversa de *q* y la inicial de la palabra *padre*, Padre Dios, esto es, el orden, el bien, la cabeza³⁶; la *q* tiene por nombre *cul*, lo opuesto a la cabeza, lo bajo corporal, lo digestivo y sexual, el mal, el Demonio: alto frente a bajo, claro frente a obscuro, limpio frente a sucio. Lo propio de la cabeza, de su boca, es la palabra ordenada, articulada; lo contrario, el pedo desordenado, incongruente y fétido³⁷.

Cuando Salatin quiere invocar al diablo en el dramatizado *Miracle de Théophile*, de Rutebeuf, esto es lo que le sale de la boca:

Bagahi laca bachahé
Lamac cahi achabahé
 Karrelyos
Lamac lamec bachalyos
Cabahagi sabalyos
 Baryolas
Lagozatha cabyolas
Samahac et famyolas
 Harrahya.
(Vv. 160-8)

Ruido, palabra ininteligible, voz del antimundo, jerga del mal, caos, caldeo, no cristiano.

El lenguaje debe servir a la verdad y la palabra expresar el bien. Si no, se pervierten y dan nacimiento al error y a la mentira, pervisión no sólo lingüística y lógica, sino moral: el Demonio es el gran embaucador. No todos los temas ni todos los procedimientos de expresión son legítimos. La literatura, en general, y más la de ficción³⁸,

³⁶ HUON LE ROI DE CAMBRAI, *Li Abecés par equivoche* vv. 205-6, 223-4, 241. Cf. ZUMTHOR, P., *Langue, texte, énigme*, p. 36 ss., Du Seuil, París, 1975.

³⁷ S. Freud dice en algún sitio que el diablo sería la encarnación de pulsiones eróticas anales reprimidas.

³⁸ Siempre que no sea ficción piadosa, como el *Purgatoire*, que se dice valer más que «conter fables» (v. 13).

puede ser demoniaca³⁹, pues eso, ficción y mentira, aparta al hombre de su pensamiento en Dios, del camino recto de su salvación, fomenta la fantasía y aviva el deseo de mundos mejores, más hermosos, placenteros, y, para colmo, enmienda la plana a Dios creador. El teatro profano es, si cabe, más diabólico, al poner ante los ojos, a lo vivo, un remedo de la vida misma⁴⁰. Es por todos conocida la consideración que han merecido por largo tiempo los actores y juglares. Y así es como, andando el tiempo, el hermoso y refinado mundo caballeresco y cortés del rey Arturo se muestra puro embeleco, es más, corrupto por el pecado y la disensión, cuando se contempla con la mirada ascética e implacable del autor de *La Queste del Saint Graal*, y todo es humo, gloria vana y perdición para el autor de *La Mort le Roi Artu*, que le sigue. Pero, acaso, el astuto y cínico Renart, que encarna el envés del ideal caballeresco, que no respeta moral, ley, acuerdo ni jerarquía mundana o espiritual, ¿no es el ejemplo mismo de toda falsedad e hipocresía? ¿No es un avatar perfecto del Demonio? Viaja a Toledo, en la branche XXIII, a aprender las artes nigrománticas, bien a sabiendas, como advierte su esposa, de que

Ce est un ars de tel maniere
 Que qui bien en set la matiere
 Tot fait a son commandement,
 Car ce est l'art d'enchantement.

Es un arte de tal manera
 que quien domina su materia
 obra en todo a voluntad,
 pues es el arte de encantar.

Esto es, soberbia y ambición de dominio universal. Y es que no se trata de un diablo de poco pelo, sino de Satán mismo o personaje de alta jerarquía, este pelirrojo raposo que, con ocasión de la boda de Noble, monta un espectáculo maravilloso de animales monstruosos que vomitan llamas de su cuerpo y que son criaturas de Renart, demonios encarnados, a sus órdenes. Y cuando los pobres animales de verdad tratan de imitar las acrobacias de los actores infernales, se descalabran. Pero la ambición de dominio universal es más patente en *Renart le Nouvel* de Jacquemart Gelée (c. 1288), donde el malvado personaje se encarama a lo alto de la rueda de Fortuna y la bloquea para impedir todo cambio e instaurar así la tiranía del mal por siempre.

¿Qué juicio podría hacerse de una poesía como la cortés que, sobre amorosa, incita para colmo, en sus propuestas más genuinas, al adulterio, siquiera sea estéticamente? Muy lejos de este registro, lamenta Rutebeuf su propia producción poética, en particular, la de diatriba, cuando dice

J'ai fet rimes et s'ai chanté
 Sor les uns por aus autres plere,
 Dont Anemis m'a enchanté.
 (*La Mort Rutebeuf* 38-40)

He hecho versos y he cantado
 contra unos para complacer a otros,
 y así el Maligno me ha hechizado.

³⁹ De ahí, acaso, las justificaciones de ciertos escritores al comienzo de sus obras, como la de María en el prólogo de sus *Lais*, de Chrétien al comenzar el *Conte du Graal*, etc.

⁴⁰ Ya he mentado la obsesión malsana por el cine de las gentes bien pensantes en tiempos cercanos.



La creación de animales fabulosos en los bestiarios —ese género con tan escasas pretensiones literarias, en general— ¿no obedece también a la humana pretensión de completar, y hasta de mejorar, la creación divina, introduciendo seres inexistentes?

Ciertos géneros literarios consisten en una violación sistemática de las reglas del lenguaje y, por ende, de la lógica, del orden y del sentido común. Así, la *fatrasie* crea un mundo absurdo, imposible, caótico y fragmentario, que en su capricho inconsistente resulta inhumano, inquietante. El *fatras* añade a estas características de dispersión unos contenidos por lo común obscenos, en que domina lo catabólico y sexual. Capítulo importante merecerían la sátira y demás géneros de la invectiva.

Intuyo que la retórica sería un campo fecundo en que rastrear la huella del demonio. Muchas figuras retóricas, al embellecer el mal y escamotear o ridiculizar el bien, pueden estar al servicio de Satán, engañando al hombre, desviándolo, haciéndole errar en sus juicios, seduciéndolo. El ornato oculta la inocente sencillez, enrevesa la verdad, simula el daño, trastoca, al igual que en la mujer, que, al acicalarse, se declara descontenta de la belleza que Dios le dio⁴¹. La ironía es hiriente, la burla ofende y no es cristiana, la caricatura deforma. Todas estas prácticas nacen del fondo pecador y diabólico del hombre, y el Diablo las sugiere y estimula. Igualmente —y esto parece más grave por sacrílego—, siente el hombre inclinación a la irreverencia, como cuando tantas veces parodia la palabra divina y la escarnece, y así la plegaria y el himno litúrgico, deformados, sirven al ritual carnavalesco. Recuérdese, entre los muchos, el *Patenostre de l'usurier* y, en versión báquica, oración de taberna, el *Patenostre du vin*, el *Laetabundus* navideño, o la fórmula del inicio de la misa «introibo ad altare Dei» degenerada en «introibo ad altare Bacchi». Eso, por no contar los sermones burlescos, más o menos dramatizados, y otras parodias montadas con ocasión de la Fiesta de los Locos, de la Fiesta de Mayo u otro regocijo subversivo; sermones con títulos que lo dicen todo, como los de *Saint Oignon*, o *Saint Jambon* o el de *Saint Hareng*, calcado sobre el de *Saint Laurent*, condenados el arenque al grill, San Lorenzo a la parrilla.

En buena lógica rigorista y fundada en el *contemptus mundi*, no sólo la literatura, el arte y la ficción, sino las ciencias que versan sobre las realidades del mundo son en sí ocupación demoníaca, pues ese mundo es engañoso, vano, y su estudio distrae de la única ocupación seria del hombre, su eterna salvación.

No es lo peor que la parodia sea blasfema o que Renart sea malvado; lo peor es que seducen, ríen y hacen reír. Y ya se sabe que el cómico y el bufón ponen en entredicho lo evidente y ridiculizan el sentido común, y la risa desacraliza lo santo. Ni santos ni ángeles ríen: están serenos, impassibles. Un espíritu severo considerará diabólica la risa tanto en su origen como en sus consecuencias. Es frecuente que la risa se origine en la palabra gruesa o sucia, en los actos bajos, y la sexualidad es fuente inagotable de risa y regocijo; otras veces, se ceba de la contemplación cruel

⁴¹ Así opina el marido celoso (*Rose* 9010-32).

de los seres desgraciados, enfermos, pobres, ciegos, tullidos, contrahechos. Nace, pues, de espíritus malvados, pero además es contagiosa y expande su germen rebelde, liberador e irreverente. Buena parte de la intriga de *Il nome della rosa* se funda en la desaparición de un supuesto tratado de Aristóteles sobre la risa, y Jorge, espíritu rigorista, dice al respecto: «Il riso squassa il corpo, deforma i lineamenti del viso, rende l'uomo simile a la scimmia [...] Il riso è segno di stoltezza. Chi ride non crede in ciò di cui si ride, ma neppure lo odia. E dunque ridere del male significa non disporsi a combatterlo e ridere del bene significa disconoscere la forza per cui il bene è diffusivo di sè»⁴². Jorge apoya obsesivamente su condena de la risa con citas de la regla monástica y de la Biblia, y en un momento concluye: «Così ridendo l'insipiente dice implicitamente 'Deus non est'»⁴³. El gran conocedor de la risa en la Edad Media, Ph. Ménard, dice en un artículo:

Le rire médiéval est-il un rire libérateur, qui délivre des tensions et des angoisses? Ou bien exprime-t-il simplement des pulsions élémentaires? Le rire a certainement quelque chose à voir avec les grandes forces primitives tapies à l'intérieur des êtres, avec les puissants instincts dont la satisfaction produit un intime plaisir. La joie de se tirer d'affaire par la ruse en ce bas monde où règne la force [...], le plaisir délicieux d'assister à la punition des méchants ou des gêneurs. La littérature permet alors d'agir par procuration: on s'identifie aux héros rusés, on sourit des déconvenues des personnages peu sympathiques. On fait dans l'imagination des choses interdites. Les fabliaux [...] véhiculent une mythologie du plaisir. Ils exaltent les ruses triomphantes, les séductions vite réussies, la sexualité assouvie. C'est-à-dire que les textes apparemment simples, exempts de polémique et de lucidité cruelle, répondent à des besoins profonds de l'âme humaine. On pourrait aisément le montrer également à propos du *Roman de Renart*, dont le héros amoral et cynique traduit des pulsions peut-être peu avouables⁴⁴.

Palabras de maestro, las del señor Ménard. Pero, precisamente, todas esas satisfacciones y placer son lo que el rigorista encuentra reprochable en la risa y la literatura. Pues, si es cierto que del dicho al hecho hay gran trecho, no es falso que la palabra lleva al acto, y hasta es acto en sí, pues empuja, mueve, induce.

En el Diabolo la risa se asocia a la envidia⁴⁵ o alegría del mal ajeno, pues ríe cuando al hombre le va mal. La segunda vez que el tentador se dirige a Adán, una instrucción señala al actor: «Hylaris et gaudens redibit ad temptandum Adam», y cuando, después del pecado, los diablos se llevan a los culpables a los infiernos, saltan alborozados y «magnum tripudium inter se faciunt de eorum perdicione»⁴⁶.

⁴² P. 138, 10ª edición, Bompiani, enero 1983.

⁴³ *Ibid.* p. 139. Jorge no quiere acordarse de la risa gozosa de Sara al saberse preñada a su edad.

⁴⁴ «Le Rire et le sourire... Essai de problématique», p. 26, in *Le Rire au Moyen Âge...*, Actes du colloque international des 17, 18 et 19 novembre 1988, Presses Universitaires de Bordeaux.

⁴⁵ Una explicación es que el hombre habría sido creado para ocupar el lugar del ángel caído.

⁴⁶ *Jeu d'Adam* lín. 1006-7.



