

# SENSOLOGÍA Y EMOCIONES DE LA EDAD MEDIA

Gerardo Rodríguez, Diego Melo Carrasco y Juan Francisco Jiménez Alcázar (dirs.)



**SENSOLOGÍA Y EMOCIONES  
DE LA EDAD MEDIA**

# **SENSOLOGÍA Y EMOCIONES DE LA EDAD MEDIA**

Gerardo Rodríguez  
Diego Melo Carrasco  
Juan Francisco Jiménez Alcázar  
(Directores)



UNIVERSIDAD NACIONAL  
*de* MAR DEL PLATA  
.....

***Sensología y emociones de la Edad Media*** / Piroška Nagy... [et al.];  
dirigido por Gerardo Rodríguez; Diego Melo Carrasco; Juan Francisco  
Jiménez Alcázar. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de  
Mar del Plata, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-811-032-5

1. Historia. I. Nagy, Piroška. II. Rodríguez, Gerardo, dir. III. Melo  
Carrasco, Diego, dir. IV. Jiménez Alcázar, Juan Francisco, dir.  
CDD 306.09

Edición, diseño y maquetación: Ma. Emilia García Miranda

(maria.garcia.294@mi.unc.edu.ar) y Lucas L. Salcedo

(lucas.salcedo@mi.unc.edu.ar)

Edición y corrección de textos: Viviana Talavera

(<https://www.facebook.com/alcachofacororrectora/>).

Imagen tapa: The Massacre of the Innocents in a breviary, French, about  
1320–25. Tempera colors, gold leaf, and ink on parchment, each page 6  
9/16 x 4 3/8 in. The J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig IX 2, fol. 142

Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de  
Humanidades, Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos, Grupo de  
Investigación y Estudios Medievales

Primera edición: noviembre 2022

ISBN: 978-987-811-032-5

GLEM

# Índice

<b>El cuerpo siente y se conmueve: percibir, sentir y vivir en la Edad Media</b> (Gerardo Rodríguez, Lidia Raquel Miranda, Juan Francisco Jiménez Alcázar y Diego Melo Carrasco).....	6
<b>Bibliografía</b> .....	24
<b>El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones</b> (Richard Newhauser).....	28
<b>1. Sensología</b> .....	28
<b>2. Enargeia</b> .....	30
<b>3. Multisensorialidad</b> .....	35
<b>4. Fenomenología</b> .....	36
<b>5. Emoción</b> .....	40
<b>6. Piers the Plowman's Crede (Credo del labrador)</b> .....	46
<b>Bibliografía</b> .....	57
<b>Historia de las emociones colectivas. Elementos para la trayectoria de un fenómeno y de un concepto</b> (Piroska Nagy) .....	64
<b>1. Introducción</b> .....	64
<b>2. De la exclusión de la emoción al olvido de lo colectivo</b> .....	68
2.1. Emociones colectivas, pero irracionales y naturales .....	69
2.2. ¿Pensar una historia de las emociones con el mito de las pasiones? .....	70
2.3. Emociones cognitivas, culturales... e individuales .....	74
2.4. De las emociones colectivas a los fenómenos de masas .....	81
2.5. ¿Las emociones de quién? .....	83
2.6. Del pueblo a las “conmociones” .....	85
2.7. De la conmoción a la emoción .....	90
2.8. El mito de la muchedumbre descontrolada: del guion cultural a la patología social.....	93
<b>3. Comprender la acción de las masas. Racionalizar la emoción</b> .....	103
3.1. Sociología.....	103
3.2. Historia.....	108
3.3. Experiencia y afectividad .....	114
<b>4. La caja de herramientas del historiador: emoción de masa, agentividad y conciencia colectiva</b> .....	115
<b>Bibliografía</b> .....	128
<b>El Codex Theodosianus y las emociones en la Antigüedad tardía. Aproximación desde la Historia de las emociones</b> (María Luján Díaz Duckwen).....	145
<b>1. El Imperio Romano tardoantiguo</b> .....	153
<b>2. Las cuestiones legales en tiempos de Constantino</b> .....	157
<b>3. El vocabulario emocional en la legislación teodosiana</b> .....	160
<b>4. Conclusiones</b> .....	177
<b>Bibliografía</b> .....	181

<b>Experiencing female imperial power in Byzantium (11th century). Sensorial practices, lust, and redemption</b> ( <i>Laura Marcela Carbó</i> ).....	185
<b>Bibliography</b> .....	230

**Construcción semiótica del objeto libro en ficciones literarias de la Edad Media**

( <i>Lidia Raquel Miranda</i> ) .....	239
<b>1. Libros, objetos y otras cosas</b> .....	239
<b>2. El libro y su configuración semiótica en algunas obras medievales</b> .....	246
2.1. El Poema de Santa Oria de Gonzalo de Berceo (siglo XIII).....	246
2.2. El Libro de Buen Amor del Arcipreste de Hita (siglo XIV) .....	251
2.3. El Conde Lucanor de don Juan Manuel (siglo XIV) .....	257
<b>3. Otros libros, otros textos</b> .....	261
<b>Bibliografía</b> .....	264

**La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano: un boceto** (*Éric Palazzo*).....

.....	268
<b>1. Presentación</b> .....	268
<b>2. Los sentidos y las emociones en La Visión de san Agustín, de Vittore Carpaccio (fig. 1)</b> .....	271
<b>3. Los sentidos y las emociones en el fresco de La Resurrección de Cristo, de Piero della Francesca (fig. 2)</b> .....	275
<b>4. Conclusión</b> .....	280
<b>Bibliografía</b> .....	282

**Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos (siglos XV y XVI)**

( <i>Gerardo Rodríguez</i> ) .....	283
<b>1. Presentación</b> .....	283
<b>2. Los Milagros de Guadalupe</b> .....	285
<b>3. Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599- 1605, de Diego de Ocaña</b> .....	290
<b>4. Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos</b> .....	295
<b>5. Consideraciones finales</b> .....	307
<b>Bibliografía</b> .....	309

**Tocando con los dedos: biografías conmovedoras** (*Mark Smith*) .....

.....	315
<b>Bibliografía</b> .....	329

# **El cuerpo siente y se conmueve: percibir, sentir y vivir en la Edad Media**

**Gerardo Rodríguez**

*Universidad Nacional de Mar del Plata  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Academia Nacional de la Historia  
República Argentina*

**Lidia Raquel Miranda**

*Universidad Nacional de La Pampa  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
República Argentina*

**Juan Francisco Jiménez Alcázar**

*Universidad de Murcia  
España*

**Diego Melo Carrasco**

*Universidad Adolfo Ibáñez  
Chile*

**L**as investigaciones desarrolladas desde mediados del siglo pasado en distintos campos del saber permiten asegurar que las diversas facetas simbólicas del cuerpo, los sentidos y las emociones, así como sus analogías con la persona y con las instituciones de la vida social, construyen nociones y orientan prácticas que se manifiestan en cada momento histórico con una fisonomía y una funcionalidad particulares. Por ello, resulta necesario indagar en los mecanismos expresivos e ideológicos que permiten exhibir esos numerosos matices significativos del cuerpo, los sentidos y las emociones medievales y contemporáneas que, en el cruce con principios epistemológicos, normativos e

## *El cuerpo siente y se conmueve*

ideológicos de nuestro momento histórico particular, los presentan como ámbitos de disputa sobre identidad, alteridad y sociedad a la vez que problematizan el tiempo y el espacio como formas de aprehensión del sentido ontológico de la vida humana, dado que, como afirma Mark Smith en su contribución para este libro, los sentidos –él se refiere al del tacto– y las emociones resultan performativos social y culturalmente: los toques no reflejan simplemente las realidades sociales sino que asumen una función al actuar. En tal sentido, los toques, en cada contexto epocal, dieron forma a las identidades, funcionaron para animar y crear estructuras de poder y sirvieron para asignar específica a las modalidades de protesta, animar la emoción e informar la memoria.

La pluralidad semántica y las bases diacrónicas de la conceptualización de cuerpo, sentidos y emociones, junto a los distintos enfoques cognoscitivos con que puede ser aprehendida, habilitan estudios interdisciplinarios, comparativos y hermenéuticos que contribuyan a comprender su historicidad, su impacto ideológico y las innumerables posibilidades estéticas que promueve en distintos ámbitos de la cultura. En función de ello, proponemos seguir reflexionando sobre estos ámbitos de la constitución y la experiencia humanas, tanto en el mundo medieval como en el moderno, tanto en el plano de la investigación documental como en el del análisis teórico y metodológico, aplicados siempre a dar cuenta de sus múltiples caudales de sentido en las profusas manifestaciones en que se despliegan.

