

# CUADERNOS DE HISTORIA 22

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS  
UNIVERSIDAD DE CHILE DICIEMBRE 2002



## INTERIORIZACIÓN RELIGIOSA Y PROPAGANDA HAGIOGRÁFICA EN LOS PAÍSES BAJOS MERIDIONALES. SIGLOS XI AL XIII\*

*Jeroene Deploige*  
Universidad de Gante

Entre los años 1000 y 1300, Europa occidental vivió un período de una importancia capital en el plano religioso. En la historiografía tradicional se encuentran comúnmente una serie de frases que denominan la llamada edad cluniacense<sup>1</sup>, la reforma gregoriana<sup>2</sup>, el renacimiento del siglo XII<sup>3</sup>. El cenit de la teocracia bajo el papa Inocente III<sup>4</sup> y el inicio de la predicación a las masas y a las universidades del siglo XIII<sup>5</sup>. A partir del siglo XI y en el

\* Traducción al español de Margarita Iglesias Saldaña, Universidad de Chile.

<sup>1</sup> J. Evans, *Monastic life at cl. Cluny 910-1157*, London, 1931; M. Pacaut, *L'ordre de Cluny (900-1789)* ("Nouvelles études historiques", 18), Paris, 1986.

<sup>2</sup> A. Fliche, *La Réforme grégorienne*, Louvain-Paris, 1925; G. Tellen-Bach, *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Leipzig, 1936.

<sup>3</sup> C.H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, 1927; R. Benson & G. Constable (éd.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Oxford, 1982.

<sup>4</sup> M. Pacaut, *La théocratie: l'Église et le pouvoir au moyen âge*, Paris, 1957, p. 137-170; W. Ullmann, *A short history of the papacy in the Middle Ages*, London, 1972, p. 201-250; J.E. Sayers, *Innocent III: Leader of Europe 1198-1216*, London, 1994.

<sup>5</sup> H. De Ridder-Symoens (éd.), "Universities in the Middle Ages" (*A history of the universities in Europe, 1*), Cambridge, 1992; L.J. Bataillon, *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et Italie: études et documents* (Variorum reprint, CS 402), London, 1993.

contexto de una expansión demográfica, de una renovación socioeconómica y de un parcelamiento político, la Iglesia pudo diversificar los ideales religiosos al mismo tiempo que desarrollar una cohesión institucional sin precedentes más allá de las fronteras políticas.

A fin de hacer valer su influencia, desde fines del siglo XI, la Iglesia encabeza una política sistemática de control de los comportamientos, que se expresa en forma interna y externa. Por una parte, el crecimiento institucional de la influencia eclesiástica en varios dominios sociales; y por otra, se esforzaban –introduciendo progresivamente entre otras cosas, siete sacramentos– para aumentar la espiritualidad en la vida individual. Llamando a la fe y a la conciencia moral, evaluadas y corregidas regularmente con la confesión<sup>6</sup>, el control eclesiástico tradicional buscaba poco a poco un mecanismo de control psíquico e individual por parte de los mismos creyentes<sup>7</sup>.

Esta interiorización ha preocupado a distintos historiadores, pero casi siempre en la perspectiva de un desarrollo gradual supuesto de la individualidad. M.-D Chenu, por ejemplo, discernió durante el renacimiento del siglo XII un “despertar de la conciencia”, una nueva noción de sí que apelaba simultáneamente a la fe personal y a la interiorización de la moral cristiana<sup>8</sup>.

La idea del “nacimiento del individuo”, sin embargo ha suscitado muchas críticas pertinentes y el debate sobre el desarrollo o no de un cierto individualismo en la Edad Media anima aún la historiografía actual<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Entre los numerosos estudios ver al respecto: R. Rusconi, “De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle”, dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du Xe au Xve siècle*. Table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 22-23 juin 1979), éd. A. Vauchez (Collection de l'École française de Rome, 51), Rome, 1981, p. 67-85 y A. Murray, Confession before 1215, en *Transactions of the Royal Historical Society*, 6e s., 3 (1993), p.51-81.

<sup>7</sup> La idea de un evolución de este tipo “Fremdzwang” hacia el “Selbstzwang” en el comportamiento humano, paralelo a un proceso institucional, es claramente influenciado por el antiguo estudio de N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basel, 1939, quien a su vez se inspiró al respecto en S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig, 1927, cap. 1-3 e id. *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, 1930, cap. 7

<sup>8</sup> M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris, 1969. Ver también al respecto, los conocidos trabajos de W. Ullmann, *The individual and society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966 y de C. Morris, *The discovery of the individual 1050-1200*, New York, 1972.

<sup>9</sup> C.W. Bynum, “Did the twelfth century discover the individual?”, en *The journal of ecclesiastical history*, 31 (1980), p. 1-17; J.C. Schmitt, “La découverte de l'individu, une

En este artículo, la interiorización será tratada desde otro punto de vista, ligándola de preferencia a la difusión de los ideales religiosos en los nuevos grupos sociales. Busco sobre todo analizar las tendencias a la interiorización religiosa en el período 1000-1300 a través de los discursos de la producción hagiográfica latina en los Países Bajos meridionales y más detallado, a través del análisis comparativo de tres Vidas específicas. No es el culto, sino la creación del santo lo que ocupará un lugar central en este trabajo. La hagiografía como tal será considerada como un instrumento de propaganda literaria en la historia de la conversión cristiana<sup>10</sup>. Contribuyendo a la “fabricación de santos”<sup>11</sup>, estos textos tenían un carácter completamente edificante. Por otra parte, considerando paralelamente las evoluciones retóricas hagiográficas como respuesta a una realidad social cambiante, me alejo al mismo tiempo de la idea de una “ofensiva” clerical unidireccional: entre los santos reconocidos por la Iglesia se encuentran varios personajes cuya veneración se remonta a las tradiciones locales<sup>12</sup>.

### *Producción hagiográfica y espíritu innovador*

Con el fin de evaluar la función propagandística de la producción hagiográfica, es importante una mirada de conjunto sobre esta producción. El carácter innovador puede o no dar una indicación de la medida en la que los cambios religiosos y sociales eran promovidos o reflejados en los textos hagiográficos. En general, constatamos que la mayor parte de las Vidas de santos en Europa occidental escritas entre el siglo VIII y principios del siglo XI, describieron santos que vivieron un siglo antes<sup>13</sup>. Esto implica que la santidad y la realidad

---

fiction historiographique?”, en *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, éd. P. Mengal & F. Parot, Paris, 1989, Op. 213-236; A. Gurevich, *The origins of European individualism*, Oxford-Cambridge, 1995.

<sup>10</sup> P.J. Geary, “Saints, scholars and society”, en Id. *Living with the dead in the Middle Ages*, Ithaca-Londons, 1994, p. 12-13.

<sup>11</sup> Esta expresión proviene de J.C. Schmitt, “La fabrique des saints”, en *Annales ESC*, 39 (1984), p. 286-300.

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, el estudio comparativo de R. Nip, “Godelieve of Gistel and Ida of Boulogne”, en *Sanctity and motherhood. Essays on holy mothers in the Middle Ages*, éd. A.B. Mulder-Bakker, New York-London, 1995, p. 191-223.