VII. REPRESENTACIÓN SENSORIAL DE ÁNGELES Y DEMONIOS

En la iconografía literaria de ángeles y demonios, de lo infernal y edénico, tres sentidos tienen particular importancia: vista, oído y olfato. La vista percibe materialidad más espesa en los demonios. En efecto, los ángeles son luminosos; en su semblante y vestiduras dominan el blanco y los colores tenues y pálidos de la gama del azul y del rojo dorado, como tendiendo a confundirse en la sutileza del éter y la luz. En los demonios los colores son más densos, dominando lo lóbrego y tenebroso, el gris intenso, el marrón y el rojo fuerte, mucho más materiales y terráneos. En la *Vie de Saint Brendan*, de Benedeit, y el *Espurgatoire Saint Patrice*, de María de Francia —de comienzos y finales del siglo XII respectivamente, relatos de viajes al otro mundo—, así se les caracteriza muy reiteradamente: uno de los mensajeros divinos lleva el pelo cano, sus ojos son vivos⁴⁷; vense unos pájaros blancos, que en realidad son ángeles intermedios entre los ángeles fieles y los rebeldes⁴⁸; los personajes recién tonsurados y afeitados, de vestiduras blancas del *Espurgatoire*⁴⁹. Algo mayor densidad y variedad de color se aprecia en ciertos habitantes del *Espurgatoire*, acaso porque no son ángeles, sino humanos que han merecido la bienaventuranza:

Si diverse ert lur vesteüre
cum les esteiles par figure
diverses sunt en lur luur,
l'une mendre, l'altre greignur.
Li unt l'orent tute d'or fin,
li altre vert u de porprin,
li un de jacincte colur
u bloie u blanche cume flur.
(*Espurg.* 1613-20)⁵⁰

Tan variadas eran sus vestimentas
como, por figura, las estrellas
variadas son en resplandor,
el de unas más débil, el de otras mayor.
Unos las llevaban de oro fino,
otros de color verde o purpurino,
otros del jacinto la color,
o azul o blanco como flor.

El mensajero de *Brendan* v. 407 tiene la mirada joven y el diablo tiene los ojos centelleantes y arroja fuego por la boca⁵¹. Este mismo diablo va provisto de tenazas y martillo en una especie de fragua de torturas tenebrosa y llena de humo, sólo alumbrada por las chispas y llamaradas del fuego infernal⁵². El continente de ángeles y bienaventurados es ordenado, apacible y sereno, y domina la actitud de

⁴⁷ *Brendan* 405-7.

⁴⁸ *Brendan* 501-45.

⁴⁹ «Res e tundu novelement;/ blans vestemenz orent vestuz» (708-9). El *Purgatoire* editado por J. Vising habla de ropas blancas (v. 156). El ángel que expulsa del paraíso a Adán aparece «albis indutus» (*Jeu d'Adam* lín. 893).

⁵⁰ La didascalía latina inicial de *Le Jeu d'Adam* es preciosa y precisa para la escenificación del Paraíso, y respecto a la vestimenta dice: «Adam indutus sit tunica rubea, Eva vero muliebri vestimento albo, peplo serico albo».

⁵¹ *Brendan* 1141-2.

⁵² *Brendan* 1107-8, 1111, 1126. El *Purg.* dice «debles neirs» (vv. 551-2).



reposo o el movimiento acompasado. Entre los demonios todo es desorden, agitación, mueca, gesticulación, crujir de dientes.

Si atendemos al oído, los ángeles y bienaventurados cantan suave y armoniosamente o guardan silencio respetuoso⁵³, y su vuelo es suave como sonido de campanilla⁵⁴. En los diablos todo se vuelve gritería desgarrada y chirriante⁵⁵, verborrea y llanto⁵⁶, gruñido de alimañas⁵⁷. No sorprende que Pandemonium, la capital fabulosa de los Infiernos, sea sinónimo de gritería, agitación y caos.

Es graciosa e ilustrativa la diferencia de apreciación que suministran el oído y la vista en el ánimo de Perceval inocente e inexperimentado. Al oír por primera vez el ruido ensordecedor de armaduras en el bosque, deduce que se trata de diablos que se acercan. Mas, cuando tuvo ante los ojos a los caballeros en sus destellantes arneses, los tomó por ángeles, y a uno de ellos, el más resplandeciente, por Dios mismo⁵⁸. Esta equívoca percepción inicial de la caballería planea en toda la obra: los caballeros pueden ser ángeles o diablos, lo que la madre del muchacho sintetizará en la expresión de ángeles de la muerte:

Tu as veü, si com je croi,	Tú has visto, tal creo yo,
Les angles dont les gens se plaignent,	a los ángeles de que la gente se queja,
Qui ocient quanqu'il ataignent.	que matan cuanto encuentran.
<i>(Perceval 398-400)</i>	

Las sensaciones olfativas diferencian muy marcadamente los dos mundos, y en ello es más explícito *Espurgatoire* que *Saint Brendan*. Las proximidades del infierno están infectas de una hediondez insoportable⁵⁹. María menciona la «hoguera obscura, sulfurosa, pestilente», «el río horrible, profundo, nauseabundo, de aguas de fuego sulfuroso y humeante»⁶⁰. El paraíso de Benedeit está rodeado de ríos, bosques y praderas, jardín eterno, florido y perfumado⁶¹. Más extenso en la descripción, el *Espurgatoire* no añade nada realmente nuevo a esta caracterización⁶².

Menos enfáticamente, también el sentido térmico caracteriza paraíso e infierno. En uno reina el verano suave y moderado, el buen tiempo, ni frío ni calor⁶³.

⁵³ *Brendan* 558-9, 855-6, 1787-90; *Espurg.* 713, 1559-60, 1657; *Purg.* 650, 669, 680.

⁵⁴ *Brendan* 511-2.

⁵⁵ *Brendan* 342.

⁵⁶ *Espurg.* 821-8, 920, 1036.

⁵⁷ *Brendan* 1487; *Espurg.* 2197; *Purg.* 195-200, 239.

⁵⁸ CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval* 113-49.

⁵⁹ *Brendan* 1173-4, 1352, 1424-5.

⁶⁰ *Espurg.* 1265-6, 1326-30; *Purg.* 505-6, 516-7, 561-4.

⁶¹ *Brendan* 1737-48.

⁶² *Espurg.* 1507-22, 1587-92; *Purg.* 633-4, 657-8.

⁶³ *Brendan* 1560, 1751, 1767; *Espurg.* 1659. Ya era así para Adán en el Paraíso: «Ja n'averas frait, ja chalt ne sentiras» (*Le Jeu d'Adam* 54). Otro tanto en el reino de Sibila, que aunque diabólico, es paraíso: «Froit n'y fait nul, ne aussi point de chault».

En el infierno es el fuego torturador aplicado a los cuerpos desnudos, bañados en pez ardiente. Para mayor castigo, Judas es torturado alternativamente en el fuego abrasador y el frío intensísimo⁶⁴.

Otros muchos detalles de tipo sensorial diferencian los dos espacios y a sus moradores: uno está hecho de delicias indecibles; otro de torturas inimaginables. Pero los ejes fundamentales de sensaciones se constituyen básicamente como luz, armonía y orden, aroma, suavidad térmica frente a tiniebla, disonancia y confusión, pestilencia, rigor extremo.

Así se presentan paraíso e infierno, ángeles y demonios a la percepción sensorial, y así han llegado estas imágenes, intactas casi, hasta nuestros días. En cuanto a la topología, tampoco han variado mucho los paisajes infernales desde la antigüedad⁶⁵.

En la *Visio Godeschalci*⁶⁶ se narra también un viaje al otro mundo, emprendido por un laico, como en el *Purgatoire* y el *Espurgatoire*, y no al infierno ni a la patria celestial, sino al Purgatorio y a la residencia provisional de las almas de los bienaventurados antes de su destino definitivo tras el Juicio Final. El relato es más variado, original y digamos «personal» que los anteriores, pero las caracterizaciones son las mismas en el fondo y la finalidad también, esto es, suscitar el horror del pecado y las ventajas de llevar santa vida en la tierra.

Bien diferentes son los dos viajes de Thurkill en *Gesta Danorum*⁶⁷, de Saxo Gramático, muy cercanos a su fuente pagana escandinava, sin rastros notorios de cristianización, como no sea el propósito de pintar en negro la mitología nórdica.

VIII. EL TENTADOR

Acaso no sea ocioso para todos recordar que la palabra *diablo* se registra en el primer texto poético francés, la *Secuencia de Santa Eulalia*, donde «li Deo inimi uoldrent la faire diaule seruir», aunque de nada valieron con la doncellita oro, plata, vestidos y regalos, amenazas ni halagos de los satélites del demonio.

Creo que de entre los géneros literarios en lengua vernácula pocos como el drama religioso escenifican con tanta afición el paraíso y los ángeles, el infierno y los diablos. Así, en el primer drama sacro importante, el *Jeu d'Adam* (mediados del siglo XII), cuya perla más fina es la escena de seducción de la mujer. El tentador es aquí un prodigio de sutileza, elegancia y conocimiento, sin huella de la fealdad

⁶⁴ *Brendan* 1377, 1402, 1431. Cf. *Purg.* 244, 487, o, mejor, «Ore sunt freit, ore sunt chaut» (v. 418).

⁶⁵ Basta consultar la *Eneida* o su versión medieval, *Eneas* (v. 2351 ss.).

⁶⁶ *Godeschalcus und Visio Godeschalci*, ed. y trad. alemana de E. Assmann, Neumünster, 1979.

⁶⁷ Ed. A. Holder, Estrasburgo, 1858, lib. VIII.

deforme. Declara a la mujer buscar sólo su provecho⁶⁸ y desliza a continuación un hábil elogio de su superioridad sobre el marido:

Diabolus

Tu as esté en bone escole!
Jo vi Adam, mais trop est fols.

Eva

Un poi est durs.
(Vv. 220-2)

Diablo

¡Tú sí que has ido a buena escuela!
Antes vi a Adán, pero es muy necio.

Eva

Es algo rudo.

Luego, con palabras dulces de refinado galanteador y poeta, añade:

Diabolus

Tu es fieblette et tendre chose,
Tu es plus fresche que n'est rose.
Tu es plus blanche que cristal,
Que neif que chiet sor glace enval.
Mal cuple em fist li criator:
Tu es trop tendre e il trop dur.
Mais neporquant tu es plus sage.
(V.v. 227-33)

Diablo

Tú eres tiernecita y frágil cosa,
y eres más fresca que rosa.
Más blanca eres que cristal,
que nieve que en hielo caído ha.
Mala pareja formó el creador:
demasiado tierna tú, él demasiado duro.
Y pese a todo, más sabia eres tú.

Y nótese que otra vez la compara ventajosamente con Adán —soberbia—, que eso a las mujeres las tienta mucho. Acto seguido, la tienta con la gula (?) y la ambición:

Eva

Quel savor a?

Diabolus

Celestial.
A ton bels cors, a ta figure
Bien covendreit tel aventure
Que tu fusses dame del mond,
Del souverain e del parfont.
(Vv. 252-6)

Eva

¿Qué sabor tiene?

Diablo

De cielo.
A tu hermoso cuerpo, a tu figura
bien les cuadraría esta aventura:
ser la señora del mundo,
del de arriba y del profundo.

De las muchas y atinadas didascalias del drama, algunas refuerzan el papel seductor⁶⁹.

No es raro en cierta iconografía que Satán adopte la forma de mujer: mujer que reptaba entre el follaje, en Moissac; rostro y busto de mujer que termina en ser-

⁶⁸ «Jo vois querant tun pru, tun honor» (v. 207).