El cuerpo como referencia para describir el cosmos se registra en la historia de la literatura y en las cosmogonías. La extensión espacial en relación con el cuerpo, por ejemplo, se instituye como un sistema en el que sus términos elaboran un “lenguaje cuyo significado definitivo corresponde al



## *El cuerpo siente y se conmueve*

hombre mismo”<sup>1</sup> y, en algunos casos más específicos, la dimensión topológica se descubre como alusión a la ubicación de las partes del cuerpo: ‘pie de la montaña’, ‘camino de cintura’, ‘brazo del río’, ‘a mano derecha/izquierda’, etc. Las personificaciones usuales como ‘los ojos de la Justicia’ o ‘la cabeza del Estado’, por su parte, toman del cuerpo humano las formas, los estados y las funciones para transformarlos en lúcidas metáforas corporales cuyo uso político, muchas veces, tiene un alcance simbólico que remite a las jerarquías sociales, tal como ha demostrado Jacques Le Goff en algunos contextos de su aplicación durante la Edad Media.<sup>2</sup>

La existencia humana es corporal y, a través del cuerpo, el hombre puede construir su identidad, lo que le permite asumir una actitud frente a la naturaleza y a “los otros”: el cuerpo se constituye en un valor, en una representación que delimita a cada uno frente a los demás; por ende, en todo momento, el sujeto simboliza a partir de su corporeidad la profundidad de los contactos que establece con el mundo.<sup>3</sup>

La manipulación espacial, organizada desde la materialidad del cuerpo y de la propia existencia corporal, resulta un factor fundamental en el intercambio de encuentros y relaciones en la esfera pública. Al cuerpo y al espacio, como índices del regulado intercambio comunicativo y social, se agregan el sistema lingüístico y su uso como elementos esenciales.

---

<sup>1</sup> Paul ZUMTHOR, *La medida del mundo. La representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1994, p.20.

<sup>2</sup> Jacques LE GOFF y Nicolas TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

<sup>3</sup> Al respecto resultan pioneros los estudios de David LE BRETON, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995 y Michel BERNARND, *Le corps*, París, Editions du Seuil, 1995. Una puesta a punto de las discusiones generadas en torno al cuerpo hoy puede leerse en Lidia Raquel MIRANDA y Helga María LELL (dirs.), *Persona, cuerpo y discursos. Aportes interdisciplinarios sobre un concepto variable*, Santiago de Chile, Olejnik, 2021.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

Este conocimiento cultural define el cuerpo como una arquitectura simbólica más que como una realidad en sí misma, por lo que su estudio –entendido como una indagación en sus representaciones y en sus modos de construirse– puede enriquecer el concepto de cuerpo al adoptar una vía enteramente penetrada por conceptos históricos e ideológicos y completamente problemática.

Luc Boltansky sostiene que existe una cultura somática específica en cada grupo social que determina un conjunto de normas de conducta que codifican la relación de cada individuo con su cuerpo; por ello, estudiar el ámbito en que el cuerpo interviene y las maneras en que lo hace implica también analizar las instituciones que modelan las representaciones del cuerpo y la sociedad.<sup>4</sup>

A partir de estas premisas, es posible investigar acerca de cuál es el cuerpo que se forja en un espacio y momento determinados, lo que supone un examen de las estructuras de poder que intervienen en los vínculos entre las personas porque el cuerpo está inmerso en un campo político y las relaciones de fuerza operan sobre él, “lo cercan; lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos”.<sup>5</sup> El cuerpo está impregnado de relaciones de poder y dominación que motivan la existencia de un “saber” del cuerpo diferente de la ciencia de su funcionamiento y un dominio de sus fuerzas que excede la capacidad de vencerlas. Este saber y este dominio, designados por Michel Foucault “tecnologías políticas del cuerpo”, aunque se componen de elementos y de fragmentos y utilizan herramientas o procedimientos inconexos, actúan como estrategias de poder que “los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes

---

<sup>4</sup> Luc BOLTANSKY, *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires, Periferia, 1975.

<sup>5</sup> Michel FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, 17ª ed., p.32.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas”.<sup>6</sup>

Entre estas cuestiones primordiales relacionadas con las configuraciones corporales se identifican también las marcas sensoriales y emocionales, así como las comunidades sensoriales derivadas de ellas, que permiten el reconocimiento de un modelo sensorial determinado<sup>7</sup>, lo cual nos habilita a validar la afirmación de David Howes: “Tuvo que reconocerse que le damos sentido al mundo no solo a través del lenguaje, no solo por hablar del mundo, sino a través de todos nuestros sentidos y sus extensiones en formas de diversos medios”.<sup>8</sup>

A partir de lineamientos teóricos propuestos por la Historia sensorial,<sup>9</sup> la Historia de las emociones<sup>10</sup> y de los abundantes canales abiertos entre ambos, nuestro objetivo es recuperar la historicidad de las experiencias que, como bien afirma Jan-Friedrich Missfelder, resultan en primer lugar sensoriales, transmitidas por el cuerpo y sus órganos de los sentidos.<sup>11</sup>

Como han señalado Rob Boddice y Mark Smith, tratar la experiencia sensorial y el afecto/emoción como categorías discretas recapitula la forma en que la psicología formalizó las emociones básicas (la ira, el amor, el asco o la felicidad)<sup>12</sup> y convirtió los cinco sentidos (la vista, el oído, el gusto, el tacto

---

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar...*, p.33.

<sup>7</sup> Constance CLASSEN, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*, Londres, Routledge, 1993.

<sup>8</sup> David HOWES, “El creciente campo de los Estudios Sensoriales”, *Cuerpos, Emociones y Sociedad* 15 (2014), pp.10-26, la cita corresponde a la p.12.

<sup>9</sup> Mark SMITH, *A Sensory History Manifesto*, Pensilvania, Penn State University Press, 2021.

<sup>10</sup> Rob BODICCE, *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press, 2018.

<sup>11</sup> Jan-Friedrich MISSFELDER, “Ganzkörpergeschichte”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 39 (2014), pp.457-475, la cita responde a la p.460.

<sup>12</sup> Rob BODICCE, *A History of Feelings*, Londres, Reaktion Books, 2019.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

y el olfato)<sup>13</sup> en canónicos en el área de la investigación psicológica. Ellos no piden el final de las historias de los sentidos, el afecto o las emociones, sino que acertadamente llaman al diálogo entre estos campos, ya que pueden contribuir a la reconstrucción certera de la experiencia.<sup>14</sup>

La vivencia sensorial se vuelve un tema de interés histórico y cultural solo cuando la entendemos como un proceso que no es únicamente fisiológico, sino que también depende de un ambiente social específico, por ejemplo, los tiempos medievales: aquello que se percibe es modelado por discursos acerca de la percepción y por prácticas y técnicas corporales,<sup>15</sup> que participan también de la generación de los registros emocionales.<sup>16</sup>

La historicidad de las percepciones, tanto sensoriales como emocionales, es lo que las convierte en el foco del análisis histórico y no únicamente el sueño “de no solo conocer, sino también de sentir, cómo fue en realidad”.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Mark SMITH, *Sensing the past: Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in history*, Berkeley, University of California Press, 2007.

<sup>14</sup> Rob BODDICE y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p.1. Ellos apuestan, también, por el diálogo entre las Humanidades y las Ciencias Sociales con las Ciencias Naturales para dar cuenta cabal de la complejidad de la experiencia emocional y sensorial.

<sup>15</sup> Éric PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf, 2014; Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses*, Londres, Nueva Delhi, Nueva York, Sydney, Bloomsbury Academic, 2014; Richard NEWHAUSER, “The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages”, en Albrecht CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlin, de Gruyter, 2015, pp.1559-1575; María José ORTÚZAR ESCUDERO, *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen: Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 2016; Éric PALAZZO (ed.), *Les cinq sens au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf, 2016 y Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

<sup>16</sup> Piroška NAGY y Damien BOQUET, *Sensible Moyen Âge. Une Histoire des émotions dans l'occident médiéval*, París, Seuil, 2015 y José Antonio JARA FUENTE (coord.), *Emociones políticas y políticas de la emoción, Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*, Madrid, Dykinson, 2021.

<sup>17</sup> J. MISSFELDER, “Ganzkörpergeschichte...”, pp.457-458.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

A tratar de establecer puentes entre componentes tan importantes como sentidos y emociones y a recuperar la sensibilidad del pasado está destinado este libro, titulado *Sensología y emociones de la Edad Media* y promovido en el marco del Proyecto de Investigación dirigido por Gerardo Rodríguez, “La Edad Media a través de los sentidos (II)” radicado en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE) de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, de la República Argentina, entre los años 2021 y 2022 (Subsidio HUM727/21. Código de Incentivo 15/F789).

Convencidos de qué más allá de las discusiones generadas en torno al “giro corporal”, al “giro emocional” y al “giro sensorial” es posible y necesario reponer en nuestros trabajos cómo el cuerpo siente y se conmueve en la Edad Media y la Modernidad, hemos convocado a referentes de estos estudios a nivel internacional para que, junto a los miembros del GIEM, reflexionaran sobre los alcances y los límites de percibir, sentir y vivir en diferentes momentos de la Historia.