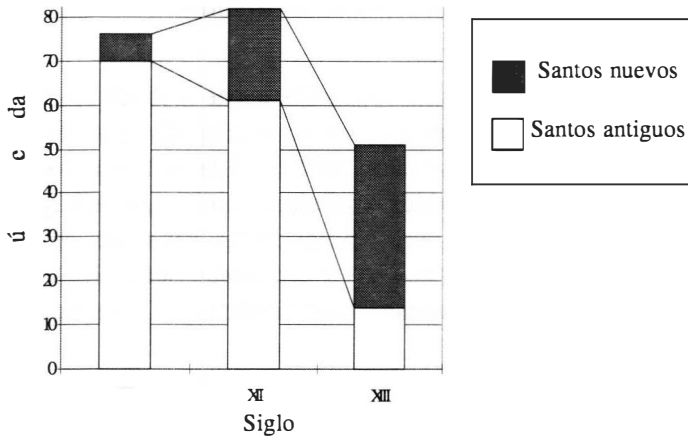
<sup>13</sup> Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 4.

socio-religiosa reflejadas en estos textos fueron relativamente conservadoras durante estos siglos o, a lo menos, que la hagiografía se aferraba a ejemplos que eran venerables sobre todo por su antigüedad<sup>14</sup>.

Mi primer gráfico para el período 1000-1300 nos da una representación de los esfuerzos innovadores en la producción hagiográfica latina proveniente o en relación inmediata con los Países Bajos meridionales, delimitados por las fronteras de las antiguas diócesis de Thérouanne, Tournai, Cambrais-Arras y Liege.

Este gráfico representa las relaciones entre las Vidas de santos “antiguos” por una parte y de los nuevos santos que fueron descritas durante su vida o en los primeros cincuenta años de su muerte.

La producción hagiográfica de los Países Bajos Meridionales, 1000-1300



Todas las Vidas conservadas y relativamente bien fechadas fueron tomadas en consideración, pero solo en la medida en que ellas constituían una nueva obra literaria (con la excepción de pequeños elogios, epitafios, epítomes y

<sup>14</sup> Lo que no implica que los ideales de santidad no hayan evolucionado.

relatos independientes de translaciones o de *miraculae*)<sup>15</sup>. Es importante entonces señalar que en esta investigación, no es la popularidad de los relatos hagiográficos en la tradición manuscrita lo que se tomó en cuenta, sino más bien la concepción de las nuevas biografías y las reescrituras de las Vidas existentes<sup>16</sup>.

Este primer gráfico es muy preciso. En primer lugar se puede constatar que en los Países Bajos meridionales en el período estudiado, la producción más considerable de los nuevos textos hagiográficos se sitúa en el siglo XII. En el siglo XIII, por el contrario, esta declinó de forma importante con relación a los dos últimos siglos anteriores. Sin embargo, desde principios del siglo XIII se dan dos tendencias que no vemos reflejadas en el gráfico: por una parte, el florecimiento de las traducciones de relatos hagiográficos en lenguas vernáculas<sup>17</sup> y por otra, el éxito de las vidas breves existentes, coleccionadas en grandes legendarios, como por ejemplo, el *Legendarium Flandrense*<sup>18</sup>. Y de parte de los nuevos santos, relativamente insignificantes todavía en el siglo XI, se acrecentó continuamente desde entonces y tomó un lugar preponderante en el seno de la hagiografía original del siglo XIII. Este espíritu manifiestamente innovador puede explicarse de dos puntos de vista

<sup>15</sup> Recopilando la información concerniente a los textos hagiográficos, utilicé principalmente –y los actualicé siguiendo los estudios recientes– los siguientes repertorios: L. Genicot & P. Tombeur (dir.) *Index scriptorum operumque Latino-Belgicorum Medii Aevi*, Bruxelles, 1973.1977; L. Van der Essen, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saint mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain-Paris, 1907 y la base de datos *Narrative Sources 2.2. The Narrative Sources from the Southern Low Countries 600-1500*, Gand, Louvain, 1996-1999 (Internet: <http://www.lib.rug.ac.be/>). Pude también aprovechar la ayuda generosa de Fr. De Vriendt et M. Trigalet quienes prepararon el repertorio electrónico Bibliotheca Hagiographica Latina Manuscripta, Louvain-la-Neuve, 1999 (Internet; <http://www.bhlms.fltr.ucl.ac.be/>). Ver también: J. Deploige, “Narrative Sources: défis et possibilités d’un outil interactif pour hagiologues”, en *Le médiéviste et l’ordinateur*, n° 34 (1996-1997), p. 16-20 y F. De Vriendt & M. Trigalet, *Littérature hagiographique et bases de données*. A propósito de dos proyectos en curso en la Universidad de Namur, ibíd., p. 5-16.

<sup>16</sup> Esto es inverso a la aproximación adoptada en los interesantes cálculos de G. Philippart, *Les légendiers et autres manuscrits hagiographiques* (Tipología de fuentes de la Edad Media occidental, 24-25), Turnhout, 1977. A propósito de la problemática de arquetipos y de reescrituras de textos hagiográficos, ver las importantes propuestas del mismo autor: Id., *Le manuscrit hagiographique latin comme gisement documentaire*. “Un recorrido en los “Analecta Bollndiana” de 1960 a 1989, en *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, éd. M. Heinzelmann (Beihefte der Francia, 24), Sigmaringen, 1992, p. 17-48 (p. 30-36).

<sup>17</sup> Los primeros textos hagiográficos en francés y en neerlandés de los Países Bajos meridionales están inventariados en *Narrative Sources 2.2, op. cit.*

<sup>18</sup> Ver: F. Dolbeau, *Nouvelles recherches sur le “Legendarium Flandrense”*, en *Recherches augustiniennes*, 16 (1981), p. 399-455.

diferente. Por un lado, la diversificación y la innovación en la obra de las formas de vida y en las órdenes religiosas exigían instrumentos adecuados. Y por otra parte, en esta sociedad marcada por una participación más activa de nuevas capas de población en la elaboración de ideales cristianos, se expresaban así nuevas necesidades de héroes religiosos. La fidelidad a la “realidad” contemporánea constituía un argumento importante y exigía una actualización continua de personajes ejemplares<sup>19</sup>. Pero como el papado era el atento guardián de la ortodoxia, intenta al mismo tiempo controlar las canonizaciones a partir de finales del siglo XII, introduciendo procedimientos específicos. Esta regulación pontificia no podía impedir sin embargo que se continuara levantando biografías de personajes, incluso de aquellos que no estaban aún oficialmente canonizados. A. Vauchez ha constatado que a pesar de tantas modernizaciones religiosas y hagiográficas en los Países Bajos, ningún proceso de canonización tuvo lugar en los siglos XIII y XIV<sup>20</sup>.