⁶⁹ «Evam leto vultu blandiens» (lín. 439), «Tunc serpens artificiose compositus ascendit iuxta stipitem arboris vetite, cui Eva propius adhibebit aurem, quasi ipsius ascultans consilium» (lín. 598-600).

piente enroscada en torno al árbol⁷⁰. Y así, en forma de mujer hermosa temen los anacoretas sobre todo las insidias del Demonio, cual sucede al ermitaño del final del *Espurgatoire* visitado por diablos «en semblance de femmes nues»⁷¹, y al sacerdote por tanto tiempo tentado y que termina amputándose los «genitailles»⁷². Se trataría en ambos casos de *infestatio* o acoso diabólico constante a los santos para apartarlos de su vocación. Esta prevención da patetismo a la delicada figura de la pobre Berta que pide socorro —y no está desnuda— a un ermitaño asustadizo:

Quant cil la vit si bele, le cuer ot trespensé,
Forment fu esbahis de sa tres grant biauté.
«Dieus» fait il, «je vous tieng a mon droit avoué;
Ne souffrez k'anemis ait sor moi poesté!
Dont vient si bele fenme par mi ce bois ramé?
Ainc mais ne vi si bele en trestout mon aé.
Li dyables me cuide bien avoir engané,
Mais n'i ara pover, se Dieus me doinst santé.»
Devant son vis fist crois, puis li a demandé
S'ele estoit de par Dieu, molt l'en a conjuré.
(*Berte aus grans piés* 1094-103)

Al verla tan hermosa, el corazón le mudó,
de su muy gran belleza asombrado quedó.
«Dios mío» dice él, «que sois mi valedor,
no consintáis que el diablo se adueñe de mí, no!
¿De dónde tal beldad por el bosque llegó?
Nunca la vi tan bella desde que vivo yo.
El diablo está pensando que ya me engañó,
mas no lo logrará, si salud me da Dios».
La cara le santigua, luego le preguntó
si era cosa de Dios, mucho la conjuró.

Y, con todo, no le franquea la puerta, pese a ser hombre misericordioso, pues rompería su voto. Y es que Belleza nunca estuvo en paz con Castidad⁷³.

Le Roman d'Alexandre, en la versión de Alexandre de París, hace sendos relatos de las sirenas, en la línea de la tradición homérica, y de las doncellas-flor, mujeres de belleza incomparable, dotadas de todos los encantos, llenas de morbidez y accesibles al trato. No quedaba ahí la cosa: las sirenas, después de disfrutar y dar disfrute y tras dejarlos exhaustos, ahogaban a los soldados, que pese a todo se resistían a dejarlas:

Cil les covoitent tant qu'à paines s'en partoient,
Quant il ierent si las que faire nel pooient,
Volontiers s'en tornassent, mais eles les tenoient;
Celes levoient sus, en l'eau le traioient;
Tant les tienent sor eles qu'eles les estaingnoient.
(*Alexandre* Br. III 2917-21)

Ellos las desean tanto que irse no querían;
cuando, agotados, ya hacerlo no podían,
de grado se volvieron, pero ellas los asían;
saliéndose del agua, en ella los metían;
de tenerlos encima, la muerte les traían.

De estas mismas criaturas dice Benoît de Sainte-Maure:

⁷⁰ V. gr., en el paraíso de *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*. Cf. candelero de la Catedral de Segovia y una tentación de Adán y Eva del Maestro Antonio en pp. 39 y 43 de *Las Edades del hombre*, 1988.

⁷¹ *Espurg.* 2111-2.

⁷² *Espurg.* 2211-72. Jean de Meun recordará la historia de Orígenes, «qui les coillons se copa» para evitar toda sospecha sobre su trato con «dames de religion» (*Roman de la Rose* 17022-8).

⁷³ *Rose* 8927-8.

Mout sont males e de put aire;
Voiz ont cleres, angelieaus;
Sor trestoz chanz est li lor beaus.
Quis ot a el ne puet entendre
Ne ne se set d'eles defendre.
(*Roman de Troie* 28844-8)

Son muy dañinas y de vil condición,
tienen las voces claras, angelicales;
sobre los cantos todos el suyo es suave.
El que las oye a otra cosa no atiende,
ni sabe el medio de defenderse.

Sólo cuatro de un grupo se salvaron y, al oír lo sucedido, los demás soldados macedonios, pese a la certeza de que morirían,

Por la biauté des femmes se sont si esmeü
Volontiers i alaissent s'il ne fussent tenu,
Mais Alixandres jure quanqu'est et canque fu
Que tuit cil qui iront, s'il sont aperceü,
Ja nes amera tant qu'il ne soient pendu.
(*Alexandre* Br. III 2927-31)

Con la beldad de las damas fueron tan encendidos
de grado a ellas se fueran, de no ser detenidos,
mas Alejandro jura por cuanto es y ha sido
que a quienquiera se vaya, si fuera sorprendido,
nunca lo estimará sino de árbol pendido.

Las doncellas-flor no tienen instintos destructivos declarados, como las sirenas, pero son freno o atadura del soldado y lo apartan de su misión:

[...] Li rois Alixandres a sa teste juree
Que si nus i remaint demie arbalestee,
Qu'il le fera ardoir en fornaise enbrasee.
(*Alexandre* Br. III 3518-20)

[...] El rey Alejandro juró por su cabeza
que si alguien se rezaga medio tiro de ballesta,
lo mandará quemar de un horno en la hoguera.

Los autores de *Alexandre* y *Troie*, por respeto a la especificidad del mundo grecolatino —que practican *ad libitum*— u otras cualesquiera razones, se han abstenido de emparentar a estas criaturas con el Diablo. Más notable es la acogida, muy benévola casi siempre, que se dispensa a las hadas y otros seres del ultramundo bretón en la narrativa francesa del siglo XII, y que denota gusto por lo novedoso y exótico, deseo de una sociedad menos polarizada y, acaso, desplante frente al rigorismo.

IX. EL CASO DEL *CANTAR DE ROLDÁN*

Entre las múltiples y ricas lecturas que se han hecho de este valioso cantar me interesa ahora destacar las que aprecian, detrás del combate de cristianos y sarracenos, una variación del enfrentamiento de Dios y Satán, del Bien y el Mal. El cantar, en efecto, crea un mundo fuertemente polarizado⁷⁴. Sus ángeles participan activamente, cumplen tareas útiles, lejos de la actitud reposada y coral que de preferencia se les atribuye. Su papel fundamental es el que corresponde a su nombre,

⁷⁴ RUIZ CAPELLÁN, R., ARAMBURU RIERA, F., «Substratos míticos en el Cantar de Roldán», in *Cuadernos de Investigación Filológica*, Logroño, 1987.

mensajero, trayendo a Carlomagno de lo alto órdenes y anticipaciones del porvenir⁷⁵, velando por su seguridad a la cabecera del lecho⁷⁶, trazando sobre él, al levantarse, la señal protectora⁷⁷, auxiliándolo en el combate con Baligant cuando su ánimo decae⁷⁸. Con excepción de Carlos, ningún otro personaje merece este trato de privilegio, salvo Roldán, pero sólo en su trance de muerte o ya muerto: el ángel Gabriel recoge el guante que tiende a Dios el paladín, quien al instante

Juntes ses mains est alet a sa fin.
Deus tramist sun angle Cherubin
E seint Michel del Peril;
Ensembl'od els sent Gabriel i vint.
L'anme del cunte portent en paréis.
(*Roland* 2392-6)

Sus dos manos juntando, ha llegado a su fin,
y le ha enviado Dios a su ángel Querubín
y a San Miguel del Peligro;
junto con ellos dos, también San Gabriel vino:
el alma del conde llevan al Paraíso.

El Demonio, en cambio, no aparece en escena, aunque es nombrado y muchas veces sugerido. Cuando Carlos advierte el malvado designio de Ganelón, lo identifica categóricamente con el Diabolo:

[...] Vos estes vifs diábales
El cors vos est entree mortel rage⁷⁹.

[...] Sois el mismo diablo vivo.
En el cuerpo os ha entrado mortal desatino.

Se cumple en este traidor lo que en Judas, según San Juan: «Y entonces, tras el bocado, entró en él Satanás»⁸⁰. Y, cuando Carlos, al oír el cuerno del sobrino, deduce la traición, Ganelón comenta: «Si otro lo hubiera dicho, pensárase que es gran mentira»⁸¹. Hipócrita como Judas cuando pregunta: «¿Soy yo acaso, Rabbí?»⁸².

Demonio es Ganelón, como demonio es Judas, y demonios, o satélites, los sarracenos. Por eso, al contrario que en el caso de Roldán, Satanás se lleva sus almas cuando mueren⁸³, y el propio Marsilio, en el trance, da su alma a los diablos vivos⁸⁴.

El aspecto de muchos infieles es demoniaco: son negros, de narices y orejas grandes, negros más que la tinta, blancos sólo en los dientes⁸⁵; otros tienen pelos en

⁷⁵ *Roland* vv. 836-7, 2452-7, 2526-69, 3993-8.

⁷⁶ *Roland* 2525-8.

⁷⁷ *Roland* 2847-8.

⁷⁸ *Roland* 3608-14.

⁷⁹ *Roland* 746-7. ¿Estamos ante una figura del lenguaje o ante una posesión satánica real, como permitiría concluir el paralelismo de Ganelón con Judas?

⁸⁰ Juan 13, 27.

⁸¹ *Roland* 1760.

⁸² Mateo 26, 25.

⁸³ «L'anme de lui [Malpramis] en portet Sathanas» (v. 1268); «L'anme de lui [Climborín] en portent aversers» (v. 1553).

⁸⁴ V. 3647.

⁸⁵ Vv. 1917-9, 1933-4. No se nos oculta que en estas caracterizaciones haya también intención de exótico tipismo, deseo de presentar grotescamente y causar extrañeza y regocijo.



el espinazo, igual que cerdos, o piel dura como hierro, no necesitando coraza ni yelmo⁸⁶, y ladran, relinchan y rebuznan⁸⁷. Vienen de países infernales: «Etiopía, esa tierra maldita», o esa otra región «en que no luce el sol ni puede crecer trigo, ni en ella cae lluvia ni la empapa el rocío⁸⁸, y negros, todo negros son los guijarros allí, y aseguran algunos que es de los diablos asilo»⁸⁹, o Val Penuse, Valle Penoso⁹⁰. Buen número de sus nombres denotan su índole diabólica: Malquiant, Malcuit, Malduit, Malpramis⁹¹, o ese engendro híbrido de Malbien, en que Bédier aventura a Arhimán y Ormuz juntos en uno. Y los que empiezan por *mar-* «en malhora»: Marsilio, Marganices, Margariz⁹², Marcule; o Enfrunz «ceñudo»; o Falsarun y Abisme, que no precisan glosa.

Cuanto precede es muy patente en el cantar, y lo he recogido y expuesto llanamente. Pero lo más diabólico, por ocultar engaño, es el pacto que ofrece el moro a los francos en un ejercicio consumado de audacia y astucia⁹³. Desde la primera estrofa, con la toma de Córdoba, se da por concluida la reconquista de España por los francos al cabo de siete largos años. Falta sólo Zaragoza, islote infiel en tierra cristiana. En este estado de aislamiento y ante la desigualdad de fuerzas frente al adversario, el rey de Zaragoza emprende una hábil maniobra de distracción para neutralizar al enemigo. El plan se urde por obra casi exclusiva del sutil Blancandrín, que es, por otro lado, el encargado de la misión de exponerlo ante Carlomagno y que, además, logra la colaboración inestimable de Ganelón, cuñado de Carlos. El plan se monta con sabia e impecable administración de recursos, con oportunidad y conocimiento de la situación del contrario y de los resortes que mueven al ser humano, y se ejecuta en dos fases: convencer a los francos de las grandes ventajas del acuerdo y atraerse la colaboración de un personaje influyente del campo de Carlos.

El pacto, por su contenido y presentación, es de tan esmerado atractivo que los francos no pueden desoírlo. Y, en efecto, nadie lo rechaza, salvo Roldán, que ve un señuelo en él, pero eso es otro asunto y, al fin, su criterio no se impone. Marsilio ofrece total sometimiento del reino, promete vasallaje y bautizo de sus gentes, en-

⁸⁶ Vv. 3222-3, 3249-50.

⁸⁷ Vv. 3526-7.

⁸⁸ El contraste entre este país desolado, yermo, con las *flurs* del paraíso cristiano es un ejemplo más del escrúpulo con que *El Cantar de Roldán* cuida la simetría en detalles ínfimos.

⁸⁹ «En une guaste regiün/ le meinent [...],/ dunt la terre ert neire e obscure./ N'i vit altre creature/ fors les diables» (*L'Espurg*, 915-9).