Richard Newhauser, profesor e investigador de la Arizona State University, de Estados Unidos de Norteamérica, en “Cómo la sensología beneficia el estudio de la emoción”, apuesta por el diálogo entre sentidos y emociones. En su trabajo explora cómo la multisensorialidad, es decir la interacción de muchos sentidos en actos de percepción, recibió apoyo y a veces formó parte del dispositivo retórico denominado *enargeia*, que se empleó en la apelación afectiva en la literatura medieval. Analiza la interconexión entre los afectos, las emociones y los sentidos en *Piers the Plowman's Crede* de finales del siglo XIV, una obra que articula la carga política de crear y apelar a las formaciones sensoriales en la literatura.

El autor enfatiza que en el campo de lo emocional es necesario diferenciar entre la emoción, entendida como la

## *El cuerpo siente y se conmueve*

presentación de pasiones y sentimientos, y, por otro lado, el afecto, como la descripción de una actividad más corporalmente orientada. Ambas pueden referirse tanto a individuos como a un sentimiento colectivo o social.<sup>18</sup> Así, para resolver la cuestión de la diferenciación entre emoción y afecto, remite a Glenn Burger y Holly Crocker, quienes han escrito con acierto que existe una “interdependencia de afecto, sentimiento y emoción”.<sup>19</sup> También recobra las aportaciones de Patricia Clough, quien considera que no podemos pensar en el afecto como algo que existe antes de lo social y la emoción como algo que participa en lo social. Ambos existen en la interfaz de factores somáticos, sociales, lingüísticos y orientados a objetos.<sup>20</sup>

Piroska Nagy, reconocida internacionalmente por sus estudios dentro del campo emocional promovidos desde la Université du Québec à Montréal, en Canadá, realiza, en “Historia de las emociones colectivas. Elementos para la trayectoria de un fenómeno y de un concepto”, una exhaustiva revisión histórica e historiográfica sobre las definiciones de emoción y de emociones colectivas.

Para ella, la emoción colectiva aparece a la vez como una práctica social, estrechamente sometida a la cultura que prescribe el complejo de actitudes, de expectativas, de códigos de comportamiento que se pueden respetar o, al contrario, eludir o negociar; y como un proceso, porque compromete, embarca a la o las personas en un camino de transformación a la vez interior y relacional, subrayado por la eficacia de la expresión de las emociones en la comunicación social.

---

<sup>18</sup> Stephanie TRIGG, “Affect Theory”, en Susan BROOMHALL (ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction*, Londres, Routledge, 2017, pp.10-13.

<sup>19</sup> Glenn D. BURGER y Holly A. C. ROCKER, “Introduction,” en Glenn D. BURGER y Holly A. CROCKER (ed.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp.1-24, la cita corresponde a p.8.

<sup>20</sup> Patricia T. CLOUGH, “The Affective Turn. Political Economy, Biomedicine and Bodies”, *Theory, Culture & Society* 25/1 (2008), pp.1-22.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

Como síntesis de su propuesta, aspira a esclarecer tanto el contexto como el proceso por los cuales la dimensión afectiva de los fenómenos sociales fue en principio expulsada y después progresivamente reintegrada a las investigaciones en ciencias sociales. Numerosos estudios recientes –ante todo en psicología social y en antropología, pero también en sociología de los movimientos sociales o en ciencia política– han mostrado de diversas maneras hasta qué punto los compromisos y decisiones políticas o sociales están profundamente motivadas por la afectividad, de la cual forma parte la emoción colectiva vivida. Esto es lo que permite pensar hoy la afectividad en el corazón de la socialidad, de la comunicación social y política, donde el impacto de las emociones y de los sentimientos generados por el estar-juntos puede ser fundamental en la elaboración de las reacciones colectivas, las decisiones comunes, la urgencia de actuar o el sentimiento de pertenencia y de identidad.

La investigadora sostiene que conviene repensar el trabajo sobre la emoción colectiva sobre la base de su vínculo estrecho con los procesos cognitivos y las experiencias sensoriales y corporales, para volver a integrarla, enriquecida y actualizada, en el análisis histórico de los procesos sociales y los eventos, donde lo emocional es omnipresente, como bien entendían destacados historiadores.<sup>21</sup>

Dos pioneros del campo sensorial, Barbara Rosenwein y William Reddy, se recuperan en algunas de las contribuciones del libro. Nos referimos a las conceptos de la “comunidad emocional” de Rosenwein<sup>22</sup> y el “régimen emocional” de

---

<sup>21</sup> Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, París, Classiques Garnier, 2022.

<sup>22</sup> Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

Reddy,<sup>23</sup> que permiten pensar de dos maneras diferentes una norma y una cultura emocionales compartidas por un grupo o una sociedad.

María Luján Díaz Duckwen, profesora e investigadora en la Universidad Nacional del Sur, de la República Argentina, retoma a este último autor en su contribución “El *Codex Theodosianus* y las emociones en la Antigüedad tardía. Una aproximación desde la Historia de las emociones”. Toma la formulación teórica de Reddy de “régimen emocional” y los conceptos de libertad emocional, sufrimiento emocional, esfuerzo emocional, conflicto de metas inducido y refugio emocional para dar cuenta del libro XVI, *De la fide Catholica*, 5, *de haereses* de dicho código, a través del examen de los campos semánticos que refieren a las relaciones entre emoción y herejía.

De esta manera, la autora registra las series léxicas con las cuales las diversas leyes se refieren a los herejes como afirmaciones categóricas, que logran su objetivo con la repetición de ciertos términos y la recreación de determinados significados. Todas, invariablemente, poseen connotaciones negativas. Algunas de ellas son: *error*, *obstinata superstitio*, *perfidia*, *praua opinio*, *furor*, *dementia*, *uesania*, *perfida mens*, *impietatis amentia*, *insania*, *scelerata mens*, *praua mens*, *inmanis furor*, *morbis*, *uenenum*, *pestis*, *labis contaminatio*, *pollutio*, *eruptio factiosa*, *seditio*, *factio*, *dissentio*, *schisma*, *ambitio*, *praesumptio*, *praeuaricatio*, *nefas*, *scelus*, *maleficium*. En los casos de los sustantivos, todos contienen en sí mismos un sentido condenable, tales como *error*, *maleficium*, *perfidia*, *superstitio*, *scelus*, *dissentio*, *schisma*, *seditio*, *factio*. Los relacionados con el vocabulario médico son *dementia*, *insania*, *furor*, *contaminatio*, *eruptio*, *venenum*, *pestis*, *pollutio*. Los adjetivos que acompañan, en algunas ocasiones fortalecen y profundizan el sentido

---

<sup>23</sup> William M. REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001.



## *El cuerpo siente y se conmueve*

negativo del mismo sustantivo, en otros le dan la confirmación negativa a un sustantivo de significado neutral. Así están en las primeras *obstinata superstitio, praua opinio, impietatis amentia, inmanis furor, eruptio factiosa, labis contaminatio* y, entre las segundas, *pérvida mens scelerata mens, praua mens*.

Laura Marcela Carbó, investigadora de la Universidad Nacional de Mar del Plata, de la República Argentina, en “Experiencing female imperial power in Byzantium (XI th Century). Sensorial practices, lust and redemption”, propone un acercamiento sensorial y emocional a la emperatriz Zoe y su hermana menor Teodora, últimas representantes de la dinastía macedónica, a partir de la lectura de la *Cronografía* de Miguel Psellos, cronista bizantino que transmite un perfil de mujer ligado a los sentidos, a lo contingente, a las emociones descontroladas.

Considera la autora que la descripción detallada de lo sensorial permite a Psellos demostrar que la mujer no tiene el control emocional o el decoro suficiente para evitar que sus deseos personales afecten los destinos del Imperio y la vida de los hombres prominentes. Retrata a Zoe desde el comienzo de su reinado, en su tránsito imperial acompañada en su gestión por tres maridos y un hijo adoptivo. Al final de su vida, casi recluida, se dedica a una rutina de devoción cargada de sensorialidad que faculta al autor a presentar esta práctica como particular y sospechosa. Este esquema privado de devoción, esta fórmula piadosa arraigada en un espíritu simple atado a lo sensible promueve en la actualidad distintas aproximaciones historiográficas. Incluso se indaga la noción de *aesthesia*, concepto pasible de ser aplicado para comprender esta experiencia devocional que, en una interacción mística y compleja de alma y cuerpo, conduciría a un conocimiento superior.

En estos contextos sensoriales y emocionales toma relevancia el estudio de cómo los objetos, desde los de uso

## *El cuerpo siente y se conmueve*

cotidiano a los de relevancia ritual<sup>24</sup>, están relacionados íntimamente con los procesos fenomenológicos<sup>25</sup>, dado que los cuerpos actúan en relación a dichos utensilios, desde un crucifijo al que Zoe recurría para rezar a los libros materiales que estaban puesto al servicio de una devoción, hasta los representados en el *Poema a Sancta Oria*, en el fresco de *La Resurrección de Cristo* o en los milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe.