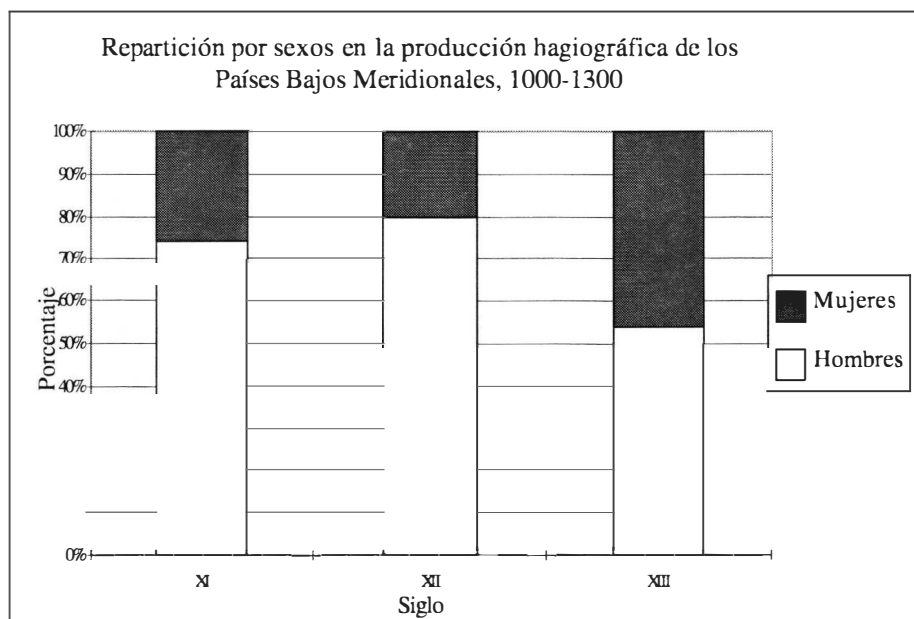
En efecto, la cambiante sociedad de la Edad Media central exigía una evolución en los perfiles sociales de los santos. Sobre todo a partir del siglo XIII, cuando se constata que los eclesiásticos y nobles importantes no son los únicos canonizados o venerados. M. Goodich, que ha estudiado los perfiles sociales de los nuevos santos del siglo XIII, particularmente los de los Países Bajos, hace resaltar que no es siempre evidente deducir del vocabulario equívoco de las fuentes las estructuras sociales subyacentes en la santidad. Se puede interpretar el término *nobilis* de muchas maneras<sup>21</sup>. Sin embargo, existe un criterio sobre el cual el vocabulario de las fuentes no presenta ninguna ambigüedad, ya que dividía claramente la población: el sexo.

<sup>19</sup> A. Vauchez, “Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du moyen âge?”, en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actas del coloquio organizado por la Escuela francesa de Roma con la participación de la Universidad de Roma “La Sapienza”. Roma, 27-20 octubre 1988 (Collection de l’École française de Rome, 149), Roma, 1991, p. 161-172.

<sup>20</sup> A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d’après le procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome, 241), Rome, 1981, p. 320

<sup>21</sup> M. Goodich, “Vita perfecta : the ideal of sainthood in the thirteenth century” (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 25), Stuttgart, 1982, p. 72-74 (con un cuadro de los orígenes sociales de los santos de los Países Bajos meridionales); D. Weinstein & R.M. Bell, *Saints and society. The two worlds of western Christendom*, Chicago-London, 1982, pp. 194-219. Para algunas críticas de método sobre los estudios de santidad, como las de A. Vauchez, de Goodich o de Weinstein & Bell, ver : A.M. Kleinberg, *Prophets in their own country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago-London, 1992, p. 9-16.

Mi segundo gráfico muestra que la hagiografía del siglo XIII engendró un verdadero boom de las mujeres santas: cuando solo un 20 ó 25 % de los personajes descritos en los siglos XI y XII eran mujeres, las santas –tanto antiguas como nuevas– inspiraban casi la mitad de la producción hagiográfica en el siglo siguiente. Estas cifras difieren un poco de las reparticiones por sexo habitualmente aceptadas. Por ejemplo, Goodich, que no se limitó a una sola región, encuentra un promedio de más o menos un 25 % de mujeres en los santos del siglo XIII en Europa occidental<sup>22</sup>.



Los Países Bajos meridionales son, sin embargo, una región donde las mujeres participaron intensamente en la formación de un dinamismo religioso. Los movimientos de beguinas florecieron muy tempranamente<sup>23</sup> enraizándose una larga tradición mística femenina desde fines del siglo XII. La iglesia oficial consideraba que una tal participación femenina era más peligrosa para la

<sup>22</sup> M. Goodich, *Vita perfecta*, op. cit., p. 173. Ver también: J.-Cl. Schmitt, *La fabrique des saints* [voir n. 11], p. 294.

<sup>23</sup> Ver el importante artículo de W. Simons, “*The beguine movement in the Southern Low Countries: A reassessment*”, en *Bulletin de l’Institut historique belge à Rome*, 59 (1989), pp. 63-105.

ortodoxia que la de los hombres<sup>24</sup>; pensemos por ejemplo en el escándalo provocado por la predicación que hacían las mujeres vaudois. De allí la necesidad de poner un marco legítimo y aceptable a este dinamismo de espiritualidad femenina: los textos hagiográficos no solo lograron obtener este enmarcamiento, sino que también alimentaron el dinamismo existente. Jacques de Vitry (ca. 1160/1170-1240), por ejemplo, jugó un rol muy importante en este movimiento socio-literario con su célebre biografía de la beguina Marie d'Oiginies (1177-1213)<sup>25</sup>.

### *Los caminos de la santidad*

Las próximas estadísticas entregan el cuadro de una renovación de la producción hagiográfica de los Países Bajos meridionales entre 1000 y 1300. Nada se dice aún de la innovadora interiorización religiosa que introducen estos textos progresiva e implícitamente en sus discursos. Con el fin de aclarar esta interiorización, examinaré brevemente tres textos hagiográficos que datan de los siglos XI, XII y XIII, respectivamente. Estos textos no dejan ninguna duda en lo que respecta al autor e historicidad del personaje descrito. Las actividades de héroes eran por otra parte, portadoras de innovaciones para su tiempo. Al mismo tiempo buscó confrontar los argumentos innovadores de hagiógrafos, considerados en este caso, como propagadores eclesiásticos en el modelo de conversión elaborado por L. Milis. Este modelo, aunque se apoya en la idea de un encaminamiento progresivo, ofrece la ventaja de poder aplicarse a diferentes episodios de la historia de la conversión. Milis distingue tres fases en el proceso de la conversión, las que examina a través de la normalización del comportamiento sexual en la Edad Media. Milis postula que en una primera fase, los esfuerzos de la conversión se concentran sobre el comportamiento social externo, en una segunda fase sobre el comportamiento individual

<sup>24</sup> Esta actitud persistía aún en la Baja Edad Media. Ver, por ejemplo, sobre el lenguaje de la Iglesia a propósito del movimiento de las beguinas: J.-Cl. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux beguards du Rhin supérieur du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle* (Civilisations et Sociétés, 56), Paris-La Haye-New York, 1978.

<sup>25</sup> Ver : M. Lauwers, *Expérience béguinale et récit hagiographique. A propos de la Vita Mariae Ogniacensis de Jacques de Vitry (vers 1215)*, en *Journal des Savants*, 1989, pp. 61-103.



externo y, finalmente, en una tercera fase, sobre la interiorización individual<sup>26</sup>. En el siguiente análisis, este esquema servirá para esclarecer las estrategias eclesiológicas de conversión. El problema es saber si esta estrategia llega a ser una "interminación" efectiva y de gran envergadura según el proceso descrito; por ahora aquí quedará sin respuesta<sup>27</sup>.