⁹⁰ Vv. 1916, 980-3, 3256. En casa del diablo tampoco se ve lucir el sol (RUTEBEUF, *Miracle de Théophile* 119).

⁹¹ Malpensado, Malpienso, Malcriado, Malprometido.

⁹² Muy bien visto y considerado, por otra parte, en el cantar, a menos que se quiera destacar su lado seductor como diabólico. Cf. vv. 957-60.

⁹³ Remito para este asunto a «La seducción del guerrero y *El Cantar de Roldán*», in *El Arte de la seducción en el mundo románico medieval y renacentista*, Universitat de València, 1995.

trega de cuantiosísimos presentes de gran valor —osos, leones, setecientos camellos, mil azores mudados, cuatrocientos mulos cargados de oro y plata⁹⁴—, pero que se vuelvan a Francia confiados. El éxito de la oferta estriba en que garantiza todas las apetencias de los francos: sometimiento y cristianización de Zaragoza sin esfuerzo, regreso a casa tras siete años de duro batallar, cargados de riqueza. El pacto hace mella porque satisface la codicia, la necesidad de reposo y la nostalgia de la tierra natal y sus mujeres: avaricia, pereza, lujuria⁹⁵, tres modulaciones del mismo pecado. Ganelón, que conoce bien a los francos y el poder corruptor de la riqueza, apoya la conveniencia de deslumbrar a los cristianos:

L'empereür tant li dunez aveir
N'i ait Franceis ki tot ne s'en merveilt.
(*Roland* 570-1)

Al emperador dad tantas riquezas vuestras
que todos los franceses por prodigio lo tengan.

En las garantías los nobles sarracenos juegan, además, muy fuerte: si Carlos lo exige, se le entregarán diez o veinte de sus hijos como rehenes, el hijo mismo de Blancandrín⁹⁶. Y la escenificación se cuida con todo detalle: Blancandrín y séquito se presentan a Carlos en blancas mulas, con arreos de oro, sillas de plata⁹⁷, pero el porte es circunspecto, discreto: ramos de olivo en las manos, signo de sumisión y paz⁹⁸. Luego, en presencia de Carlos, un alarde de adulación.

El segundo movimiento se propone implicar a Ganelón, que ya desde el principio tenía el pacto por bueno. Para ahondar en él y avivarle el resentimiento que vislumbra, Blancandrín lo sondea con preguntas insidiosas, y en Zaragoza se le abruma de lisonjas y ricos regalos⁹⁹ en un crescendo protocolario bien medido:

Atant i vint la reine Bramimunde:
«Jo vos aim mult, sire, dist ele al cunte,
Car mult vos priset mi sire e tuit si hume.
A vostre femme enveierai dous nusches,
Bien i ad or, matices e jacunces:
Eles valent mielz que tut l'aveir de Rume».
(*Roland* 634-9)

La reina Bramimonda allí se llegó entonces:
«Señor, mucho os estimo, le dice ella al conde,
pues tanto os aprecian mi señor y sus hombres.
Para vuestra mujer mando collares dobles,
con oro y amatistas y con jacintos nobles:
todo el haber de Roma sobrepasan enorme».

⁹⁴ *Roland* 28-39.

⁹⁵ La nostalgia de los francos por las mujeres se señala un poco más adelante (vv. 818-22) y es difícil dudar que haya pesado fuerte en su decisión, pero su peso en el ánimo de Ganelón es enorme y explícito y temprano (vv. 312-6), lo que puede extrapolarse a los francos todos, que, salvo Roldán, son unánimes con el criterio del traidor.

⁹⁶ *Roland* 40-3.

⁹⁷ *Roland* 89-91.

⁹⁸ *Roland* 72-3.

⁹⁹ *Roland* 617-22, 627-9.

No parece arbitraria la elección del regalo: collares como lazos serpentinos que atan y comprometen. Finalmente, Marsilio, con gestos amistosos, besa al traidor en el cuello¹⁰⁰, tómalo por el hombro, cólmalo de elogios y valiosos presentes:

[...] Mult par ies ber e sage [...]
De mun aveir vos voeill dunner grant masse,
.x. muls chargez del plus fin or d'Arabe;
Ja mais n'iert an altretel ne vos face.
(*Roland* 648-53)

[...] Vuestra merced es muy valiente y sabia [...]
De mi haber propio os quiero dar gran masa:
diez mulos cargados de fino oro de Arabia,
jamás pasará un año que otro tal no os haga.

Así la traición queda sellada.

Si alguien dudaba de que los infieles, sólo por no cristianos, ya son demonios, tuvimos ocasión de ver su bestial aspecto¹⁰¹, sus países negros y sin sol, sus nefandos nombres. Ahora los vemos maestros de la mentira y el engaño y, para colmo, con riquezas sin tasa, oro, plata, amatistas, jacintos, con su brillo subterráneo e infernal¹⁰². Por si aún hay duda, quiero mostrar cómo, consciente o no, el autor del cantar reutiliza a su modo el marco del paraíso terrenal. En efecto, la tirada VIII del cantar describe un paraíso, enteramente masculino, épico, escueto, donde reina la armonía en la diversidad de jóvenes y viejos, donde se despliega el juego feliz y sin cuidado, el contenido de todos:

Li empereres se fait e balz e liez [...]
Li empereres est en un grant verger,
Ensemble'od lui Rollant e Oliver [...]
De dulce France i ad quinze milliers.
Sur palies blancs siedent cil cevaler,
As tables juent pur els esbaneier
E as eschecs li plus saive e li veill,
E escremissent cil bacheler leger.
Desuz un pin, delez un eglenter,
Un faldestoed i unt, fait tut d'or mer:
La siet li reis ki dulce France tient.
Blanche ad la barbe e tut flurit le chef,
Gent ad le cors e le cuntenant fier.
(*Roland* 96-118)

Está el emperador alegre y muy contento [...]
Está el emperador en un vergel extenso,
juntamente con él Roldán y Oiveros [...]
De dulce Francia hay quince mil caballeros,
sobre tapices blancos se sientan los guerreros
a las tablas jugando, por distraerse ellos,
o bien al ajedrez los más sabios y viejos,
y a la esgrima se ensayan los mancebos ligeros.
Cerca de un agavanzo, bajo un pino señero,
un trono ha sido alzado, todo de oro puro hecho:
de dulce Francia el rey allí ha tomado asiento.
Blanca tiene la barba y florecido el cabello,
garrido tiene el cuerpo y el continente fiero.

En este recinto de actividad apacible, paraíso de guerrero, presidido por un rey en majestad, se insinúa el seductor trayendo la inquietud y la desconfianza: con el

¹⁰⁰ *Roland* 601.

¹⁰¹ Salvo Margariz y el traidor Ganelón, curiosamente, seductores.

¹⁰² *Purg.* cita entre los castigos la inmersión en pozos de metales en fusión, así: «Mut urent es fosses grantz peines;/ De devers metals furent pleines;/ Trop i builli plum e esteim,/ Or e argent, quevre e esreim» (vv. 451-4). Cf. *Espurg.* 1100, 1189-98. También el Diablo es rico en RUTEBEUF, *Miracle de Théophile* 153.



mensaje del enemigo, al Carlos alegre y contento del primer verso se le nubla el semblante¹⁰³ y los francos se ponen a disputar.

X. SOBERBIOS, RENEGADOS, VIOLENTOS

La desesperanza debió de cundir en momentos críticos de la Edad Media a juzgar por el insistente llamamiento a la esperanza en un Dios compasivo que no se cierra al pecador por horriblos que hayan sido sus pecados. En esto consistiría el mayor empeño de Satán: no tanto en causar el mal como en impedir que el hombre crea, pecado contra el Espíritu. Entre los ejemplos de desesperación ninguno hay acaso tan célebre y popular en su tiempo como el del cura Teófilo, que, en la versión teatral de Rutebeuf, reniega de Dios, lo acusa de indiferencia, sordera y cobardía y profiere contra él blasfemos desafíos:

[...] Il me fait l'oreille sorde,
Qu'il n'a cure de ma falorde.
Et je li referai la moe:
Honiz soit qui de lui se loe! [...] Ne pris riens Dieu ne sa manace.
Irai je me noier ou pendre?
Je ne m'en puis a Dieu prendre,
C'on ne puet a lui avenir.
Ha! Qui or le porroit tenir
Et bien batre a la retornee [...] Mes il s'est en si haut leu mis
Por eschiver ses anemis
C'on n'i puet trere ne lancier.
Se or pooie a lui tancier
Et combatre et escremir,
La char li feroie fremir!
Or est lasus en son solaz¹⁰⁴.

[...] Conmigo se hace sordo de oreja,
que no se preocupa de mi queja.
Así que yo le haré la higa
¡e infame sea quien en él confía! [...] A Dios desprecio y sus amenazas.
¿Iré a ahogarme o colgarme?
Con Dios no puedo liarirme,
porque nadie hasta él llega.
¡Ay, quién tenerlo pudiera
y zurrarle bien, a cambio! [...] Pero ha ido a vivir tan alto
para evitar los adversarios,
que no le alcanzan lanza o flecha.
Si con él luchar pudiera
y batirme y pelear,
le haría el cuerpo temblar.
Pero él a su gusto arriba está.

La razón del cura es haber sido apartado de su cargo y reducido a la miseria y soledad. Acto seguido, se echa en brazos del Demonio, firmando con él un pacto de sangre, buscando la recuperación. El Diablo le lee sus mandamientos: no ayudar a los necesitados; responder con soberbia a palabras humildes; no ayunar, ni rezar, ni amar a Dios, ni abstenerse de fornicar, ni visitar a enfermos; jurar en falso, etc.¹⁰⁵

¹⁰³ «Baisset sun chef, si cumencet a penser» (*Roland* 138).

¹⁰⁴ RUTEBEUF, *Miracle de Théophile* 15-33. La desesperanza de Teófilo bien podría ser también la del autor, que en otras partes de su obra se queja del alejamiento de Dios, como al decir: «Je cuit que Diex li debonaire/ M'aime de loing» (*Le Mariage Rutebeuf* 54-5). Sobre el silencio cobarde de Dios, cf. F. VILLON, *Le Testament* 451-2.

¹⁰⁵ *Théophile* 258-84.



Alzado contra su rey, Isembart se pone al servicio del sarraceno Gormond y reniega de su fe cristiana.

Raúl de Cambrai es el modelo de la soberbia —más bien violencia ciega— sacrílega y blasfema más arrebatada. Tras arrasarlo e incendiar campos y viviendas, entra a saco en Origni, ordena levantar su pabellón en el templo de la abadía, tender su lecho al pie del altar, profanar las cruces para colgar sus gaviolines. Luego, en su furor incontenible y contra su promesa, pega fuego al burgo y al convento, y los cuerpos de las cien monjas se abrasan en las llamas, con su abadesa Marcent¹⁰⁶, madre de Bernier, su escudero, su vasallo, su amigo que lo contempla:

Mal m'a bailli R. de Cambresi,
Qui ma mere arst el mostier d'Origni:
Dame Marcent au gent cors segnori.
Celes mameles dont ele me norri
Vi je ardoir, par le cors s. Geril
(*Raoul* 1524-8)

Mal me ha pagado Raúl de Cambresis,
que a mi madre abrasó, convento de Origni,
a Marcent, mi señora, de bello cuerpo gentil.
Y sus dos pechos de los que me nutrí
he visto arder, voto a Santo Gerín.

Más adelante, en el combate, amenaza a un adversario que le suplica:

Ne Diex ne hom ne t'en puet garantir,
Ne tout li saint qi Dieu doivent servir.
(*Raoul* 3018-9)

Ni Dios te puede ni hombre [de mi espada] librar,
ni aun los santos todos que a Dios deben loar.

No sé si puede decirse que Raúl haya renegado formalmente de Dios, pero el juglar enjuicia así los hechos:

Li quens R. ot tout le sens changié,
Cele parole l'a forment empirié,
Q'a celui mot ot il Dieu renoié.
(*Raoul* 3021-3)

Conde Raúl el juicio tenía trastornado,
y esas palabras mucho lo han empeorado,
pues, al decirlas, de Dios ha renegado.