Lidia Raquel Miranda, investigadora y docente de la Universidad Nacional de La Pampa y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, ambos de la República Argentina, recobra, en “Construcción semiótica del objeto libro en ficciones literarias de la Edad Media”, parte de estas consideraciones, a las que cruza con las reflexiones del campo semiótico, en el cual los objetos importan siempre y cuando desempeñen un rol en la construcción de un mundo significativo. De esta forma, las cosas, artefactos o elementos de nuestro entorno son significativos desde el punto de vista semiótico si cumplen con una condición: la de ser objetos-actantes en relación con sujetos-actantes que, al interactuar con ellos, los reconocen o los construyen como tales, según el modo en que son usados, no solo por su mera utilidad. En esta línea de análisis, el trabajo repasa cómo se construye semióticamente el objeto libro en la ficción literaria de algunas obras medievales, sin perder de vista que el libro como objeto del espacio literario comparte con otros elementos fictivos el hecho de no tener un referente físico o existente.

Retomando a David Olson, cuando sostiene que “los libros hablan por sí mismos”<sup>26</sup> y a Umberto Eco, y su afirmación de

---

<sup>24</sup> Fiona GRIFFITHS y Kathryn STARKEY (eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín, de Gruyter, 2018.

<sup>25</sup> Maxine SHEETS-JOHNSTONE, *The Roots of Thinking*, Pennsylvania, Temple University Press, 1990.

<sup>26</sup> David R. OLSON, *El mundo sobre papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998, p.19.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

que “los libros siempre hablan de otros libros”,<sup>27</sup> analiza obras del siglo XIII, el *Poema de Sancta Oria* de Gonzalo de Berceo y del siglo XIV, como el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita y *El Conde Lucanor* de don Juan Manuel, entre otras muchas obras que podrían haber sido elegidas para estimar cómo se configura semióticamente el objeto libro.

Los libros y las pinturas son, ciertamente, además de transmisores de conocimientos, verdaderos promotores de la integración multisensorial, que contribuye al más profundo conocimiento interior, a la relaciones con los otros y al conocimiento del mundo.<sup>28</sup> Como entendieron los retóricos que teorizaban la *enargeia*, actualizar las escenas dramáticas en la literatura y en la pintura para que parezca que las cosas están inmediatamente presentes no solo activa las emociones de los receptores, como si estuvieran en persona en la escena, sino que también provoca un proceso mimético que, de diferentes maneras, involucra toda una gama de asociaciones entre el yo del lector y el espectador y los fenómenos que inundan ese mundo aludido por la ficción y las imágenes.

Éric Palazzo, investigador y uno de los referentes del campo de los estudios sensoriales, profesor de la Université de Poitiers, de Francia, en “La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano: un boceto”, presenta en esa línea una síntesis de sus preocupaciones relacionadas con las dimensiones sensoriales del arte y de la liturgia en la Antigüedad y en la Edad Media, incluyendo en esta oportunidad temas propios del Renacimiento e intereses del campo de la Historia de las emociones.

---

<sup>27</sup> Umberto ECO, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1985, p.9.

<sup>28</sup> Beatrice de GELDER, Jean VROOMEN y Gilles POURTOIS, “Multisensory Perception of Emotion, Its Time Course, and Its Neural Basis,” en Gemma A. CALVERT, Charles SPENCE y Barry E. STEIN (ed.), *The Handbook of Multisensory Processes*, Cambridge, MIT Press, 2004, pp.581-596.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

En efecto, su capítulo logra demostrar que la activación de los cinco sentidos, especialmente en el marco de la práctica litúrgica y a partir de las producciones artísticas, pone en acción conjuntamente las emociones de cualquier naturaleza. Por otro lado, la expresión de las emociones, aunque pasa ampliamente por la dimensión sensorial del ser humano, revela vínculos estrechos y, podría decirse, de naturaleza consustancial, con la sensorialidad y las emociones, aunque tengan, cada una por su lado, su propia lógica y caracteres tanto particulares como puntos comunes. Analiza puntualmente cómo algunos pintores del Renacimiento italiano muestran una cierta forma de apego a la tradición a la vez litúrgica y artística de la Edad Media, lo que le permite plantear preguntas esenciales relativas a la cronología habitual que manejan los historiadores modernos, así como las relativas a la periodización en Historia de manera general. Su objetivo consiste en delimitar los restos de una forma de “continuidad medieval” en *La visión de San Agustín* de Vittore Carpaccio y *La Resurrección de Cristo* de Piero della Francesca.

Herencias, hibridaciones, rupturas y continuidades entre los tiempos medievales y modernos, implican, también, la reconfiguración de las comunidades emocionales y sensoriales, tanto en Europa como en los territorios americanos. Estos planteos remiten inicialmente a Barbara Rosenwein y su definición de comunidades emocionales como “grupos en los cuales las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran —o desvirtúan— emociones iguales o relacionadas”,<sup>29</sup> asimilando, de esta forma, las comunidades emocionales con comunidades sociales, lo que le ha permitido a la autora

---

<sup>29</sup> B. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, p.2. Cf. Barbara ROSENWEIN, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, 107/3 (2002), pp.821-845, en la p.821 incluye en la definición de comunidades sociales a familias, vecindarios, gremios, monasterios, miembros parroquiales.

estudiar un gran número de ellas y señalar las maneras complejas en que se interrelacionan, a modo de un gran círculo que contiene otros más pequeños: “ninguno concéntrico por completo, sino más bien distribuidos de modo desigual en un espacio dado” y entre los cuales los individuos pueden tener cierta movilidad.<sup>30</sup> En los últimos años, su investigación avanzó sobre la conformación de comunidades afectivas.<sup>31</sup> Teniendo en cuenta estas perspectivas analíticas, Gabriel Castanho ha propuesto reconstruir la comunidad sensible ofrecida en los textos cartujos.<sup>32</sup>

También los estudios de Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gottschalk<sup>33</sup> resultan pioneros en plantear la idea de “comunidad sensorial” desde una mirada sociológica, que es retomada con perspectiva histórica por Richard Newhauser al hablar de una “comunidad sensorial campesina”<sup>34</sup> y Gerardo Rodríguez, al concebir la existencia de una “comunidad sensorial guadalupense”<sup>35</sup> y de una “comunidad sensorial y emocional carolingia”<sup>36</sup> o bien desde la literatura

---

<sup>30</sup> B. ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, p.24.

<sup>31</sup> Barbara ROSENWEIN, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

<sup>32</sup> Gabriel CASTANHO, “A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136)”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis* 9 (2019), pp.34-59.

<sup>33</sup> Phillip VANNINI, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, Routledge, 2012, pp.7-8.

<sup>34</sup> Richard NEWHAUSER, “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”, en Gerardo RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp.105-128.

<sup>35</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo xv - principios del siglo xvii)”, en *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabido de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020, pp. XXIII-96.

<sup>36</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración de una comunidad sensorial carolingia”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata 2021, pp.23-57.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

por Annette Kern-Staehler y Elizabeth Robertson entre otros.<sup>37</sup>

Todos estos casos subrayan que tanto los escritores como el público en general de cada contexto histórico reaccionaron a los mismos acontecimientos y problemas con respuestas sensoriales y emocionales semejantes, dado que formaban parte de una comunidad compartida de objetos, corporalidades, sentidos, emociones y virtudes. Este tipo de análisis implica reconocer que en su configuración se cruzan las percepciones individuales con una dimensión sensible socialmente configurada, aunque no siempre resulte posible identificar el valor de cada una de ellas en los textos.

Gerardo Rodríguez, docente e investigador de la Universidad Nacional de Mar del Plata, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y de la Academia Nacional de la Historia, de la República Argentina, retoma estos planteamientos en “Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos (siglos XV y XVI)”, contribución en la que propone la existencia de una comunidad sensorial y emocional guadalupense, elaborada por los monjes jerónimos responsables del Real Monasterio de Guadalupe hasta el siglo XIX.

Santa María de Guadalupe como intercesora de los pecadores se manifiesta sensorial y emotivamente, en una atmósfera cargada de marcas sensoriales y emociones, como forma de despertar otras sensaciones y emociones en una comunidad sensorial y emocional jerónimo-guadalupense, dado que fueron jerónimos quienes implementaron, al redactar sus monjes de manera anónima *Los Milagros de Guadalupe* y gracias a la pluma de fray Diego de Ocaña el *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, diversas estrategias y prácticas discursivas que permitieran la difusión de la ortodoxia cristiana de la época frente a

---

<sup>37</sup> Annette KERN-STAEHLER y Elizabeth ROBERTSON (eds.), *Literature and the Senses*, Oxford, Oxford University Press, 2023 (en prensa).