Las Vidas comparadas brevemente aquí son todas escritas por autores que conocieron personalmente a sus héroes. El primer texto cuenta la vida de Poppon de Stavelot, un abad benedictino del siglo XI (987-1048) que reformó varias abadías en el Santo Imperio a petición del emperador germánico Henri II (1003-1024) y de sus sucesores<sup>28</sup>. Este abad seguía la disciplina benedictina de San Vanne, claramente influenciada por las reformas monásticas de Cluny. La Vida de Poppon fue escrita por el monje Onulphe a petición de un sobrino de Poppon, Éverhelm, abad de Hautmont y posteriormente de la abadía de San Pedro del Monte Blandin en Gante; se encargó personalmente de la redacción final y del postfacio del texto entre 1058 y 1063, siendo abad en Gante<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> L. Milis, "La conversion en profondeur : un processus sans fin", dans *Revue du Nord*, 69 (1986), pp. 487-498 "De heidense middeleeuwen", en *Bibliothèque van het Belgisch Historisch Institute Rome*, 32, Brussel-Rome, 1991, pp. 16-17.

<sup>27</sup> Al respecto ver: A. Demyttenaere, *The claustralization of the world*, en *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 8-11 V 1996 przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, éd. M. Derwich & A. Pobóg-Lenartowicz, Opole-Wrocław, 1996, pp. 23-40 (pp. 30-33); J. Deploige, *In nomine feminee indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098-1179)* (Middelieuwe studies en bronnen, 55), Hilversum, 1998, pp. 72-73 & pp. 81-85; A. Gurevich, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge-Paris, 1988, pp. 218-221, quien discute las conclusiones de J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1960.

<sup>28</sup> Onulfus y Everhelmus, "Vita beati Popponis abbatis", en G.H. Pertz, (ed) *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, 11, Hannover, 1854, pp. 293-316.

<sup>29</sup> En lo que concierne a la redacción de este texto ver: P. Ladewig, *Poppo von Stablo und die Klosterreformen unter den ersten Saliern*, Berlin, 1883, pp. 139-155; É. Sabbe, *Deux points concernant l'histoire de l'abbaye de Saint-Pierre du Mont-Blandin*, en *Revue bénédictine*, 47 (1935), pp. 65-66; D. Schäfer, *Studien zu Poppo von Stablo und den Klosterreformen im 11. Jahrhundert* (Inaugural-Dissertation – Ludwig-Maximilians-Universität München), München, 1991, pp. 3-6. Todos estos autores emitieron distintas opiniones respecto a la fecha y lugar de redacción de la *Vita de Popponis*. Lo que parece seguro es que Everhelme terminó la Vida de su tío con un postfacio escrito en Gantes entre 1058 y 1063 (como lo ha propuesto E. Sabbe), dado que se presentó como "Ego igitur Everelmus Altimontensis abbas hunc libellum positus in coenobio Blandiniensi summatim scribendo perstrinxit". Onulfus & Everhelmus, *Vita beati Popponis abbatis*, op. cit., p. 315.

La segunda Vida, es la de Jean de Warneton (ca. 1065-1130)<sup>30</sup> En tanto que obispo de Thérouanne, este era uno de los promotores de la reforma gregoriana en los Países Bajos meridionales. Fue inmortalizado, el año de su muerte, en una Vida escrita por el canónico Gautier de Thérouanne († 1132). El último texto es la Vida de la “histórica” Elisabeth de Spalbeek (1247-ca. 1304/1316)<sup>31</sup>. Elisabeth fue objeto de un retrato realizado en vida, cuando solo tenía veinte años (1267), por el abad cisterciense Philippe de Clairvaux (1262-1273). Ella gozaba de una gran reputación, gracias a sus estigmas y su experiencia extática de la Pasión. Solo después de 1277 se hace cisterciense en Herkenrode<sup>32</sup>.

La comparación de las descripciones del origen social y de la juventud de los tres personajes seleccionados revela un desglisamiento de perfil tangible. Poppon de Stavelot provenía de una familia noble flamenca. Su padre murió en una batalla cuando él tenía solo siete meses de vida. Desde entonces fue criado por su madre. A instancia de su difunto padre, comienza una carrera militar. Durante esa parte de su vida “secular” hizo peregrinajes a Tierra Santa y Roma, desde donde trae reliquias preciosas: un acto tanto heroico como religioso. Debía casarse con la hija de un vasallo del conde de Flandes, pero su Vida nos cuenta que antes que este proyecto de matrimonio se realizara, fue tocado, a caballo, por el Espíritu Santo. Su lanza se habría irradiado de una estallante claridad y después de este signo manifiesto, Poppon se habría precipitado hacia la abadía de Saint-Thierry en Reims donde tomó inmediatamente el hábito religioso. Aunque de noble nacimiento, él sería un converso remarcable: según su hagiógrafo, su humildad era extrema y habría incluso procedido a una sanación milagrosa. En Reims, Poppon encuentra al reformador Richard de San Vanne († 1046)<sup>33</sup>, quien lo guiaría en su camino espiritual hasta ser nombrado abad en Stavelot<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Galterus Tervanensis, *Vita domni Iohannis Morinensis episcopi*, éd. O. Holder-Egger, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, 15/2, Hannover, 1888, p. 1138-1150.

<sup>31</sup> Philippus Claraevallensis, “De venerabili Elisabeth de Erkenrode”, en *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae Regiae Bruxellensis*, 1, Bruxelles, 1886, pp. 362-378.

<sup>32</sup> Ver: A. Bussels, “Was Elisabeth van Spalbeek Cisterciënserin in Herkenrode?”, en *Cîteaux in de Nederlanden. Mededelingen over het Cisterciënser leven van de XIIe tot de XVIIIe eeuw*, 2 (1951), 2, pp. 43-54.

<sup>33</sup> Ver: H. Dauphin, “Le Bienheureux Richard. Abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046”. *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 24, Louvain-Paris, 1946.

<sup>34</sup> Onulfus y Everhelmus, *Vita beati Popponis abbatis*, op. cit., pp. 294-299.

Tenemos menos información sobre la juventud de Jean de Warneton. Solo los nombres de sus padres son mencionados en la Vida. Nada se dice a propósito de su posición social, pero eran (evidentemente) muy piadosos. Durante su juventud, Jean se hizo notar de una forma muy distinta a Poppon. Es sobre todo su sólida educación que se realza: su ardor intelectual y sus estudios lo condujeron cerca de grandes maestros como Lambert de Utrecht († después de 1120)<sup>35</sup> y el conocido canonista Yves de Chartres († 1116). En su juventud estuvo temporalmente asociado al capítulo de San Pedro en Lille donde, según su Vida, se habría sumergido en la lectura y la oración, contrariamente a sus colegas de Vidas más laxas. Se integra relativamente rápido a las filas del capítulo regular de Monte San Eloy cerca de Arras, y fue nombrado arquidiácono por Lambert de Guines († 1115), obispo de Arras. En 1099, Jean fue, no sin dificultades, ordenado obispo de Théroouanne gracias al apoyo de un número importante de prelados reformadores<sup>36</sup>.

De los orígenes de la beguina Elisabeth de Spalbeek, no se conoce prácticamente nada. Como su biógrafo Philippe de Clairvaux se interesó solo en lo que vio él mismo como testigo ocular, solo menciona de lo femenino la debilidad física y la virginidad de Elisabeth, así como su domicilio cercano a la abadía cisterciense de Herkenrode. La mención del tío de Elisabeth, que era benedictino en San Trond, identificado con Guillaume de Rykel (+1272), nos permite insistir sobre el espíritu religioso de su familia y sobre la asistencia espiritual que le procura este último<sup>37</sup>. Philippe no escribe sobre su elevado origen social<sup>38</sup>.