Recordaré, para cerrar el apartado, el célebre cuento de *Le Chevalier au barisel*, donde un caballero soberbio e impío acude con unos penitentes, el día de Viernes Santo, al retiro de un santo anacoreta con el solo propósito de mofarse y divertirse.

XI. LO QUE VA DE LA QUESTE A LA ROSE

La certeza del ermitaño de *L'Espurgatoire* de que la mujer es el disfraz con que el Maligno aviva su lujuria, la sospecha de que la delicada fragilidad de Berta pueda ser una de sus argucias, llegan al delirio obsesivo en el mundo de monjes y

¹⁰⁶ *Raoul de Cambrai* 1223-473.

anacoretas que pueblan *La Queste del Saint Graal*, a los que se diría empeñados en una cruzada universal *pro castitate*. Se tiene a veces la impresión de que en ciertos medios fuera la lujuria el pecado más horrendo y que fuera más grave ceder a la mujer que matarla, por decir una barbaridad¹⁰⁷.

No es extraño que, con la aureola de pureza y santidad de estos hombres, un noble galán, enamorado y desaprensivo, tome atuendo y usos de ermitaño para atraer a su terreno, confiadamente, a la mujer que desea. Funciona tan bien el ardid, que el marido insta a su mujer a visitar al hombre santo y confesarse. Y se confiesa ella, y él le impone penitencia, sin que sea preciso más detalle; baste resumirlo en este verso: «De tel moine tel penitence»¹⁰⁸. Y las cosas fueron de modo que las visitas al «confesonario» menudeaban con el contento del marido.

De esta forma, por una vez, el diablo no toma apariencia de mujer para atraer al hombre, que es lo que se estila: aquí el demonio se hace galán, si no es porque en ningún momento se establece tal identificación en la novela. En el fondo, no es tan diferente esta otra truculenta historia: una mujer puede ser tan deseable, que el diablo, en vez de usarla contra los hombres, se disfraza de caballero, la seduce y se la reserva para sí, la encierra en un sepulcro por el día y la visita y trata por las noches¹⁰⁹; el diablo aquí se tienta a sí mismo y muestra ser muy humano en sus aficiones. El caso del falso ermitaño nos lleva al terreno de la hipocresía de tantos religiosos que soliviantaba a Rutebeuf y a Jean de Meun, y no sólo en el terreno de la castidad.

En la *Rose* de Jean de Meun el Demonio parece ceder el inmenso reino de lujuria. Aquí es Naturaleza, no el Diablo, quien busca y fomenta vivamente el acoplamiento de sexos. Y, atención, Naturaleza no es ya el mal, como el Diablo, sino la encargada directa de Dios para asuntos del mundo y de la vida, que comprueba con desaliento que con tanto amor cortés y retraído el hombre descuida la tarea de reproducirse.

En el terreno de la palabra ya había dado la batalla Razón —Logos, creador del lenguaje— defendiendo el empleo del término llano y recto para designar los genitales, argumentando que tales órganos son obra de Dios, y, por tal, buenos. Y así desactiva el pudor alarmado del amante, que la reprendía por haber utilizado un vocablo inconveniente:

Se je [...]

coilles reliques apelasse

et reliques coilles clamasse,

tu, qui si me morz et depiques,

Si yo [...]

a los cojones hubiera reliquias llamado

y a las reliquias cojones nombrado,

tú, que me zahieres y criticas,

¹⁰⁷ La trinidad de los enemigos del alma —Demonio, Mundo y Carne— parece conferir a Lujuria poder autónomo, haciéndose innecesaria la tutela demoniaca. Es, digamos, un reconocimiento del virgiliano «omnia vincit amor», de tanto predicamento en la Edad Media. Como prueba, valgan el *Lai d'Aristote* y la *Folie Tristan* de Berna.

¹⁰⁸ *Joufroi de Poitiers* 2118.

¹⁰⁹ *L'Âre Périlleux* 1189-231.

me redeïsses de reliques
que ce fust lez moz et vilains.
(Rose 7079-85)

me replicarías que reliquias
era vocablo feo y villano.

Y, pasando de la nomenclatura a la doctrina y al sermón, ésta es la proclama de Genio, capellán de Naturaleza, a todos los varones:

Arez, por Dieu, baron, arez [...] Secourciez vos bien par devant, ausinc con por cueillir le vant, ou, s'il vos plest, tuit nu saiez, mes trop froit ne trop chaut n'aiez. Levez au .II. mains toutes nues les manchereaus de voz charrues, formant au braz les soutenez, et du soc bouter vos penez raidement en la droite voie, por mieuz affonder en la roie.
(Rose 19671-84)

Arad, señores, por Dios, arad [...] La ropa por delante recogeos, como para hacer entrar el viento, o, si preferís, quedaos desnudos, pero no paséis frío o calor mucho. Alzad con ambas desnudas manos las dos manceras de vuestro arado, sostenedlas en los brazos con firmeza, y esforzaos en meteros con la reja en la senda recta con vigor duro, por más ahondar en el surco.

Esta arenga encendida, que no condena el placer que el acto lleva anejo, tiene como propósito declarado la procreación, que lo justifica¹¹⁰. Pero el discurso de la Vieja había ido mucho más allá de reivindicar tan benéfico fin, proponiendo lisamente el amor libre. Y ella también, por su parte, invoca a Naturaleza, la cual

[...] nous a fez [...] toutes por touz et touz por toutes, chascune por chascun commune, et chascun comun a chascune.
(Rose 13855-8)

nos ha formado [...] a todas para todos y a todos para todas, a cada una para cada uno, y para cada una a cada uno.

Diríase, por tanto, que Jean de Meun recupera, al cabo de tanto tiempo, la antigua idea gnóstica de que la naturaleza material habría sido creada por el diablo, con la diferencia de que él la pone al servicio de Dios, lo que tiene por gran virtud y efecto borrar la conciencia de culpa¹¹¹. Y, así también, la Vieja reivindica las ansias de

¹¹⁰ Es una simpleza creer que el sentir de la Iglesia fuera unánime en torno a la continencia sin límites, pues «ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat», como dice Tomás de Aquino, tan perspicaz, llano y equilibrado. De cualquier modo, parece que Jean de Meun tomara la cautela de no oponerse frontalmente a Castidad, no llamándola siempre con el término más apropiado *Chastee*, sino *Atenance Contrainte*, algo así como *Continencia Obligada*, no voluntaria, y por tanto hipócrita, o *Falsa Castidad*, que, por otro lado, es inseparable de *Faus Semblant* (Rose 10428-9, 10433-4, 10450-1, 10889-96, 11171-3, 19323, etc.).

¹¹¹ En un detalle, en efecto, delata Naturaleza su antigua pertenencia al diablo: su lugar está en la fragua (Rose 19390). Así, la fragua, lugar de maldición, quedaría bendita.



disfrute de los díscolos Goliardos blandiendo su eterno *carpe diem* contra tanto partidario —¿practicante también?— del *contemptus mundi*.

Los demonios, y los publicistas de hoy, han utilizado a la mujer para tentar a los hombres: mujer objeto, explotación, se dice. Tal vez ha utilizado ella a unos y otros para ocupar *le devant de la scène*, y alguna militante se remueve. Pero, sin ánimo de polemizar, sólo quiero traer aquí la confidencia que allá por el siglo xv Belcebú, en un arranque de humilde sinceridad, tuvo a bien hacernos. Y Belcebú no es un diablo sin rango:

Elles scevent plus de tromperie	Saben ellas más engaños
Et fatras pour homme tempter	para tentar al hombre y más manejos
Plus que touz les diables d'enfer!	que todos los diablos del infierno.
(<i>Mystère du Roy Advenir</i> 13432-4)	

Bien se ve —el testimonio es de autoridad— que para tentar al hombre no necesita la mujer de intermediario. Ella misma tienta al diablo, se nos ha dicho en el *Âtre*.

Recordemos el canto melodioso que antes vimos privilegio de los ángeles. También lo pensaba así Elinás al oír cantar, mas pronto dedujo de su dulzura que era canto de mujer. Y allí cerca, en el bosque, al borde de la fuente, cantaba un hada, en efecto¹¹². Mucho van cambiando las cosas. ¿Será que es ángel la mujer? ¿Será que es mujer el ángel? Como sea, sus rostros y ademanes son poco masculinos, al menos en cierta iconografía. Pero ciertos caballeros, véase Galaad en *La Queste*, son tan mansos y castos...

XII. ¿HAY DEMONIOS EN EL *TRISTÁN*?

Una vez, que recuerde, nada más, se dice *diablo* en las versiones francesas del *Tristán* en verso, y es para realzar el lastimoso desamparo del amante y su postración bajo la escalera, en un pasaje de Thomas¹¹³. Y es que, cuando es menesteroso, también el diablo es diablo: un pobre diablo. Pese a esta única cita, en muchos aspectos es Tristán diablo. En un momento me ocupé con extensión de la afinidad de nuestro personaje con Dioniso¹¹⁴, que es, entre las divinidades de la Antigüedad, una de las que presentarían más rasgos con el demonio y el mundo infernal¹¹⁵. Y, viniendo a nuestro asunto, no me refiero sólo a la presencia de Tristán en la charca

¹¹² JEAN D'ARRAS, *Mélusine*.

¹¹³ *Les Fragments du Roman de Tristan*, Douce 633.

¹¹⁴ *Tristan et Dionysos*, París, H. Champion, 1995.

¹¹⁵ Muchos de los aspectos de este dios y los cultos que lo acompañaban, que ya habían alarmado a la sociedad de la república romana, debieron ser objeto de repudio para los cristianos por el desorden y licencia a que daban lugar. Pero su afinidad con Cristo (el vino como sangre, muerte y resurrección, descenso a los infiernos, misión liberadora) lo hacían aún menos recomendable.





del Vado de la Aventura, ni a su parecido con el barquero infernal, ni siquiera a su aparición posterior, con armadura y corcel negros, el *Negro de la Montaña*, caballero de otro mundo, *faé*, que dice Béroutl¹¹⁶. Pero sucede que las coincidencias entre Tristán y Satán no estriban principalmente en rasgos externos y perceptibles a primera vista, en buena parte, porque los autores se sitúan ante el héroe y su amada entre la admiración incondicional y entusiasta —Béroutl— y el sentimiento de piedad y comprensión —Thomas—, poniéndolos así a cubierto de valoraciones negativas, que caen irremisiblemente sobre sus adversarios: el amor de los amantes no puede sino suscitar la simpatía situándolos, hasta cierto punto, más allá del bien y del mal.

Señalo de pasada la afición del personaje por el disfraz, por mostrarse bajo múltiples apariencias, gusto que comparte con Satán y Dioniso, y su inclinación a reírse, común con Satán, con el éxito de sus tretas¹¹⁷ y los descabros de sus enemigos. Sospecho que Iseo se ríe más, ella a la que los leprosos llaman la *givre*¹¹⁸, la víbora.

La coincidencia mayor que ahora deseo destacar entre Satán y Tristán es su rebelión, muy distinta en cada caso, no hay duda: una, consciente y voluntaria, suscitada por la soberbia y la ambición, ser como Dios; otra, se dice, accidente fatal, pasión amorosa entre Iseo y Tristán. Pero, ¿acaso el amor no hace dios al ser humano? Una y otra rebelión se alzan, como siempre, contra el orden establecido, que en el caso de Tristán es principalmente la ley feudal (lealtad entre vasallo y señor), moral y divina (contra el adulterio) y la del parentesco (contra el incesto). Tristán conculca este orden.