## *El cuerpo siente y se conmueve*

desvíos y heterodoxias en las que resultaba muy fácil caer, en especial en sociedades y ámbitos de fronteras.

Libros, pinturas, imágenes y objetos religiosos y profanos se revelan como materialización y canalización de las emociones y de los sentidos: tocar una escultura, oír el tañido de una campana, mirar una representación de un santo patrono o del fundador de un pueblo, oler a la gente reunida en una procesión, degustar los sabores de un banquete, temblar ante una presencia determinada, llorar de emoción. El cuerpo siente y se conmueve.

Mark Smith, historiador y profesor de la University of South Carolina, de los Estados Unidos de Norteamérica, en “Tocando con los dedos: biografías conmovedoras”, nos estimula a pensar en las biografías históricas en términos de los sentidos y del tacto en primer lugar, dado que en gran parte de la biografía histórica está implícita una forma de entender el pasado que privilegia la vista.

Casi todo el trabajo en torno a lo biográfico inquiera desde el punto de vista de cómo el sujeto veía el mundo o cómo el mundo lo visualizaba; muy pocos preguntan cómo sus sujetos sintieron el mundo y cómo el mundo los percibió en términos no visuales. Y esto es lo que propone Smith en su capítulo: reconstruir las imágenes que tenemos de Karl Marx y de Abraham Lincoln a partir de las referencias a sus enfermedades vinculadas con la piel y sus figuras corporales, especialmente las manos. Sus reflexiones están relacionadas con su trayectoria como investigador en el campo sensorial pero también resultan el producto del momento histórico particular, una idea nacida en una pandemia mundial y a raíz de ella, pero con una aplicación más amplia. Ofrece una forma de pensar sobre cómo escribir sobre la historia del tacto abordando el más estéril y dermatológicamente árido de todos los géneros históricos y literarios: la escritura de biografías.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

Su apuesta y propuesta de “tocar con los dedos”, que se refiere a que es posible explorar, incorporar y curiosear el mundo con las puntas de los dedos, es una forma de acercarse al tacto, que toma la piel del sujeto como un lienzo sobre el que dibujar, un agente activo para dar forma al mundo y una forma de llevar los sentidos y las emociones a un diálogo provechoso, una forma inédita de ofrecer un diálogo interdisciplinario genuino, no solo dentro de las humanidades sino entre las humanidades y las ciencias naturales.

Este conjunto de trabajos, reunidos en *Sensología y emociones de la Edad Media* y que recalcan en las significaciones y expresiones de los sentidos y de las emociones en relación con los cuerpos y los objetos es, sin duda, acotado respecto del amplio abanico de análisis y ejemplos que proveen los conceptos centrales indagados. Sin embargo, esa circunstancia no es un defecto, sino tal vez una virtud: la de concertar articuladamente en una obra plural ciertas líneas de análisis y determinadas preocupaciones intelectuales que continúan los estudios insoslayables y proyectan nuevas miradas, renovados corpora y relevantes intersecciones.

Mucho se ha escrito sobre el cuerpo, los sentidos y las emociones, pero nunca está todo dicho, dado que sin emociones y sentidos las historias se encuentran apenas parcialmente contadas.



**Bibliografía**

- BERNARND, Michel, *Le corps*, París, Editions du Seuil, 1995.
- BODDICE, Rob y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- BODICCE, Rob, *A History of Feelings*, Londres, Reaktion Books, 2019.
- BODICCE, Rob, *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press, 2018.
- BOLTANSKY, Luc, *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires, Periferia, 1975.
- BOQUET, Damien, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, París, Classiques Garnier, 2022.
- BURGER, Glenn D. y Holly A. CROCKER, "Introduction," en Glenn D. BURGER y Holly A. CROCKER (ed.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp.1-24.
- CASTANHO, Gabriel, "A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136)", *Pasado Abierto. Revista del CEHis* 9 (2019), pp.34-59.
- CLASSEN, Constance, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*, Londres, Routledge, 1993.
- CLOUGH, Patricia T., "The Affective Turn. Political Economy, Biomedicine and Bodies", *Theory, Culture & Society* 25/1 (2008), pp.1-22.
- de GELDER, Beatrice, Jean VROOMEN y Gilles POURTOIS, "Multisensory Perception of Emotion, Its Time Course, and Its Neural Basis," en Gemma A. CALVERT, Charles SPENCE y Barry E. STEIN (ed.), *The Handbook of Multisensory Processes*, Cambridge, MIT Press, 2004, pp.581-596.

## *El cuerpo siente y se conmueve*

- ECO, Umberto, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1985.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, 17ª edición.
- GRIFFITHS, Fiona y Kathryn STARKEY (eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín, de Gruyter, 2018.
- HOWES, David, “El creciente campo de los Estudios Sensoriales”, *Cuerpos, Emociones y Sociedad* 15 (2014), pp.10-26.
- JARA FUENTE, José Antonio (coord.), *Emociones políticas y políticas de la emoción, Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*, Madrid, Dykinson, 2021
- KERN-STAEHLER, Annette y Elizabeth ROBERTSON (eds.), *Literature and the Senses*, Oxford, Oxford University Press, 2023 (en prensa).
- LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- LE GOFF, Jacques y Nicolas TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- MIRANDA, Lidia Raquel y Helga María LELL (dirs.), *Persona, cuerpo y discursos. Aportes interdisciplinarios sobre un concepto variable*, Santiago de Chile, Olejnik, 2021.
- MISSFELDER, Jan-Friedrich, “Ganzkörpergeschichte”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 39 (2014), pp.457-475.
- NAGY, Piroska y Damien BOQUET, *Sensible Moyen Âge. Une Histoire des émotions dans l'occident médiéval*, París, Seuil, 2015.
- NEUHAUSER, Richard (ed.), *A Cultural History of the Senses*, Londres, Bloomsbury, 2014.
- NEUHAUSER, Richard, “The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages”, en Albrecht CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the*

## *El cuerpo siente y se conmueve*

- European Middle Ages*, Berlin, de Gruyter, 2015, pp.1559-1575.
- NEUHAUSER, Richard, "Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina", en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp.105-128.
- OLSON, David, *El mundo sobre papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- ORTÚZAR ESCUDERO, María José, *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen: Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 2016.
- PALAZZO, Éric (ed.), *Les cinq sens au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf, 2016.
- PALAZZO, Éric, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf, 2014.
- REDDY, William M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001.
- RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, "Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo xv - principios del siglo xvii)", en *XXIII Coloquio de Historia Canaria-Americana (2018)*, Cabido de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020, pp. XXIII-96.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, "La configuración de una comunidad sensorial carolingia", en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.),

## *El cuerpo siente y se conmueve*

- La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata 2021, pp.23-57.
- ROSENWEIN, Barbara, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, 107/3 (2002), pp.821-845.
- ROSENWEIN, Barbara, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- ROSENWEIN, Barbara, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine, *The Roots of Thinking*, Pennsylvania, Temple University Press, 1990.
- SMITH, Mark, *A Sensory History Manifesto*, Pensilvania, Penn State University Press, 2021.
- SMITH, Mark, *Sensing the past: Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in history*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- TRIGG, Stephanie, “Affect Theory”, en Susan BROOMHALL (ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction*, Londres, Routledge, 2017, pp.10-13.
- VANNINI, Phillip, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, Routledge, 2012.
- ZUMTHOR, Paul, *La medida del mundo. La representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1994.

# El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones

**Richard Newhauser**

*Arizona State University-Tempe*  
*Estados Unidos de Norteamérica*

**E**ste ensayo es una versión abreviada del capítulo “How Sensology Benefits the Study of Emotion” editado por Annette Kern-Staehler y Elizabeth Robertson, que será publicado en *Literature and the Senses* en 2023 por Oxford University Press. Agradezco a Oxford University Press la posibilidad de publicar esta versión, cuya traducción corresponde a Carlos Rafael Domínguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, República Argentina).

## **1. Sensología**

La sensología, o estudios sensoriales, plantea que la facultad de percibir a través de los sentidos tiene lugar dentro de un sensorium, es decir, dentro de un “modelo sensorial” de asociaciones conscientes e inconscientes que funciona en la sociedad para crear significado en la compleja red de percepciones sensoriales continuas e interconectadas de los individuos.<sup>1</sup> Los individuos sensoriales, en otras palabras, construyen el significado de la sensación en el contexto de lo

---

<sup>1</sup> Véase lo más reciente de David HOWES y Constance CLASSEN, *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*, Londres, Routledge, 2014. Sobre el sensorio, véase Richard NEWHAUSER, “Introduction: The Sensual Middle Ages,” en Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp.1-22, la referencia corresponde a la p.1.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

que Bruno Latour denominó “lo social”.<sup>2</sup> Y siguiendo el trabajo de los sociólogos Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gotschalk, estas “comunidades sensoriales” pueden definirse como grupos en los que las personas están vinculadas de forma cohesiva a través de normas de interpretación intelectual, afectiva, y emocional de la experiencia sensorial y suscriben la misma valoración (o devaluación) de esas experiencias sensoriales.<sup>3</sup>

Las comunidades sensoriales, por lo tanto, proporcionan los límites culturales de lo que el análisis literario entiende como público objetivo (los consumidores iniciales de las obras literarias), y de hecho las comunidades sensoriales están claramente inscritas y definidas de forma creativa dentro de la propia literatura. Las comunidades sensoriales pueden ser tan efímeras como un grupo reunido para una cena o tan duraderas como los grupos cuyos integrantes están determinados por los privilegios impuestos por las altas esferas y el sometimiento de las clases más bajas de la sociedad. Pueden estar confinadas por la demarcación geográfica del interior de un teatro o los límites de un pueblo, o pueden extenderse por las fronteras internacionales entre los lectores de un mismo libro.