En la Vidas de estos santos resaltan tanto su perfil social como sus proezas salvíficas, y reflejando ideales de santidad, sugieren cómo la conversión cristiana es un objetivo hacia los sectores más humildes de la población. Esto queda más claro si se tiene en cuenta las cualidades sobre las que se insisten en las Vidas de Poppon, de Jean y de Elisabeth. Los milagros no son tomados en consideración, dado que figuran solo en la Vida de Poppon y que entregan más información sobre la veneración que sobre la figura del santo.

<sup>35</sup> Ver: J.-M. De Smet, "L'exégète Lambert, écolâtre d'Utrecht", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 42 (1947), pp. 103-110 (p. 107).

<sup>36</sup> Galterus Tervanensis, *Vita domni Iohannis Morinensis episcopi*, op. cit., pp. 139-143.

<sup>37</sup> Respecto de Guillaume de Ryckel y su relación con Elisabeth, ver: Ph. George, "À Saint-Trond un import-export de reliques des onze mille vierges au XIIIe siècle", en *Bulletin de la Société Royale Le Vieux Liège*, 12 (1991), pp. 220-221.

<sup>38</sup> Philippus Claraevallensis, *De venerabili Elisabeth de Erkenrode*, op.cit., pp. 363-364, p. 373 et passim.

Durante su vida, y según su biógrafo, Poppon se hizo notar de dos formas bien distintas. Está sobre todo la imagen del intrépido abad reformista que llegó, a pesar de muchas resistencias, a someter a una serie de abadías bajo la estricta observancia de la regla monástica. Sus reformas, que recibieron el apoyo de su guía espiritual, Richard de Saint Vanne y posteriormente del emperador germánico, no eran apreciadas por las mismas comunidades. Su primera reforma de la abadía de San Vaast en Arras, suscitó muchas dificultades. Fue solo gracias al apoyo de las tropas del conde de Flandes Baudouin IV († 1035) que logró liberar la abadía de sus usurpadores laicos. En Stavelot, donde él ejerció su abadía más importante, también se confrontó a una oposición vehemente, primero de los habitantes de Stavelot y después de los mismos monjes, quienes hicieron llamado a la violencia y a la invocación secreta de los demonios durante la misa<sup>39</sup>, oposición que fue evidentemente ineficaz. Abad poderoso y autoritario, Poppon exigía no solo una severa disciplina de su comunidad, sino que daba también el ejemplo. Sus prácticas ascéticas eran reconocidas y su caridad pronunciada, aunque simbólicas y ritualizadas: por ejemplo, el primer día de cada mes, todos los pobres eran alimentados gratuitamente en el monasterio de Stavelot<sup>40</sup>.

Así como Poppon, Jean de Warneton era un reformador: restauró la disciplina en una decena de abadías y de capítulos de canónigos regulares. Sus reformas eran más innovadoras que las de Poppon. Al mirar las descripciones de sus ataques contra las prácticas simoníacas y sobre la importancia que le atribuía a los servicios religiosos, su Vida deja entrever que se esforzaba, tanto en su arquidiócesis como en su episcopado, no solo de disciplinar al clero sino que al mismo tiempo de favorecer la calidad de la difusión de la fe en su diócesis<sup>41</sup>. Como especialista de los límites canónicos de la reforma gregoriana no era solo consejero de muchos abades: el mismo papa Pascal II (1099-1118), lo consideraba como uno de sus puntos de apoyo en su política. Lo contemplaba entre sus “inter carissimos” y lo delegó en varias oportunidades, como su representante para resolver problemas eclesiásticos o de personas<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Onulfus & Everhelmus, *Vita beati Popponis abbatis*, op. cit., pp. 302-303.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pp. 311-313.

<sup>41</sup> Comparar: Galterus Tervanensis, *Vita domni Iohannis Morinensis episcopi*, op. cit., p. 1143 & pp. 1145-1146.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 1146. Ver: J.-M. “De Smet, De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114”, en *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques/Historische opstellen. Étienne Van Cauwenberg* (Recueil de travaux d’histoire et de philologie, 4ème s., 24), Louvain, 1961, p. 211-212 ; L. Milis, “Beroering omtrent bisdomssplitsingen in Vlaanderen in de jaren 1112-1113”, en *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet* (Mediaevalia Lovaniensia, S. 1, 10), Leuven, 1983, pp. 5-14.

Una joven beguina como Elisabeth de Spalbeek no podía esperar una gloria de tal magnitud. En tanto que humilde virgen, ella no tenía, en sentido figurado y casi en sentido propio, más que su cuerpo para “inscribir” su santidad<sup>43</sup>. Es solo gracias a la fascinación de los contemporáneos, y sobre todo de su hagiógrafo, que pudo adquirir celebridad. Philippe de Clairvaux describe en detalle cómo y en qué momento de la jornada ella caía en éxtasis y revivía la Pasión de Cristo<sup>44</sup>. Ella es comparada con el estigma San Francisco (ca. 1181-1226) y con la legendaria santa Verónica, quien habría limpiado la cara de Cristo llevando la Cruz. Elisabeth tiene al parecer incluso dones de visionaria. Sus estigmas y lágrimas de sangre, sus expresiones históricas y rituales, sus automutilaciones y mortificaciones invitan a Philippe a hacer la exégesis de su lenguaje corporal. Su texto está lleno de citas del Evangelio, de salmos de Job... Afirma:

non solum Christum et ipsum crucifixum in suo corpore, sed etiam Christi corpus mysticum, id est Ecclesiam, effigiat et exponit<sup>45</sup>.

El siguiente esquema confronta estas constataciones y las evoluciones que ellas revelan con el modelo de L. Milis, transcrito más abajo. Primero es importante señalar que en el caso de Poppon y de Jean, quienes eran dirigentes eclesiásticos, las fases de conversión discernidas en sus Vidas conciernen sobre todo a la experiencia religiosa de sus subordinados. Lo que no es el caso de la humilde Elisabeth, de la que se puede decir que es su propia conversión la que es puesta en claro.

<sup>43</sup> Sobre el tema del cuerpo femenino en la perspectiva de los estudios de género, ver: C.W. Bynum, “Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century” y “The female body and religious practice in the later Middle Ages”, en Id., *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*, New York, 1992, pp. 119-150 & pp. 181-238.

<sup>44</sup> Al respecto ver: G. Constable, “The ideal of the imitation of Christ”, en Id., *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge, 1995, pp. 218-248 (pp. 220-221).

<sup>45</sup> Philippus Claraevallensis, *De venerabili Elisabeth de Erkenrode*, op. cit., p. 378.

Siglo	XI	XII	XIII
<b>Representado</b>	Poppon, abad	Jean, obispo	Elisabeth, beguina
<b>Perfil social</b>	Nobleza (de caballería)	Educación canónica	Humildad
<b>Aspecto sagrado</b>	Autoridad personal	Legislación y gobierno	Cuerpo y sufrimiento
<b>Conversión</b>	Externa y colectiva	Externa e individual	Interiorizada

Comparando las Vidas de Poppon y de Jean de Warneton, se puede deducir claramente un desglijamiento de autoridad: ellos exigen de sus respectivos subordinados un comportamiento –y una conversión– muy distintas. Fuera de la regla de San Benito, interpretada de diversas formas, la autoridad de Poppon no se acercaría a ninguna constitución verdadera. La obediencia absoluta y la disciplina que exigía de sus monjes descansaba en la resignación sin espíritu crítico frente a la “paternidad espiritual”<sup>46</sup>. Poppon representaba también la emanación de un poder típicamente arcaico, aunque en función de nuevos ideales. De una cierta forma, él se parecía a los reyes de la Alta Edad Media, cuya conversión al cristianismo implicaba la conversión de todos los habitantes. Las únicas resistencias de los subordinados de Poppon son testimonio de un carácter un poco “primitivo”: las armas y los sobrevivientes paganos. Las investigaciones de B. De Gaiffier han demostrado que el ideal ascético se encontraba aún preponderante en los Países Bajos meridionales en el siglo XI, dado que la producción hagiográfica engendraba sobre todo héroes monásticos<sup>47</sup>.