De este acto derivan otras coincidencias: ángel caído, caballero caído. Y con la caída, la condena al destierro, la exclusión del reino, que Satán —«Ô Prince de l'exil!»— y Tristán comparten con todo hombre¹¹⁹, pero que suelen pasarnos inadvertidas en el caso de Satán, mientras suenan tan graves, hondas, obsesivas en toda la historia de los amantes. Iseo y Tristán son apátridas: cada uno de ellos es patria para el otro; otra no tienen. Marginados, están condenados a la vida errante, a la melancolía y añoranza de lo perdido. Enajenados uno del otro, condenados a vivir con quien no aman —Marco, Iseo de las Manos Blancas—, donde no quieren. Otros signos graves de la enajenación se concentran en Tristán: como cualquier borracho, Tristán, que lo es del trago de amor, se aparta del vivir común; como los apestados y leprosos, vive en los arrabales del mundo humano. Pero, enajenación, la más radical, es la locura, que rompe todos los lazos con los hombres irreparablemente. Para colmo, cuando en su locura se pone a desvariar sobre su origen, se da por

¹¹⁶ Vv. 4015-9. En su oscuro brillo, tendría algo de Lucifer.

¹¹⁷ «Tristan set mot de Malpertuis» (Béroutl 4286). Este verso emparenta a Tristán con Renard.

¹¹⁸ Béroutl 1214.

¹¹⁹ Ciertamente, para el hombre la pena no es definitiva como para Satán, pues está destinado a la salvación.

madre una ballena y por padre un macho de morsa, quebrando así por completo, desde su concepción, el lazo con lo humano: Tristán, el animal, Satán, la Bestia.

Señalaré aún un tema principal anejo al destierro. En el fragmento Douce de Thomas, Tristán mendigo es expulsado del templo de los fieles cristianos. Con razón: el amante no pertenece a esa comunidad, no adora más que a Iseo y afirmaría «Soy Isoldiano» como Calisto dirá «Melibeo soy». Y, como prueba mayor, ha levantado en medio del bosque un refugio que quiere ser santuario de su amada, la Sala de las Estatuas.

XIII. LA MUJER SERPIENTE: MELUSINA, SIBILA

He mentado a Iseo la víbora y a la Eva reptante de Moissac y otras representaciones del Tentador con cuerpo de serpiente, rostro y busto de mujer hermosa¹²⁰. Quiero acabar trayendo dos relatos de mujer serpiente aparecidos con medio siglo de distancia: la *Melusina* de Jean d'Arras, de hacia 1390, y *Le Paradis de la Reine Sibylle* de Antoine de La Sale¹²¹. Ambos son en prosa, el primero extenso y disperso, casi una saga; el segundo, concentrado, coherente. En el primer caso, la mujerhada-serpiente¹²² viene al mundo de los hombres; Sibila, en cambio, los atrae a su voluptuoso reino y, pasado cierto plazo, los retiene. Melusina es acuática, vegetal, fecunda y, pese a su origen sobrenatural, tranquilizadora; Sibila es subterránea, mineral, rica pero yerma, inquietante¹²³. Más de dos siglos antes, el cuento de *Lanval* narraba la hermosura y el amor de un hada con un caballero, pero la autora tuvo el buen gusto de quitarle las escamas¹²⁴.

La novela de Jean d'Arras hace una introducción sobre parejas de hadas y humanos ligadas por el compromiso de respetar un precepto tabú, y se extiende, antes de tratar de Melusina, en el caso de sus padres, el hada Presina y el rey Elinás, cuya unión acaba desdichadamente por infracción del precepto.

a) El encuentro de Melusina con Remondín se da en un paraje apartado del bosque, a medianoche, con luna, al borde de una fuente. Es un espacio, digamos,

¹²⁰ Lo cual dice también la dualidad de la naturaleza de mujer.

¹²¹ *Le Paradis de la Reine Sibylle* es un relato engastado, y muy autónomo, en *La Salade*.

¹²² Ejemplar trío para misóginos.

¹²³ Marcel Aymé teje en *La Vouivre* un historia rural en torno a la muchacha de las víboras, figura persistente en el folclore del Jura. Salvo al protagonista, atrae más a los hombres por el fabuloso rubí de su frente que por su hermosura. A ella la atrae el trato de los hombres y el misterio de sus afectos. Habita los bosques y las aguas, se hace la contradicha con los hombres y hasta pasea por los poblados. No se dice que sea eterna e inmortal, pero existe desde siempre. No es fácil adscribirla con más razón a uno u otro tipo.

¹²⁴ Bien es cierto que, cuando insinúa sus formas, sólo lo hace de la mitad superior (*Lanval* 104-5). Pero de la mujer serpiente también se ocupaba bastante antes, v. gr., GEOFFROY D'AUXERRE en el sermón núm. 15 de su *Super Apocalypsim*, ed. F. Gastadelli, Roma, 1970.

intermedio entre el otro mundo y éste. Mucho más escueto, el de Lanval con el hada es parecido: en un prado, junto a un río¹²⁵. El relato de La Sale, en cambio, es un verdadero viaje al otro mundo: tras un ascenso a una altísima montaña por caminos escarpados y pedregosos y, desde su cumbre, a una cresta rocosa entre horribles precipicios, se desciende por una cueva de entrada triangular tan angosta y vertical que hay que bajar descolgándose, pies por delante¹²⁶. A veces el subterráneo camino se ensancha como formando salas. De una horrible grieta sopla un viento huracanado¹²⁷ que amenaza con hacer perder asidero y caer al abismo. Un angosto puente, «que l'en ne scet de quoy il est»¹²⁸, cruza sobre un precipicio de aguas estruendosas. Tras una pareja de dragones de artificio, cierran el paso unas grandes puertas de metal «qui jour et nuyt sans cesser batent, clouant et ouvrant»¹²⁹ que amenazan con triturar a quien las pase. Superó con bien todas las pruebas el caballero alemán, pues, al arrostrarlas, se desvanecían inofensivamente¹³⁰. Tras las puertas la obscuridad era absoluta, pero se oían ruidos y como murmullos de gente. Por fin, el caballero y su escudero toparon con una puerta que brillaba como cristal a la luz de sus antorchas. Llamaron, y se les abrió.

b) La unión que exige Melusina es matrimonial, y la ceremonia se hace con todas las bendiciones de la Iglesia y presidida por el obispo. Jean d'Arras hace un esfuerzo extenuante por desdemonizar a Melusina, que incesantemente hace de palabra y obra profesión de fe cristiana, en la que educa a su prole. María de Francia crea una unión sentimental fuera de todo contrato social y no tiene interés en bautizar al hada¹³¹. Sibila se limita a invitar al caballero alemán a elegir, «de toutes les dames qui ycy sont, une sans compaignie, la plus a vostre gré, si vous la donneray»¹³². En el mundo de Sibila, que es un paraíso apartado, no se hace preciso el respeto de las convenciones humanas; en cuanto al hada de *Lanval*, puede pasar, merced a su poder, inadvertida a la mirada ajena¹³³.

c) El tabú u orden de discreción es terminante en *Melusina y Lanval*, aunque es diferente el contenido en cada caso. Remondín no intentará jamás ver a su

¹²⁵ *Lanval* 44-5.

¹²⁶ El paso estrecho se advierte igualmente en *Brendan* 261-4, 631-8, 1670, 1709-10; *Espurg.* 303-8, 618-9 es también un pozo profundo; una honda fosa en *Purg.* 39-40.

¹²⁷ Cf. *Brendan* 1129, *Espurg.* 921, 1047-51, 1340-4, *Purg.* 244, 329, 495-500, 574.

¹²⁸ *Le Paradis de la Reine Sibylle* p. 679. Este puente angosto sobre el abismo, que, una vez iniciada la marcha, se ensancha, se conoce en *Purg.* 573-94, *Espurg.* 1337-80.

¹²⁹ *Sibylle* p. 678.

¹³⁰ Y es que estas puertas de metal «ne sont perilleuses que pour ceulx qui leans ont passé le terme des trois cent trente jours; et aussi les autres dangiers» (p. 685).

¹³¹ Tampoco en mostrar afinidad con la serpiente, como he dicho.

¹³² *Sibylle* p. 683

¹³³ «Nuls hum fors vus ne me verrat/ ne ma parole nen orra» (vv. 169-70).



esposa en sábado ni preguntar por ella ese día¹³⁴. El día que la vio, se peinaba en el baño, y era mujer hasta el ombligo y serpiente el resto. A Lanval sólo se le impone no hacer público que ama¹³⁵. Infringir el precepto acarrea, entre otras pérdidas, la ruptura de la unión y la desaparición del hada. En el relato de la *Sibila*, las mujeres son también serpientes las veinticuatro horas del sábado, pero es un dato sobre el que no exigen discreción, toda vez que, estando en su propio mundo, no precisan ocultar su naturaleza:

Quant venoit le vendredi, après la mienuyt, sa compaigne se levoit d'emprès lui [el caballero alemán] et s'en aloit à la royne, et toutes les autres de leans aussi. Et la estoient en chambres et en autres lieux ad ce ordonnez en estat de couleuvres et de serpens, toutes ensemble; et ainsi estoient jusques après la mienuit du samedi (p. 684).

Sí hay, en cambio, unos plazos fijos de residencia que respetar: ningún visitante podrá salir hasta pasado el octavo día; si al noveno no se ha ido, deberá esperar treinta; si tampoco, no saldrá hasta transcurrir trescientos treinta. Pasado el último plazo, nadie puede abandonar el reino¹³⁶.

d) Ser de las fuentes y la fertilidad, Melusina hace brotar agua donde no hay. Sus inmensas riquezas y recursos —nadie sabe de dónde salen y causan asombro— son productivos y se invierten en levantar fortalezas y castillos por doquier, en obras benéficas, en fundación de iglesias y abadías. Su fecundidad como madre es una variante del mismo aspecto: diez hijos, dando lugar al ilustre linaje de Lusignan¹³⁷. La riqueza portentosa de Sibila es estática, pasiva, ornamental, destinada a la voluptuosidad y al disfrute: en el paraíso, claro es, no es preciso construir, nada hay que mejorar o completar. El hada de *Lanval* asigna a su amante, con el amor, cuantiosos recursos, sin precisión, para su gasto, con la garantía de que son inagotables:

Ja cele rien ne vudra mes
Que il nen ait a sun talent;
Doinst e despense largement,
Ele li troverat asez [...]
Cum plus despendra richement,
E plus avra or e argent!
(Vv. 136-42)

No habrá nada que él desee
que a su gusto no lo obtenga;
dé y gaste con gran largueza,
que ella le traerá más [...]
Por grande que su gasto sea,
de oro y plata no habrá merma.

¹³⁴ Presina, madre de Melusina, exigía no ser vista durante el parto y crianza de sus hijos. En *Bisclavret* es el marido, el hombre lobo, el que impone discreción a la esposa.

¹³⁵ «Ne vus descovrez a nul humme/ [...] / A tuz jurs m'avrriez perdue,/ Si ceste amur esteit seüe;/ Jamés nem purriez veoir/ Ne de mun cors seisine aveir» (vv. 145-50).

¹³⁶ *Sibylle* p. 683.

¹³⁷ En la fundación mítica de Tebas figuran Cadmo y la serpiente.

e) Nada diabólico se dice del hada de *Lanval*, a menos que se la vea como criatura del paganismo, que lo es. Melusina profesa infatigablemente su fe cristiana y la prueba con obras piadosas sin cuento, insiste en que no es fantasma ni cosa del diablo, sino de Dios. Así, sin descanso, hasta el final. Pero la gente murmura sobre su linaje, el origen de tanta riqueza, su desaparición sabatina. En efecto, vuelve a su naturaleza de ofidio los sábados y sus hijos heredan la marca de la bestia y de su procedencia no terrenal en una deformidad facial: el mayor tiene un ojo rojo y otro azul pálido, y orejas grandes como aspas de molino; otro tiene una oreja mucho más grande; un tercero tiene los ojos a distinta altura; hay quien lleva en la mejilla como una velluda zarpa de león, con garras; Reinaldo tenía un solo ojo, pero de largo alcance; a tal otro le salía un diente descomunal de la boca; la nariz de uno tenía una mancha peluda como de topo o comadreja; aquel era enorme, tenía tres ojos, uno de ellos en la frente, y era tan destructivo que antes de los cuatro años había matado a dos nodrizas mamando y, a los siete, a dos escuderos de su padre. El bueno e irascible Jofré incendia una abadía, donde arden todos los monjes, incluido un hermano suyo, al que pretendía librar del «hechizo» de los frailes. La propia madre, antes de desaparecer, aconseja la muerte del más violento de sus hijos, pues no matarlo sería peor locura. Podrían añadirse más señales. Así que, pese a los continuos testimonios de integración, el autor deja a su Melusina no poca ambigüedad. De algunos nietos que Melusina va teniendo no se indican taras especiales, como si el linaje se fuera humanizando.