Las comunidades sensoriales también pueden configurarse históricamente, alentando a las generaciones posteriores, a través de apelaciones afectivas y retórica literaria, a reconstruir los sentimientos y experiencias de los que les precedieron. A continuación, exploraré cómo la multisensorialidad, la interacción de muchos sentidos en los actos de percepción, apoyó y a veces se convirtió en parte del dispositivo retórico de la *enargeia* que se empleó en la apelación afectiva en la literatura medieval. La *enargeia* es la

---

<sup>2</sup> Bruno LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

<sup>3</sup> Phillip VANNINI, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, Routledge, 2012, pp.7-8.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

actualización vívida de escenas dramáticas para que parezcan estar inmediatamente presentes en la mente del lector de textos o del espectador de arte. El examen de este dispositivo por medio de la sensología ayudará a definir cómo la literatura representa y comunica la experiencia a través de los sentidos dentro de comunidades sensoriales específicas.

### ***2. Enargeia***

El uso de la fenomenología y la sensología para examinar los sentimientos vívidamente representados por la internalización de las descripciones literarias que los primeros retóricos denominaron *enargeia* proporciona un punto focal subjetivo que, a la vez, reclama la especificidad en las respuestas colectivas a la recepción de la literatura dentro de una comunidad sensorial y proporciona un canal entre la sensación y la percepción que ya no privilegia lo visual como el sentido solitario involucrado en las respuestas afectivas en la literatura. Uno de los cambios que ha provocado el giro sensorial es un replanteamiento de la hegemonía de lo visual en el análisis cultural. Sin embargo, en sus primeros usos retóricos, Aristóteles (384-322 a.C.) entendió la crudeza de la descripción que hace que los dichos sean populares y, por lo tanto, útiles en la persuasión como una forma de poner las cosas ante los ojos del público, “porque debemos ver lo que se ha hecho en lugar de lo que se va a hacer”.<sup>4</sup>

El término que Aristóteles utiliza para indicar una descripción claramente visible es *energeia*, pero a veces ello se ha confundido con *enargeia*. Sin embargo, en el sentido estricto, Aristóteles utiliza *energeia* para indicar la tarea del orador de producir descripciones simples, mientras que, en

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Art of Rhetoric*, 3.10, traducido por John Henry Freese, revisado por Gisela Striker, Cambridge, Harvard University Press, 2020, p. 399, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

los análisis retóricos por otros autores, *enargeia* señalaba la respuesta emotiva y sensorial a las descripciones afectivas desde la perspectiva del lector u oyente. Lo que Aristóteles exige al poeta es que tenga una fuerte imaginación para producir escenas de actividad que son esenciales para una escritura efectiva. El modelo aristotélico permitió destacar el papel de la imaginación (*phantasia*) de modo que la percepción de los sentidos en el ámbito de la realidad pudiera equivaler a la acción de la imaginación evocada por los textos.<sup>5</sup> Un ejemplo de la antigüedad tardía en el que la imaginación visual es activada mediante textos se encuentra en la serie de éfrasis de una galería imaginaria de pinturas en Nápoles escrita por Filóstrato el Viejo alrededor del año 200 d.C.<sup>6</sup> En muchas de estas pinturas inventadas se describen dioses y diosas, pero también formaciones geográficas (islas, rocas, etc.). Estas descripciones llaman la atención por los detalles en las pinturas que actúan como poesía, representando escenas que se dice que imitan a la naturaleza del modo en que actúa la imitación en la literatura. Como ha observado Heinrich Plett, “[d]ado que las pinturas no existen, la única forma posible de reconstruir su visualidad es exclusivamente a través de la *enargeia* de una *mimesis ficticia*”.<sup>7</sup>

El gran teórico de la *enargeia* retórica, Quintiliano (c.35-100 d.C.), amplió el uso del término para referirse a la capacidad de la poesía de activar internamente la sensación

---

<sup>5</sup> Gregor VOGT-SPIRA, “Senses, Imagination, and Literature: Some Epistemological Considerations”, en Stephen G. NICHOLS, Andreas KABLITZ y Alison CALHOUM (eds.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008, pp.51-72.

<sup>6</sup> Philostratus the Elder, *Imagines*, en *Elder Philostratus, Imagines; Younger Philostratus, Imagines; Callistratus, Descriptions*, traducido por Arthur Fairbanks, Cambridge, Harvard University Press, 1931.

<sup>7</sup> Heinrich F. PLETT, *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age: The Aesthetics of Evidence*, Leiden, Brill, 2012, p.40, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).



## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

de vivacidad de la audiencia. La buena oratoria requiere una combinación de los sentidos, argumentaba, usando la visión como sinécdoque de todos los sentidos, de modo que “las imágenes de las cosas ausentes se presenten a la mente de tal manera que nos parezca verlas realmente con nuestros ojos y tenerlas físicamente presentes”.<sup>8</sup>

Aunque aquí se centra en el sentido de la vista para evocarlo en el lector u oyente, la escena que él describe para ilustrar el poder del orador –una de asesinato violento– está llena de los gritos de auxilio de la víctima y de sus jadeos de muerte, por lo que lo auditivo también está incluido en la vivacidad con la que evoca la escena y pide su interiorización en el público (esta multisensorialidad también se reitera más adelante en 8.3.61-71, especialmente en la descripción del saqueo de una ciudad). Quintiliano es claro al trazar una línea directa entre la percepción sensorial y la experiencia emocional en el resultado subjetivo deseado de este tipo de discurso: “El resultado será la *enargeia*, lo que Cicerón llama *illustratio* y *evidentia*, una cualidad que nos hace no tanto estar hablando de algo sino exhibirlo. Las emociones se producirán como si estuviéramos presentes en el hecho mismo”.<sup>9</sup>

La multisensorialidad se entiende más explícitamente como parte de la *enargeia* en siglos posteriores. Pedro Damiani (c. 1007-1072/1073), en una carta escrita en la segunda mitad de 1058 en la que solicita ser relevado de sus deberes eclesiásticos, habla del respiro emocional y del placer que le daría volver a la vida solitaria. Expresa lo que esto significaría para él a través de la representación gráfica (*mentis enargia*) de sí mismo moviendo sus pies después de

---

<sup>8</sup> Quintilian, *The Orator's Education*, 6.2.29, editado y traducido por Donald A. Russell, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p.61, . frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>9</sup> Quintilian, *The Orator's Education*, 6.2.32, editado y traducido por Russell, op.cit., p.61, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

haber sido puestos en el cepo y levantando su cuello antes agobiado por las duras cadenas para poder cantar con entusiasmo las palabras del Salmo 115:16-17: “*Dirrupisti, Domine, vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis*” [Has roto mis cadenas, oh Señor, te ofreceré el sacrificio de la alabanza].<sup>10</sup> En una carta del período 1065-1071 a su sobrino en la que detalla las virtudes de la vida monástica, Damiani elogia la técnica de un monje que evitaba los pensamientos de lujuria imaginando (*imaginando*) que andaba por cementerios y contemplaba la carne putrefacta y agusanada que lo rodeaba. Como dice Damiani con aprobación,

Oh, cuántas veces ese hermano presiona contra sus genitales una cuchilla o un rastrillo de arado ardientes, como si fuera un hierro candente, de modo que, con el calor sofocante de su carne frita, por así decirlo, a través de una representación realista parecen subir vapores hasta su nariz.<sup>11</sup>

Las calificaciones (“como si”, “parecen”) que contiene este pasaje llegan justo a tiempo para rescatarlo de ser un momento de automutilación real y convencer al lector de que forma parte de una escena imaginada, por mucho que la retórica de Damiani la haya hecho parecer real, pero nuestras respuestas sensoriales y emocionales se han agitado de todos modos. La apelación al calor de la cuchilla, el sonido chisporroteante y el hedor nauseabundo de la carne quemada, dejan claro hasta qué punto se activan los sentidos del tacto, el oído y el olfato como parte del intento de evocar vívidamente el terror y el dolor como forma de controlar los pensamientos de lujuria sexual. Fenomenológicamente, la subjetividad de la perspectiva del narrador funciona a través

---

<sup>10</sup> Petrus Damiani, *Epistle 57*, en *Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 2: 41-90*, editado por Kurt Reindel, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1988, p.165, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>11</sup> Petrus Damiani, *Epistle 132*, en *Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 3: 91-150*, editado por Kurt Reindel..., p. 442.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

de la interpenetración extrema del objeto y el cuerpo para lograr la percepción deseada del resultado necesario de la autodisciplina. *Enargeia* se lleva a cabo aquí con plena intensidad multisensorial, los sentidos hápticos, auditivos y olfativos reclaman nuestra atención con una urgencia que desborda el gusto y la vista.