Sin embargo, las preocupaciones finales de Jean de Warneton muestran un carácter menos ascético. Desde el siglo XI al siglo XII, los nuevos ideales de santidad no evolucionaron solamente hacia la “renuncia del mundo” (*renunciatio*) de la renovación eremítica, sino igualmente hacia una nueva

<sup>46</sup> Sobre el rol de la “*autoritas*” personal en la reforma de Richard de Saint-Vanne y de su discípulo Poppon, ver A. Dierkens, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe - XIe siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Âge* (Beihefte der Francia, 14), Sigmaringen, 1985, pp. 340-341.

<sup>47</sup> B. de Gaiffier, “L’hagiographie dans le marquisat de Flandre et le duché de Basse-Lotharingie au XIe siècle”, en *Études critiques d’hagiographie et d’iconologie. Subsidia hagiographica*, 43, Bruxelles, 1967, pp. 454-455.

apreciación de la actividad pastoral y de los compromisos temporales (*sollicitudo*)<sup>48</sup>. Como obispo reformador con competencia excepcional en el dominio del derecho canónico, Jean no aspiraba a obtener obediencia de una o varias comunidades monásticas, sino a guiar toda la diócesis según la nueva legislación<sup>49</sup>. La correcta administración de los sacramentos, durante el siglo XII podía facilitar, por ejemplo, la disciplina individual de los creyentes y revestir los momentos cruciales de la vida humana con un simbolismo cristiano.

Sin embargo, cuando la fe llega a una expresión creativa e individual, se puede hablar de interiorización religiosa<sup>50</sup>.

En el caso de Elisabeth de Spalbeek, una campesina de veinte años, nos encontramos frente al caso de gente relativamente ordinaria que fue convertida con gran éxito a partir del siglo XIII. Elisabeth, como otras personas estigmatizadas o extáticas<sup>51</sup>, ha interiorizado de tal forma la religión que llega incluso a expresar las representaciones netamente religiosas y culturales por su cuerpo. Sus estigmas muestran que la convicción religiosa puede incluso provocar un conflicto psíquico que daría lugar a síntomas somáticos<sup>52</sup>. Sin embargo, estas expresiones religiosas corporales no fueron un privilegio femenino. Algunos hombres, —como el cisterciense converso Arnulphe de Viller (ca. 1180-1228)— también utilizaron su cuerpo y sus dones de visionarios para expresar sus convicciones religiosas; se puede estimar que esta expresión sacralizante fue también resultado de una determinación social<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Ver la investigación de I. van't Spijker, *Als door een speciaal stempel. Traditie en vernieuwing in heiligenlevens uit Noordwest-Frankrijk (1050-1150)* (Middleeuwse studies en bronnen, 23), Hilversum, 1990 (con un resumen en francés).

<sup>49</sup> Comparar : M. Carnier, *Bidplaatsen en parochies in het bisdom Terwaan vóór 1300 : een institutionele studie* (Thèse de doctorat inédite – Katholieke Universiteit Leuven), Louvain, 1996.

<sup>50</sup> A. Vauchez, *La sainteté en Occident* [voir n. 20], pp. 514-518.

<sup>51</sup> Ver : W. Simons, "Reading a saint's body : rapture and bodily movement in the vitae of thirteenth-century beguines", en *Framing medieval bodies*, éd. S. Kay & M. Rubin, Manchester-New York, 1994, pp. 1-23.

<sup>52</sup> Un reciente estudio médico de estos fenómenos : M. Verstracte, *Psychogene bloedingen*, dans *Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Geneeskunde van België*, 53 (1991), 1, pp. 5-28. Para una aproximación cultural y teológica, ver: P. Dinzelsbacher, "Diesseits der Metapher: Selbstkreuzigung und -Stigmatisation als konkrete Kreuzesnachfolge", en *Revue Mabillon*, n.s. 7, t. 68 (1996), pp. 157-181.

<sup>53</sup> A propósito de Arnulphe de Villers, ver: S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*, Louvain-Bruxelles, 1947, p. 32-34 *et passim*.

### *Hagiografía y legitimación*

Pero no existen solo los santos. La encuesta sobre la posición y las posibles intenciones de los hagiógrafos es de una gran importancia si se quiere evaluar de forma óptima el carácter de legitimación y de propaganda de su trabajo. Miremos una última vez de cerca las tres Vidas seleccionadas. ¿Cuál fue su génesis y qué relación había entre los autores y los héroes y cuáles son los motivos que pudieron guiar su redacción? Estas preguntas pueden esclarecer de alguna forma la imagen dada de cada santo y precisar el *Sitz im Leben* de cada texto.

Al momento en que se ocupaba de la redacción final de la Vida de su tío y padre espiritual Poppon, Éverhelm era casi completamente opuesto a su héroe. En 1058, fue contratado por Baudouin V (1035-1057), conde de Flandes, para reemplazar en la abadía San Pedro de Gante, al difunto abad Wichard († 1 abril 1058). Los monjes de San Pedro, orgullosos de una tradición de autonomía, no estaban satisfechos por esta sucesión impuesta: fue solo después de una decena de meses de dificultades, el 25 de febrero 1059, que Éverhelm fue definitivamente instalado como nuevo abad. Al parecer, su abadía no se distinguió por un gobierno monástico modelo. Se ha conservado incluso una carta del papa Alejandro II (1061-1073) que deja ver que los monjes ganteses habían acusado al abad de simonía y de haber expulsado a monjes de la abadía<sup>54</sup>. Sin embargo, en su postfacio de la *Vita de Popponis*, se lee que en esos mismos años difíciles, Éverhelm hizo un peregrinaje a Stavelot para depositar solemnemente sobre la tumba de su tío el texto que el monje Onulphe había escrito a petición suya –un texto con loas a un gran abad quien, a pesar de las resistencias, había logrado imponer la obediencia en numerosas abadías. En ese contexto, la Vida de Poppon no aparece más evidentemente solo como un simple panegirico, sino también como una especie de autolegitimación de su redactor final.

<sup>54</sup> Se trata de una carta del papa Alexandre II a Gervais, arzobispo de Reims, en la que se puede leer: “*Litteras etiam Blandiniensis coenobii nobis attulit, quod quidam Everelmus monasterium illud simoniace invaserit, ipsiusque bona, eiectis monachis, ad nihilum redegerit, vitamque suam adulteriis, variisque criminibus ultra humanam consuetudinem polluerit. Ammonemus itaque charitatem tuam, ut utrumque invasorem convenias, et si res ita est, hanc presumptionem in partibus illis ulterius locis venerabilibus obesse non permittas*”. A. Van Lokeren, *Chartes et documents de l'abbaye de Saint Pierre au Mont Blandin à Gand depuis sa fondation jusqu'à sa suppression*, Gand, 1868, t. I, p. 98, n° 140. Para la interpretación de esta carta ver: É. Sabbe, *Deux points, op. cit.*, pp. 62-71 y las críticas pertinentes de N. Huyghebaert, *La “Vita secunda S. Winnoci” restituée à l'hagiographie gantoise, dans Revue bénédictine*, 81 (1971), pp. 247-254.