Sobre el demonismo de Sibila y su mundo no cabe dudar¹³⁸. Sus primeras palabras causan desasosiego, escalofrío. Ante la estupefacción del caballero dice Sibila:

Encores il y a plus: car en l'estat que nous veez serons tant que ce siècle durera.
– Voire, madame? Doncques estez, vous et voz gens, les plus eureuz de tous les siecles. Et quant ce monde deffinera, madame, que devendrez vous?
– Nous devendrons ce que est ordonné, et n'en vueillez plus savoir (p. 683).

Próximo el fin del tercer plazo, el caballero sentía remordimiento

du tresorrible pechié ou il vivoit, par lequél il l'avoit¹³⁹ de tous points mis en oubli [...] pour soy acompaigner avec son ennemy; car certainement apperceut il bien que l'Ennemy estoit il vraiment (pp. 683-4).

f) El caballero alemán no infringe precepto alguno; sí puede imputársele la inconveniencia de tener remordimientos en el mundo demoniaco. Pero Remondín,

¹³⁸ Eso no impide que sea un paraíso, mundano, donde «les deliz mondains y sont tielz que cuer pourroit penser ne langue dire» (p. 684), expresión pasablemente sacrílega que recuerda a San Pablo.

¹³⁹ Se refiere a Dios.



movido por comentarios de su hermano, sorprende a su mujer desnuda en el baño, un sábado. Lanval, para librarse de acusaciones graves, se ve forzado a decir que ama. Los dos casos últimos indican que, aunque «reales», las uniones de humano y hada no son estables, dando a entender que el mundo de los hombres, el hombre, es demasiado imperfecto, y no es posible en él nada que dure.

g) Melusina debe abandonar el mundo, perdiendo la posibilidad de ser sólo mujer, que era su aspiración y lo que habría sucedido sin la infracción. Saltó ágil a la ventana, como si tuviera alas, se echó al aire y fue a dar al jardín, donde se convirtió en serpiente; dio tres vueltas a los muros de Lusignan entre gritos de dolor y desapareció en la torre. Aún viene a diario a cuidar a sus dos hijos menores, y vendrá siempre que Lusignan vaya a cambiar de señor.

También el hada de *Lanval* vuelve a su mundo. Y en la *Sibila* el caballero, antes de concluir el tercer plazo, abandona el paraíso y vuelve entre los hombres.

h) En el último instante, Lanval, viendo perdida a su hada sin remedio, va tras ella: «Od li s'en vait en Avalun»¹⁴⁰. En la isla maravillosa su amor será posible sin sobresaltos ni obstáculos, es de esperar. Remondín confesó su pecado de desconfianza al Papa y, absuelto, acabó sus días pobre ermitaño en Montserrat.

También el caballero alemán busca confesión. Pero es tan grande su pecado, que el primer confesor lo envía al Papa, al cual expuso sus culpas «depuis l'eure de sa nativité jusques au jour qu'il saillit de la cave et du service de l'Ennemy»¹⁴¹. Quiso el Papa que el caso sirviera de escarmiento para quienes codiciaban las «vaines plaisances de celle royne Sibille» y, aunque dispuesto a perdonar, aplazó la absolución. El escudero, que ansiaba volver, hizo creer a su amo, por inspiración del diablo, que el Papa lo perseguía, y el caballero, desesperado, regresó al reino de Sibila, ya para siempre: «puisque n'ay peu avoir la vie de l'ame, [...] ne vueil perdre celle du corps»¹⁴². En vano lo manda buscar el Papa para absolverlo: «trop tart fu le repentir».

En los tres casos se descalifica el mundo humano. Melusina es intachable, y es el marido quien falta al pacto de confianza y hace imposible su integración. Lanval falla también. El mundo de Sibila es maligno, pero el Papa con sus retrasos hunde al caballero en la desesperanza y lo echa en brazos del Maligno. Parece darse a entender que el infierno es de este mundo, y la maldad también. Y, por eso, los tres personajes se «salvan» en mundos fuera de éste.

Algo podría disculparse la indiscreción de Remondín: algunos varones somos curiosos, aunque sea más achaque de mujeres. Además, hubo de serle difícil vivir con mujer tan rica, tan perfecta y sin cuya contribución él no era nada, y que

¹⁴⁰ *Lanval* 641.

¹⁴¹ *Sibylle* p. 687.

¹⁴² *Sibylle* p. 689.

guarda, para colmo, un secreto indecible. Es consabido también que el hombre acaba fallando. La mujer no suele admitir ser bruja —en todo caso, lo son las otras—, pero sí hechicera y hada buena, y el hombre es poca cosa sin ella. Melusina se lo decía a Remondín al conocerse: «Después de Dios nadie puede ayudarte como yo». El caso es que, si no es verdad que sean hadas —barrunto que sí—, resultan fantasiosas o engreídas; pero si en verdad son hadas, es arduo para un hombre estar a su altura. Por eso, estas uniones tan dispares rara vez tienen buen fin. Ya en muy lejanos tiempos, no salió bien, o duró lo que duró, el «rollo» de Odiseo con Circe y con Calipso.

Desde el *Génesis* es raro ver ejemplos de mujer tentada. Quizá en aquel crucial momento aprendió a tentarse sola. En todo caso, la tentación, cuando es foránea, suele venirle del cielo: Zeus como lluvia de oro o como rayo, Muldumarec en forma de azor¹⁴³, tal galán en forma de ermitaño virtuoso. Y, claro, si viene del cielo, no es tentación.

En fin, todo en el hombre es humano, incluso lo inhumano. Y eso que de nosotros mismos rechazamos —al tiempo que lo anhelamos— por inhumano, siendo tan humano, es probablemente lo que se llama diabólico.

XIV. EPÍTOME

El demonio es tentador y quiere la perdición del hombre. Es tan ubicuo y multiforme —puede mostrarse doncella, monje, hombre santo—, que el vivir es angustioso y enigmático. Para colmo, algunos fingen vida santa para alcanzar su deseo (*Joufroi* y Órdenes Mendicantes en Rutebeuf).

A veces se escamotea o es suplantado —por Naturaleza en el *Roman de la Rose*—, y ríe la gente con la maldad, el desorden, el pecado (*Renart, Fabliaux*). Y, así, no existe culpa o se diluye, lo cual puede ser uno de sus ardidés para pasar inadvertido, o signo, tal vez, de que el hombre se libera y emancipa.

Con el tiempo, seres incorporados de la Antigüedad y del mito bretón (Amazonas, sirenas, hadas) son amablemente acogidos en la literatura profana. En algún caso, previo despojo de sus caracteres más chocantes.

Alguna vez, querría el diablo ser hombre para que una mujer lo ame (*Âtre*), o a la inversa, en el caso de diablesas (*Melusina*, el hada de *Lanval*), para que las ame un hombre. ¿Será que diablo y ser humano son lo mismo? ¿Será que el diablo aspira a ser amado, salvado? No siempre el hombre se lo permite, ya hemos visto: no obstante, que un ilustre linaje, el de Lusignan, se enorgullezca de tener por madre una mujer serpiente es clara rehabilitación. La salvación final de Satán es idea que remonta a Orígenes —aunque condenada como herética—, y vuelve con el romanticismo.

¹⁴³ En el *lai* de *Yonec*, de María de Francia.



En fin, Satán es príncipe de este mundo y durará lo que éste dure, y el hombre se echa en sus brazos a menudo porque Dios no es conocido o está callado y el vivir es duro, y él, Satán, es poderoso en todo, dicen, y complaciente:

Guérisseur familier des angoisses humaines [...]
Toi qui, même aux lépreux, aux parias maudits,
Enseignes par l'amour le goût du Paradis,
Ô Satan, prends pitié de ma longue misère!¹⁴⁴

Ya se ve, Teófilo es de hoy, e incontables caballeros, como aquel «alemán», siguen visitando los antros voluptuosos de la Reina Sibila, que es eterna, al menos, «tant que ce siècle durera». El Demonio nos sigue o nos habita doquiera que vayamos, hoy como ayer, sólo que el sentimiento de culpa y el remordimiento son más romos que antaño o se han desvanecido por entero, y no sentimos su aguijón.



¹⁴⁴ BAUDELAIRE, Ch., «Les Litanies de Satan» in *Les Fleurs du Mal. Révolte*.

TEXTOS MEDIEVALES FRANCESES

- ADAM LE BOSSU, *Le Jeu de la Feuillée*, ed. E. Langlois, H. Champion, París, 1970.
- ADENET LE ROI, *Berte aus grans piés*, in *Les Œuvres d'Adenet le Roi*, t. IV, ed. A. Henry, Presses Universitaires, Bruselas-París, 1963.
- ANÓNIMO, *L'Âtre Périlleux*, ed. B. Woledge, H. Champion, París, 1936.
- *El Cantar de Roldán*, ed. L. Cortés, Salamanca, 1975.
- *La Chanson de Roland*, ed. G. Moignet, Bordas, París, 1969.
- *Le Chevalier au barisel*, ed. E. Lecoy, H. Champion, París, 1967.
- *Eneas*, roman du XII^e siècle, ed. J.-J. Salverda de Grave, H. Champion, París, 1964-8.
- *La Folie Tristan*, ms. Berna, ed. E. Hoepffner, Les Belles Lettres, París, 1949.
- *La Folie Tristan*, ms. Oxford, ed. E. Hoepffner, Les Belles Lettres, París, 1963.
- *Gormont et Isembart*, fragment de chanson de geste, ed. A. Bayot, H. Champion, París, 1969.
- *Le Jeu d'Adam*, ed. W. Noomen, H. Champion, París, 1971.
- *Jouffroi de Poitiers*, ed. P. B. Fay-J. L. Grigsby, Droz-Minard, Ginebra-París, 1972.
- *La Mort le Roi Artu*, ed. L. Frappier, Droz-Minard, Ginebra-París, 1964.
- *Le Purgatoire de Saint Patrice*, ed. J. Vising, Gotemburgo, Wald. Zachrissons Boktryckery A.-B., 1916.
- *La Queste del Saint Graal*, ed. A. Pauphilet, H. Champion, París, 1967.
- *Raoul de Cambrai*, ed. MM. P. Meyer-A. Longnon, F. Didot, 1882 (Johnson Reprint Corp., Nueva York-Londres, 1965).
- *Le Roman d'Alexandre*, ed. A. Armstrong, Princeton University Press y Presses Universitaires de France, Princeton-París, 1937.
- *Le Roman de Thèbes*, ed. G. Raynaud de Lage, H. Champion, París, 1968-9.
- *La Séquence de Sainte Eulalie*.
- ANTOINE DE LA SALE, *Le Paradis de la Reine Sibylle*, in *Poètes et Romanciers du Moyen Âge*, ed. A. Pauphilet, Gallimard, La Pléiade, 1952.
- BENEDEIT, *The Anglo-Norman Voyage of Saint Brendan by Benedeit [...]*, ed. E.G.R. Waters, Slatkine Reprints, Ginebra, 1974 (reimpr. de la de Oxford, 1928).
- BENOÎT DE SAINTE-MAURE, *Le Roman de Troie*, ed. L. Constans, Firmin Didot, París, 1904-9, reimpr. Johnson Reprint Corp., Nueva York.
- BÉROUL, *Le Roman de Tristan*, ed. E. Muret-L. M. Defourques, H. Champion, París, 1972.