Las descripciones claras y detalladas (aunque rara vez tan inmediatamente tangibles) como las de Damiani llegaron a ser designadas como *demonstratio*, *evidentia*, *illustratio*, *imaginatio*, *representatio* o *sub oculos subiectio* por los escritores posteriores sobre poética y retórica. Quintiliano siguió siendo una influencia en gran medida indirecta en el análisis de las técnicas utilizadas en las composiciones para crear narraciones perceptibles para los sentidos y, de este modo, hacer palpables los afectos y las emociones.<sup>12</sup> *Demonstratio* es el término utilizado por Geoffrey de Vinsauf (finales del siglo XII-principios del XIII), siguiendo la *Rhetorica ad Herennium* falsamente atribuida a Cicerón a lo largo de la Edad Media, para lograr el efecto en el que “el tema se revela tan detalladamente que parece estar presente a los ojos”.<sup>13</sup> El término seguía siendo común a finales del siglo XIV, cuando el *Tria sunt* pasó a utilizarse como libro de texto de composición en Oxford. Su autor lo tomó prestado de Mateo de Vendôme (siglo XII), pero también se apropió del material utilizado anteriormente por Godofredo de Vinsauf del pseudo-Cicerón.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Vincent GILLESPIE, “The Songs of the Threshold: *Enargeia* and the Psalter,” en Francis LENEHAN y Tamara ATKIN (ed.), *The Psalms and Medieval English Literature: From the Conversion to the Reformation*, Cambridge, D. S. Brewer, 2017, pp.271-297, especialmente pp. 277-282.

<sup>13</sup> *Poetria nova of Geoffrey of Vinsauf*, traducido por Margaret F. Nims, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1956, Book 4, p.62; Pseudo-Cicero, *Ad C. Herennium libri IV*, 4.55.68, traducido por Harry Caplan, Cambridge, Harvard University Press, 1968, pp. 404-407, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>14</sup> *Tria sunt: An Art of Poetry and Prose*, 7.95, editado y traducido por Martin Camargo, Cambridge, Harvard University Press, 2019, pp. 282-285.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

Los escritores que se ocuparon de asuntos relacionados con los sentidos también abordaron la conexión entre la experiencia sensorial y la experiencia afectiva y emocional. La traducción de finales del siglo XIV de John Trevisa de la obra de Bartholomeus Anglicus –*De proprietatibus rerum* (a mediados del siglo XIII– vincula los tipos de sensaciones con los tipos de respuestas emocionales, y concluye que, dado que el sentido del tacto es especialmente terrenal y tosco (“*erpeliche y boistous*”), comprende especialmente bien las emociones duras, violentas y terrenales (“*passiouns*”).<sup>15</sup>

### **3. Multisensorialidad**

Como ya se ha visto, la multisensorialidad –o pansensorialidad, es decir, la participación de todos los sentidos en actos de percepción– es un elemento esencial del presente estudio. Por supuesto, es cierto que nuestra conciencia cotidiana depende de las continuas aportaciones de nuestros sentidos y está moldeada por ellas. Uno de los cinco sentidos externos puede, en ocasiones, estar más marcado en nuestra conciencia del mundo que nos rodea, ya que necesariamente prestamos más atención a un estímulo sensorial, o un sentido concreto puede considerarse dominante en la jerarquía de sentidos de una cultura (como la vista se ha clasificado generalmente en Occidente en las listas de los sentidos desde Aristóteles), o un sentido puede ser destacado por los estudiosos de ese sentido en particular, pero como ha observado Charles Spence, un experto en multisensorialidad:

Ninguna criatura que tenga más de un sentido los mantiene separados. [...] Sería catastrófico si un sentido tirara en una dirección mientras otro en la opuesta. Simplemente no hay

---

<sup>15</sup> Bartholomeus Anglicus, *On the Properties of Things. John Trevisa's Translation of Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum*, 3.21, editado por M. C. Seymour et al., 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 1975-1988, vol.1, p. 119.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

forma de resolver tal conflicto a menos que los sentidos se comuniquen. Nuestra percepción y comportamiento están controlados por muchos millones de neuronas multisensoriales que conectan los cinco sentidos principales: vista, oído, olfato, tacto, y gusto.<sup>16</sup>

E igualmente importante para la literatura, el realce de la descripción a través de la *enargeia* ayuda a crear una experiencia sensorial especialmente clara y detallada que involucra con frecuencia la multisensorialidad. Esta descripción explícita literaria puede considerarse equivalente al modo en que nuestra atención consciente proporciona un filtro para la percepción en medio de la comunicación constante de nuestros sentidos, agregando un enfoque urgente a algunos de los sentidos en la inmediatez afectiva mientras otros se desvanecen en el fondo.<sup>17</sup> La evocación y el control de la percepción multisensorial en la *enargeia* se asemeja a la forma en que la mimesis funciona en la literatura para crear en la mente un realismo en las escenas descritas al detalle.<sup>18</sup>

### **4. Fenomenología**

Al centrarse tanto en la experiencia individual como en los componentes sociales y culturales de la percepción, la sensología comparte gran parte de su orientación hacia el “ser/estar en el mundo” con la fenomenología. Los dos modos de análisis (u ontologías) no son perfectamente congruentes,

---

<sup>16</sup> Charles SPENCE, *Sensehacking. How to Use the Power of Your Senses for Happier, Healthier Living*, Londres, Viking, 2021, p. 13, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>17</sup> Véase David HOWES, “Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses”, *The Journal of American History* 95 (2008), pp. 442-451.

<sup>18</sup> Richard NEWHAUSER, “The Multisensoriality of Place and the Chaucerian Multisensual”, en Annette KERN-STÄHLER, Beatrix BUSEE y Wietse de BOER (eds.), *The Five Senses in Medieval and Early Modern England*, Leiden, Brill, 2016, pp. 199-218, en especial pp. 211-212.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

por supuesto, pero la sensología le debe mucho a la fenomenología.<sup>19</sup> En ambas, la subjetividad es la base, pero por sí sola no es suficiente para comprender la experiencia. Maurice Merleau-Ponty reconoce la conexión entre la subjetividad y el mundo más allá del individuo cuando escribe sobre el único acto humano que resuena con la amplitud de la verdad:

este acto es la percepción, en el sentido amplio del conocimiento de las existencias. Cuando empiezo a percibir [una] mesa, contraigo decididamente el espesor del tiempo transcurrido desde que la vi por primera vez, dejo atrás mi vida individual agarrando el objeto para todos, y reúno así, de un solo golpe, las experiencias corroborantes, aunque inconexas que se distribuyen a través de varios puntos del tiempo y varias temporalidades.<sup>20</sup>

Tanto para la sensología como para la fenomenología, toda percepción no es solo una percepción *de* algo, sino también *desde* una perspectiva particular, un punto de vista (narrativo o no), y las percepciones de este “yo” que percibe no se generan en un acto de solipsismo, sino que se construyen culturalmente en la interacción del sujeto con las normas de una comunidad sensorial particular en un período de tiempo concreto.<sup>21</sup> La literatura esclarece la subjetividad de la percepción, ya que también articula de forma creativa y afectiva un campo fenoménico, “la capa de la experiencia viva a través de la cual se nos dan por primera vez otras personas y cosas, el sistema ‘Yo-Otros-cosas’ (en francés: *Moi-Autruï-les choses*) en su estado naciente” que tiene su

---

<sup>19</sup> Para una crítica de la fenomenología a partir de la perspectiva de la antropología sensorial, véase HOWES y CLASSEN, *Ways of Sensing...*, pp.9-10.

<sup>20</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge, 2012, pp. 42-43.

<sup>21</sup> Véase Bruce R. SMITH, “Afterword: Phenomophobia, or Who’s Afraid of Merleau-Ponty?”, *Criticism* 54/3 (2012), pp. 479-83, la en particular p. 482.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

fundamento en la experiencia sensorial.<sup>22</sup> La sensología, por lo tanto, comparte con la fenomenología un fundamento en la subjetividad del cuerpo como lugar de la experiencia sensorial, y una visión de la incrustación del sujeto en una red de significados construidos de esa experiencia que se hace comprensible para el sujeto en la interacción de éste con el entorno cultural en el momento mismo de la percepción.