Tomemos enseguida al canónico Gautier de Théroouanne. El autor de la Vida de Jean de Warneton, quien era como su antiguo maestro Jean, un experto canonista de la reforma gregoriana. Sus obras literarias revelan al mismo tiempo una gran atención a los problemas religiosos<sup>55</sup>. El hecho de que Gautier disimule apenas su profunda admiración por Jean, no impide que este haya perdido mucha de su grandeza de otros tiempos durante la última parte de su vida<sup>56</sup>. La ciudad de San Omer, por ejemplo, había logrado limitar considerablemente las competencias de la jurisdicción eclesiástica en los procesos de ciudadanos, lo que significaba un verdadero golpe al poder episcopal<sup>57</sup>. La pérdida de influencia de Jean era probablemente debida en parte a su salud debilitada y al hecho de que entre tanto, muchos de sus antiguos compañeros reformadores habían muerto<sup>58</sup>. A causa de la muerte de Jean de Warneton y dado el asesinato, tres años antes, del conde de Flandes, Carlos el Bueno (1118-1127) que era uno de sus protectores<sup>59</sup>, Gautier de Théroouanne se encontraba más aislado que nunca en 1130. Su Vida de Jean aparece entonces como un último intento para restaurar la influencia de su sentido maestro. Guatier muere dos años más tarde.

Philippe de Clairvaux no adquirió gran renombre por sus calidades literarias. El relato del comportamiento de Elisabeth de Spalbeek es de hecho la sola obra literaria que produjo. Como abad de Clairvaux, se ocupó sobre todo del gobierno monástico: incluso, su querrela con Jacques II, abad de Citeaux, en los años 1263-1265, amenazó la unidad de la orden cisterciense. La atención prestada por Philippe a Elisabeth de Spalbeek aparece con un interés institucional<sup>60</sup>. En esta época, el carácter divino de los estigmas no era aceptado

<sup>55</sup> Ver: N. Huyghebaert, "Gautier de Théroouanne", en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, 1984, t. 20, col.115-116.

<sup>56</sup> Mi contextualización de la Vida de Jean de Warneton se basa principalmente, en la investigación de W. Simons, "Jan van Waasten en de Gregoriaanse hervorming", en *De Franse Nederlanden. Les Pays-Bas Français*, 11 (1986), pp. 191-213 (traducción francesa: "Jean de Warneton et la Réforme Grégorienne", en *Mémoires de la Société d'histoire de Comines-Warneton et de la région*, 17 (1987), pp. 35-54).

<sup>57</sup> Ver la alusión a los mapas de San Omer de 1127 y 1128 en R.C. Van Caenegem, "De keure van Sint-Omaars van 1127", en *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis. Revue d'histoire du droit*, 50 (1982), pp. 253-262.

<sup>58</sup> W. Simons, *Jan van Waasten* [ver n. 56], pp. 206-207.

<sup>59</sup> Ver particularmente la Vida, menos conocida de Galbert de Bruges: Galterus Tervanensis, "Vita Caroli Boni comitis Flandriae", éd. B. KÖPKE, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, 12, Hannover, 1856, pp. 537-561.

<sup>60</sup> J.-B. Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (1098-1265)*, Paris, 1951<sup>2</sup>, pp. 232-235.

unánimemente<sup>61</sup>. De hecho, Elisabeth es la primera mujer aceptada cuya imitación de Cristo tomó esta forma. W. Simons ha establecido que en los Países Bajos meridionales, las beguinas caían cada vez más bajo la influencia de órdenes mendicantes<sup>62</sup>. Según él, al parecer el abad cisterciense tenía dos intenciones en relación con el comportamiento histórico de Elisabeth: por una parte, quebrar el monopolio franciscano de los estigmas y, por otra, consolidar la influencia cisterciense en las beguinas de regiones rurales de los Países Bajos meridionales. No debe sorprender entonces que poco tiempo después del relato de Philippe, Elisabeth fuera acusada de fraude por los franciscanos<sup>63</sup>.

Los hagiógrafos no jugaron solo un rol importante en el contexto de la génesis de cada nueva Vida. El hecho de que el discurso hagiográfico hizo prueba de un espíritu innovador durante los siglos XI y XII, fue también la consecuencia de una evolución de las posiciones personales de los hagiógrafos en sus narraciones y en sus cambios de visiones del mundo.

Hasta el siglo XI, y desde el punto de vista de la historia occidental de la salvación, las élites eclesiásticas consideraban su propio tiempo como una deteriorización continua en relación con los siglos precedentes. Incluso la retórica del movimiento reformador gregoriano intentaba aún argumentos que insistían sobre la “restauración” después de un período de decadencia<sup>64</sup>. Sin embargo, se puede constatar que en realidad, esta dinámica de la segunda mitad del siglo XI intentaba sobre todo innovar, diversificar y finalmente institucionalizar la organización eclesiástica, y en lo posible bajo tutela centralizada del papado. El hecho de que la producción hagiográfica entre 1000 y 1300 se caracterice por un crecimiento considerable de nuevos santos, indica que durante estos siglos, se lograba finalmente estimar los méritos de su propio tiempo. Poco a poco, los nuevos ideales religiosos lograban imponerse en los discursos hagiográficos y esto como verdaderas “innovaciones”, y no como

<sup>61</sup> Ver: A. Vauchez, “Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge”, en *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge - Temps modernes*, 80 (1968), pp. 595-625.

<sup>62</sup> W. Simons, *Stad en apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (ca. 1225-ca.1350)*, Brussel, 1987, pp. 217-222.

<sup>63</sup> W. Simons & J.E. Ziegler, “Phenomenal religion in the thirteenth century and its image: Elisabeth of Spalbeek and the passion cult”, en *Studies in church history*, 27 (1990), p. 123. Por la acusación ver: Gilbert de Tournai, “De Scandalis Ecclesiae”, éd. A. Stroick, dans *Archivum Franciscanum historicum*, 24 (1931), p. 62.

<sup>64</sup> Ver: G.B. Ladner, “Terms and ideas of renewal”, en *Renaissance and renewal* [ver n. 3], éd. R. Benson & G. Constable, pp. 1-29; G. Constable, “The rhetoric of reform”, en ID., *The reformation of the twelfth century*, Cambridge, 1996, pp. 125-167.

“restauraciones”. Gautier de Théroutanne deja entender implícitamente que el ejemplo de su obispo, apenas muerto y enterrado, merece ser imitado:

Expectet autem mercedem a Deo, non quicumque legendo scrutatus, sed quicumque agendo ea fuerit imitatus<sup>65</sup>.

En la Vida de Elisabeth, Philippe de Clairvaux es muy explícito sobre su tiempo:

idem Dominus noster, innovans signa, immutans mirabilia, his diebus unum opus mirabile in persona cujusdam pauperis et innocentis virginis operatur, quale eum nec legimus nec audivimus operatum fuisse in diebus nostris aut in diebus antiquis<sup>66</sup>.