- BRUNETTO LATINI, *Le Livre dou Tresor*, in *Jeux et Sapience du Moyen Âge*, ed. A. Pauphilet, Gallimard, La Pléiade, 1951.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Le roman de Perceval ou le Conte du Graal*, ed. W. Roach, Droz-Minard, Ginebra-París, 1959.
- GUILLAUME DE LORRIS, JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, ed. F. Lecoy, H. Champion, París, 1966-70.
- GUILLAUME CLERC DE NORMANDIE, *Le Bestiaire divin*, ed. C. Hippeau, Slatkine Reprints, Ginebra, 1970.
- HENRI D'ANDELI, *Le Lai d'Aristote*, in *Poètes et Romanciers du Moyen Âge*, ed. A. Pauphilet, Gallimard, La Pléiade, 1952.
- HUON LE ROI DE CAMBRAI, *Li Abecés par ekivoche*, in *Œuvres*, ed. A. Lånfors, H. Champion, París, 1925.
- JACQUEMART GELÉE, *Renart le Nouvel*, ed. H. Roussel, S.A.T.F., París, 1961.
- JEAN D'ARRAS, *Mélusine, roman du XIV^e siècle*, ed. L. Stoff, Slatkine Reprints, Ginebra, 1974 (reimpr. de la de Dijon, 1932).
- JEHAN DU PRIER, *Le Mystère du Roy Advenir [...]*, ed. A. Meiller, Droz, Ginebra, 1970.
- MARIE DE FRANCE, *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice [...]*, ed. K. Warnke, Slatkine Reprints, Ginebra, 1976.
- *Les Lais*, ed. J. Rychner, H. Champion, París, 1971.
- RUTEBEUF, *Œuvres complètes*, ed. E. Faral-J. Bastin, A. et J. Picard, París, 1969.
- *Le Miracle de Théophile*, ed. G. Frank, H. Champion, París, 1969.
- THOMAS, *Les Fragments du Roman de Tristan*, ed. B. H. Wind, Droz-Minard, Ginebra-París, 1960.
- *Los Fragmentos de Tristán*, ed. y trad. R. Ruiz Capellán, Univ. de Valladolid, Valladolid, 1999.



ACTIVIDADES DEL CEMyR

DUODÉCIMO CURSO DE ESTUDIOS MEDIEVALES. 2003 «VIDA COTIDIANA EN LA EDAD MEDIA»

CAROLINA REAL TORRES Y JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ MARRERO

«La influencia de la cultura bizantina en el occidente latino»

LAURA IZQUIERDO GUZMÁN

«El lenguaje de las campanas en el mundo medieval»

JOSÉ RAMOS ARTEAGA

«Recursos del juglar»

DOLORES SERRANO NIZA

«Vivir en Al-Andalus desde el espacio privado»

Ma. DEL CRISTO GONZÁLEZ MARRERO

«Los banquetes reales en la Edad Media»

GERARDO FUENTES PÉREZ

«Un día en el taller de carpintería»

BEATRIZ HERNÁNDEZ PÉREZ Y MARÍA AUXILIADORA MARTÍN DÍAZ

«Camino al altar: algunas evidencias literarias y lingüísticas sobre el matrimonio en la Inglaterra Medieval»

ISABEL GARCÍA GÁLVEZ

«Teatro y espectáculos en Bizancio»

CONSTANZA NEGRÍN DELGADO

«La moda en la sociedad del Quinientos: su proyección en las artes figurativas de los antiguos Países Bajos»

ÍNDICE DE NÚMEROS PUBLICADOS

LOS HÉROES MEDIEVALES

CUADERNOS DEL CEMYR nº 1 (1993):

Presentación.

Etelvina FERNÁNDEZ, «Héroes y arquetipos en la iconografía medieval».

María Jesús VIGUERA MOLINS, «El héroe en el contexto árabo-islámico».

Miguel Ángel LADERO QUESADA, «El héroe en la frontera de Granada».

Antonio BRAVO GARCÍA, «El héroe bizantino».

Antonio BRAVO GARCÍA, «La caracterización del héroe en la poesía épico-heroica del inglés antiguo».

Roberto RUIZ CAPELLÁN, «Del héroe esforzado al héroe menguado».

Ismael ROCA MELIÁ, «El héroe clásico y el sabio humanista. Tomás de Aquino y Juan Luis Vives».

LAS FIESTAS MEDIEVALES

CUADERNOS DEL CEMYR nº 2 (1994):

Miguel Ángel LADERO QUESADA, «La fiesta en la Europa mediterránea medieval».

Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «*Indignitas hominis*: la necedad, el placer y la ironía».

Eugenia POPEANGA CHELARU, «La desacralización del Mundo Medieval o ‘El Mundo al Revés’».

Ana M^a. HOLZBACHER-VALERO, «Fiesta y literatura en la Edad Media francesa».

Patricia SHAW FAIRMAN, «‘Rich revel and reckless mirth’. Reflejos de la vida festiva en la literatura inglesa medieval».

Moschos MORFAKIDIS, «Pervivencias paganas en las fiestas bizantinas: la danza».

Jacques HEERS, «Carnavals et fêtes des fous au moyen âge».

LOS UNIVERSOS INSULARES

CUADERNOS DEL CEMyR nº 3 (1995):

Marcos MARTÍNEZ, «Presentación».

Jesús CANTERA ORTIZ DE URBINA, «Función de la isla en los relatos franceses medievales».

Nicasio SALVADOR MIGUEL, «Descripción de islas en textos castellanos medievales».

Joaquín YARZA LUACES, «La isla en la Edad Media: metáfora e imagen visual».

Isabel de RIQUER, «Las islas parlantes».

Monique MUND-DOPCHIE, «*L'ultima Thule* dans l'imaginaire occidental. Les métamorphoses d'une île réelle en un pays fabuleux».

Enrique BERNÁNDEZ, «Islas en una isla: la Islandia medieval».

Juan GIL, «Las islas de la India».

Jacqueline HADZHOSSEF, «Aperçu des îles grecques au Moyen Âge».

Pierre GUICHARD, «L'islair arabe médiéval dans la Méditerranée et dans l'Atlantique».

MARGINADOS Y MARGINALES EN LA ÉPOCA MEDIEVAL

CUADERNOS DEL CEMyR nº 4 (1996):

Mercedes BREA, «Tipos marginales satirizados en la lírica gallego-portuguesa».

José Luis ALONSO HERNÁNDEZ, «Tipos marginales de la Edad Media al Barroco en España».

María del Carmen GARCÍA HERRERO, «El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales».

Basilis CHRISTIDIS, «Marginados en el mundo bizantino y árabe-islámico: lisiados, feos y negros».

Pedro GUARDIA MASSÓ, «Marginación y opresión en los *Cuentos de Canterbury* y en *Pedro el Labriego*».

Manuel MARCOS CASQUERO, «Clérigos vagabundos».

SABER Y CONOCIMIENTO EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMyR nº 5 (1997):

Denis MENJOT, «Los dichos de los sabios y la enseñanza de la sabiduría en la Castilla bajomedieval».

Miguel MARTÍNEZ LÓPEZ, «La *maldición* del saber en el *Fausto* de Christopher Marlowe».

Manuela MARÍN NIÑO, «La transmisión del saber en al-Andalus a través del Mu'yam de Al-Sadafi».

Francesca ESPANYOL BERTRAN, «La transmisión del conocimiento artístico en la corona de Aragón (siglos XIV-XV)».

Antonyo GARZYA, «La erudición escolar en Bizancio».

Luis GASTÓN DE ELDUAYEN, «Saber político y argumentación discursiva».

Rafael BELTRÁN, «Ejemplos de transmisión del saber histórico: de la enciclopedia a la miscelánea y del texto a la imagen en la literatura del siglo XV castellano».

Juan PAREDES, «Imágenes del saber en la narrativa medieval».



ROMERÍAS Y PEREGRINACIONES

CUADERNOS DEL CEMyR nº 6 (1998):

Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, «Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, cauce de transformaciones sociales y reactivación económica en la Edad Media peninsular».

Pannayotis YANNAPOULOS, «Pérégrinations et pèlerinages dans l'hagiographie byzantine».

Ángel MEDINA ÁLVAREZ, «Notas sobre la simbólica musical del Camino».

Fernando CARMONA FERNÁNDEZ, «La peregrinación amorosa en los siglos XII y XIII».

Luis IGLESIAS RÁBADE, «Peregrinos y romeros de la Inglaterra medieval. La romería popular».

Joaquín RUBIO TOVAR, «Viaje e imagen del mundo en la *Divina Commedia*».

Antonio ALVAR EZQUERRA, «Roma, al final del camino».

PAISAJE Y NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMyR nº 7 (1999):

Juan RIBERA LLOPIS, «El paisaje en la literatura catalana medieval».

José María BALCELLS DOMÉNECH, «El paisaje en la poesía castellana medieval».

Fátima ROLDÁN CASTRO, «La percepción del entorno: el mundo musulmán».

Mercedes BORRERO FERNÁNDEZ, «Cambios políticos y paisajes agrarios en la Edad Media. El ejemplo andaluz (siglos XIII-XV)».

Miguel RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, «Pintar con la pluma. Descripciones de paisajes en la poesía latina medieval».

Gaspar MOROCHO GAYO, «El paisaje utópico en la literatura hagiográfica bizantina. La vida de Teoctista de Lesbos de Nicetas Magistro».

Manuel BRUÑA CUEVAS, «Apuntes sobre el paisaje y la naturaleza en la literatura medieval francesa».

Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, «La naturaleza y el paisaje en el gótico. La naturaleza en los conjuntos funerarios».

María José MORA SENA, «Un invierno entre los hielos: los paisajes de la poesía anglosajona».

MAGIA Y MEDICINA EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMyR nº 8 (2000):

Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ, «Reflexiones históricas sobre ciencia y magia en la Edad Media».

Enrique MONTERO CARTELLE, «De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas».

Etelvina FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Magia y medicina en el mundo medieval a través de las imágenes».

Fernando GALVÁN REULA, «De magia artúrica».

Eva-María GÜIDA, «El *Lapidario* de Alfonso X: observaciones acerca del léxico».

Maxim KERKHOF, «Sobre medicina y magia en la España medieval de los siglos XIII-XV».

PLAZAS Y MERCADOS EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMyR Nº 9 (2001):

Antón FIGUEROA, «Las lecturas contemporáneas de la comunicación literaria en el espacio público medieval».

Ángeles LIBANO ZUMALACÁRREGUI, «Génesis y difusión del léxico del mercado en el medioevo peninsular».

Encarnación MOTOS GUIRAO, «La ciudad y el comercio en Bizancio».

Rafael PORTILLO GARCÍA, «El teatro en la calle».

María ASENJO GONZÁLEZ, «El comercio. Actividad económica y dinámica social en las plazas y mercados de Castilla. Siglos XIII-XV».

Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ, «Léxico relativo a los mercados según la documentación asturleonera (y castellana) hasta 1230».

Micaela CARRERA DE LA RED, «El escenario social como delimitador de espacios en el teatro quinientista portugués».

Emilio MOLINA LÓPEZ, «En el corazón de la calle: el mercado».

ALTERIDAD BÁRBARA: IMAGEN Y ARQUETIPO

CUADERNOS DEL CEMyR Nº 10 (2002):

José Manuel NIETO SORIA, «Lo bárbaro como categoría intelectual en la España bajomedieval».

Julián GONZÁLEZ, «Mozarabía *versus* Islam: ¿convivencia o intransigencia?».

Alfonso CARMONA GONZÁLEZ, «Islam: viejas y nuevas fronteras».

Isabel MOSKOWICH-SPIEGEL FANDIÑO, «El mito vikingo: el escandinavo como el 'otro' en la Europa medieval».

Esperanza BERMEJO LARREA, «Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura francesa medieval».

Ekaterini KUMARIANÚ, «Griegos bizantinos en la Venecia del siglo xv».

Antonio GARCÍA ESPAÑOL, «Aculturación y comunicación en Hispanoamérica».

María Adelaide MIRANDA, «La alteridad bárbara: de las representaciones de lo fantástico en el románico al hombre salvaje del gótico final».

Eduardo AZNAR VALLEJO, «Identidad y alteridad en los procesos de expansión ultramarina. El ejemplo de *Le Canariem*».