El deseo de innovar se manifiesta también en otro aspecto: el personaje de Poppon fue descrito una decena de años después de su muerte, Elisabeth lo fue durante su vida. Haciendo los discursos reconocibles, los hagiógrafos toman más riesgos. Deben sofisticar sus argumentos de autoridad, bajo pena de ver sus textos criticados o rechazados. Onulphe, en su prólogo de la *Vita de Popponis*, puede aún protegerse con una justificación prudente:

Proinde haec lecturis summopere dicendum, ne hunc cum apocriforum libris libellum aestiment relinquendum, sed vere licet novum, canonicis authenticisque scriptis interserendum : cum paene nihil in eo sit, nisi quod experientia fidelium, Deo in tanto viro operante, visu didicerit, atque exinde eorum, quae viderant, fidem nobis praestiterit<sup>67</sup>.

Philippe de Clairvaux, por el contrario, precisa que él no creyó en las historias que se contaban a propósito de Elisabeth, antes de verificarlas por él mismo. Su descripción de Elisabeth tiene entonces todo la relación crítica de un testigo ocular. Él la sigue en todo momento durante la jornada, habla con su profesor Guillermo de Ryckel y con otros testigos. Hace mención a los intérpretes, dado que Elisabeth se expresa en neerlandés<sup>68</sup>, de lo que su informe da una viva ilustración:

<sup>65</sup> Galterus Tervanensis, *Vita domni Iohannis Morinensis episcopi*, *op. cit.*, p. 1139.

<sup>66</sup> Philippus Claraevallensis, *De venerabili Elisabeth de Erkenrode*, *op. cit.*, p. 363.

<sup>67</sup> Onulfus & Everhelmus, *Vita beati Popponis abbatis*, *op. cit.*, p. 293.

<sup>68</sup> Philippe de Clairvaux obtiene también ayuda del confesor de Elisabeth así como de un servidor. “Theutonicus seu Brabantinus, qui noverat linguam eius”, Philippus Claraevallensis, *De venerabili Elisabeth de Erkenrode*, *op. cit.*, p. 373 et p. 375.

Et crebro commemorat haec verba, frequenter ingeminans: Here, soete Here, id est Domine dulcis Domine<sup>69</sup>.

Es, de hecho, impresionante ver que en la medida en que la promoción de nuevos ideales de santidad exige métodos más sofisticados, la responsabilidad y la autoridad del hagiógrafo llegan a ser más importantes. Los actos del abad Poppon fueron descritos por un simple monje, Onulpe, y después de los estigmas de Elisabeth por el abad de Clairvaux. Como exegeta del lenguaje corporal de Elisabeth, este último no era un cronista neutral. La interiorización mística de Elisabeth fue celebrada solo gracias a su creación literaria. Esto nos muestra que la noción historiográfica de “santos vivos” exigía una cierta precaución: el hecho de que algunas personas dieran lugar a “Vidas de santos” durante sus vidas no implicaba que fueran aceptados como tales por la sociedad<sup>70</sup>. No tomar en cuenta esta situación conduciría a un desconocimiento total del rol y del propósito de la hagiografía o de su “cometido”. Se puede constatar que a pesar de muchos esfuerzos hagiográficos, la corriente de beguinas de los Países Bajos meridionales no logró nunca cultos comparables con los de los grandes santos heroicos, tales como Antoine, Martin, Benoît, Francois...<sup>71</sup>

En el caso de Elisabeth de Spalbeek, se sabe, por ejemplo, que diez años después del relato de Philippe de Clairvaux, ella fue implicada y comprometida como visionaria en el caso de asesinato de Louis, hijo mayor de Philippe III, el Intrépido, rey de Francia (1269-1285)<sup>72</sup>. Su supuesto rol en este asunto impidió probablemente una eventual canonización y explica su culto tardío y limitado al medio cisterciense<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>70</sup> Comparar A.M. Kleinberg, “Prophets in their own country”, *op. cit.*, pp. 40-70 et N. Caciola, “Through a glass, darkly : recent work on sanctity and society. A review article”, en *Comparative studies in society and history*, 38 (1996), pp. 301-309.

<sup>71</sup> S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne*, *op. cit.*, pp. 124-141 (p. 139); A. Vauchez, *Saints admirables et saints imitables* [ver n. 19], pp. 169-170.

<sup>72</sup> Sobre el rol de Elisabeth en este asunto “Pierre de Broce” (1276-1277), ver R. Sleiderink, “Een straf van God. Elisabeth van Spalbeek en de dood van de Franse kroonprins”, en *Madoc. Tijdschrift over de middeleeuwen*, 11 (1997), pp. 42-53. Sleiderink pudo completar algunas lagunas en la investigación de R. Kay, “Martin IV and the fugitive bishop of Bayeux”, en *Speculum*, 40 (1965), pp. 460-483.

<sup>73</sup> El culto local de Elisabeth condujo a pintar una serie de frescos en la Iglesia Notre-Dame en Spalbeek (1350-1500): W. Simons & J.E. Ziegler, *Phenomenal religion* [ver n. 63], pp. 117-126.

Si estudiamos a los hagiógrafos y no a los santos, se puede constatar una imagen diferente: la de individuos, de comunidades y de convicciones religiosas más o menos innovadoras que utilizan y manipulan las tradiciones hagiográficas para justificar su existencia y para promover sus ideales e intereses. En esta contribución, tres *Vidas* nos indican por una parte los desglisamientos en el perfil de los santos concernidos y, por otra, algunas constantes en los objetivos hagiográficos y en las funciones de la creación de la santidad. Un estudio en profundidad debería completar, afinar o corregir esta imagen.

### *Conclusiones*

El análisis expuesto nos enseña como las fuentes hagiográficas –que funcionan simultáneamente como legitimaciones moralistas y como espejos de necesidades sociales– reflejan la diversificación y la institucionalización de los ideales religiosos entre 1000 y 1300. Paralelamente a esta evolución, se constata una tendencia innegable a la interiorización religiosa en los nuevos ideales de santidad, lo que demanda una interpretación prudente. En particular, la encuesta sobre la génesis de las tres *Vidas* seleccionadas y sobre sus argumentos, permiten estimar hasta qué punto los textos hagiográficos constituían instrumentos de propaganda de la historia de la conversión.

La interiorización promovida en estos textos no era completamente inocente o espontánea. La descripción de los estigmas de Elisabeth, por ejemplo, apuntaba sin duda más a la veneración que a la imitación de su ejemplar santidad<sup>74</sup>, pero indicaba, al mismo tiempo, que la gente común y corriente –como las mujeres campesinas– podían tener ideales religiosos. El individuo podía reconocerse en el estatus social de un santo y tomar conciencia de su vocación, pero en primer lugar como miembro o simpatizante de un modelo de vida religiosa implícitamente propagada.

Los discursos hagiográficos cambiantes apuntaban por lo tanto –según la evolución social de la Iglesia y de las relaciones de fuerza en su seno– a movilizar a amplias capas de la sociedad a favor de la religión católica<sup>75</sup>. Promoviendo la interiorización y humanizando lo divino, podían al mismo tiempo

<sup>74</sup> P.J. Geary, *Saints, scholars and society*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>75</sup> Ver : J.-Cl. Schmitt, *La fabrique des saints* [ver n. 11], p. 293-294.

estimular la conciencia moral y el sentimiento de responsabilidad de los creyentes individualmente.