Hablar de la subjetividad de la sensología y de la fenomenología no debe interpretarse como que cualquiera de ellas se construye como una orientación atemporal hacia el mundo. Como ya se ha señalado, en un momento de la experiencia perceptiva pueden descubrirse varias temporalidades. Las normas de interpretación de la experiencia sensorial dentro de las comunidades sensoriales pueden cambiar con el tiempo, aunque nunca de forma unilateral a través de todos los objetos a la vez, y la literatura, como ha observado Ralf Hertel, proporciona “un lugar privilegiado para hacer visibles las normas sociales y para reflexionar sobre su impacto en la percepción sensorial”.<sup>23</sup> Por ejemplo, aunque sus valencias son múltiples y complejas, el oro sigue siendo una indicación tangible y relativamente estable del vacío espiritual y de una depravación terrenal en la literatura de la conciencia moral, desde el *Pardoner's Tale* de Geoffrey Chaucer de finales del siglo XIV hasta *Treasure of the Sierra Madre* de John Huston (1948). El arado, en cambio, sufre una amplia transformación desde su dominio campesino masculino en *Piers the Plowman's Crede* (finales del siglo XIV) hasta convertirse en un instrumento de pionerismo y nobleza femenina en *My Ántonia* (1918) de

---

<sup>22</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phenomenology...*, p.57, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>23</sup> Ralf HERTEL, “The Senses in Literature: From the Modernist Shock of Sensation to Postcolonial and Virtual Voices”, en David HOWES (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Modern Age*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp.173-194, la cita corresponde a la p.173, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

Willa Cather, donde sirve para abrir el Oeste americano al tiempo que abre la tierra. La historia, ha escrito Merleau-Ponty, “no es ni una novedad perpetua ni una repetición eterna, sino más bien el movimiento *único* que crea formas estables y las destruye”.<sup>24</sup>

Además, tanto la sensología como la fenomenología se resisten a cualquier imperativo de confiar solo en la normativa de la percepción sensorial. Las percepciones erróneas o simplemente diferentes, aunque puedan ser consideradas indeseables por algunos pensadores, son fundamentales para la fenomenología; como escribió Edmund Husserl, “[L]a vía de la cognición fáctica, así como la idealmente posible, conduce a través de los errores, incluso en el nivel cognitivo más bajo, el nivel de apoderarse intuitivamente la realidad”.<sup>25</sup> La sensología también abarca los problemas, las percepciones erróneas, y los errores de percepción,<sup>26</sup> así como las orientaciones sensoriales en las que los requisitos para una percepción verídica son cumplidas por el sujeto perceptor de formas que se definen culturalmente como “Otro”: otro en términos de raza, clase, género, religión, edad y capacidad. Las líneas de las comunidades sensoriales pueden trazarse en torno a las personas de un rango de edad o una religión en particular; también pueden incluir a las personas con determinadas discapacidades visuales o auditivas. Es esta diversidad de orientaciones a la que Sara Ahmed se refiere como los muchos momentos “queer” de la fenomenología, “momentos

---

<sup>24</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phenomenology...*, p. 90, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>25</sup> Edmund HUSSERL, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983, p. 364, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>26</sup> Véase Brian GLENNY y José Filipe SILVA (eds.), *The Senses and the History of Philosophy*, Londres, Routledge, 2019.



## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

que pueden ser fuente de vitalidad, así como de vértigo”.<sup>27</sup> La inclusión de subjetividades más allá de lo normativo se articula en la literatura, en el potencial de comprender la más amplia diversidad de perspectivas narrativas—o puntos de vistas—incluyendo, como veremos, el empobrecimiento y el dolor agudo del campesinado llano.

### **5. Emoción**

La expresión formal de la experiencia sensorial y la perspectiva narrativa en la literatura se abren a modos de investigación analítica que tienen sus fundamentos en el enfoque de la sensología y la fenomenología sobre el cuerpo. Esta investigación incluye las valiosas investigaciones del atractivo afectivo de la literatura, especialmente de los sentimientos vívidamente experimentados dentro de determinados públicos lectores mediante descripciones de escenas dramáticas a través de la *enargeia*. Por un lado, tenemos la “emoción” –como la presentación de expresión de los sentimientos, las pasiones, y las sensaciones–, y, por otro lado, el “afecto” –como descripción de una actividad más corporalmente orientada, consciente o inconsciente–. Tanto si emprendemos nuestro análisis de esas respuestas del público como si no, podemos estar de acuerdo con Stephanie Trigg en que tanto el afecto como la emoción han sido entendidos por sus teóricos como “un sentimiento colectivo o social”.<sup>28</sup> Además, como ha reconocido Patricia Clough, no podemos pensar en el afecto como algo que existe antes de lo social y en la emoción como algo que participa en lo social. Ambos existen en la interfaz de factores somáticos, sociales,

---

<sup>27</sup> Sara AHMED, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, Duke University Press, 2006, p. 4, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>28</sup> Stephanie TRIGG, “Affect Theory”, en Susan BROOMHALL (ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction*, Londres, Routledge, 2017, pp.10-13, la cita corresponde a p. 11, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

lingüísticos y objetales.<sup>29</sup> Y es que la emoción y el afecto también se cruzan con las preocupaciones de la sensología. Resolviendo la cuestión de la diferenciación entre emoción y afecto, Glenn Burger y Holly Crocker han escrito juiciosamente que existe una “interdependencia entre afecto, sentimiento y emoción”.<sup>30</sup>

Sin embargo, hasta ahora, la teoría del afecto y el estudio de las emociones han tenido muy poco en cuenta la sensología de forma sistemática y, del mismo modo, los estudiosos de los sentidos han prestado a veces muy poca atención al afecto y la emoción.<sup>31</sup> Como han señalado Rob Boddice y Mark Smith, tratar la experiencia sensorial y el afecto u emoción como categorías discretas recapitula el modo en que la psicología formalizó las “emociones básicas” e hizo que los cinco sentidos fueran canónicos en la investigación psicológica. Boddice y Smith no piden el final de las historias de los sentidos, el afecto o las emociones, sino que acertadamente llaman al diálogo entre estos campos, ya que pueden contribuir a la reconstrucción de la experiencia.<sup>32</sup> Nuestras experiencias sensoriales con objetos

---

<sup>29</sup> Patricia T. CLOUGH, “The Affective Turn. Political Economy, Biomedicine and Bodies”, *Theory, Culture & Society* 25/1 (2008), pp.1-22.

<sup>30</sup> Glenn D. BURGER y Holly A. CROCKER, “Introduction,” en Glenn D. BURGER y Holly A. CROCKER (ed.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp.1-24, la cita corresponde a p. 8, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>31</sup> La “etimología” como paralela a la “sensología,” aquí es utilizada para referirse al estudio de las emociones, pero además para expresar “[l]as actitudes o estándares que una sociedad o grupo definido dentro de ella, mantiene de cara a las emociones básicas y su apropiada expresión, los modos que las instituciones reflejan y alinean esas actitudes en el contacto humano” en la definición ofrecida por Peter N. STEARNS y Carol Z. STEARNS, “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *The American History Review* 90/4 (1985), pp.813-836, la cita corresponde a la p. 813, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.). Agradezco a Elizabeth Robertson por señalarme esta publicación.

<sup>32</sup> Rob BODDICE y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 1.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

del pasado o en espacios que han sobrevivido del pasado o con textos escritos en el pasado, etc., no reproducen de forma perfecta y exacta las experiencias de las personas que vivieron en esos espacios con esos objetos y esos escritos. Sin duda, uno puede encontrar muchos pedidos para que la reproducción sensorial haga exactamente eso: la Hagadá de Pésaj –celebración de la Pascua hebrea– exhorta a los participantes a no solo a recordar el Éxodo de Egipto, sino a revivirlo cada año. La respuesta que se pide a la lírica del inglés medio sobre la Pasión de Jesús es, en parte, una pena que hace brotar las lágrimas.<sup>33</sup> Nicholas Love insta a quienes quieran sentir verdaderamente el fruto de su libro a hacer presentes en sus almas las palabras y los hechos de Jesús como si los escucharan y vieran con sus oídos y sus ojos corporales.<sup>34</sup> Estos llamados a reproducir experiencias pasadas son importantes porque exhortan a crear una comunidad sensorial que se extienda no solo espacialmente, sino a través del tiempo, conectando a los vivos y a los muertos, mediante la programación de respuestas actuales a factores sensoriales históricos y particulares. Ello busca canalizar el tipo de respuesta que Merleau-Ponty relató al agarrar una mesa de forma históricamente preestablecida. En última instancia, por supuesto, los llamamientos en sí mismos no pueden garantizar que la sensación contemporánea evocada por un texto se iguale a la del pasado, pero se convierten en elementos útiles para comprender las respuestas sensoriales en un entorno histórico concreto. Se suman a la tarea reconstructiva de la sensología, que es un proceso analítico que busca identificar

---

<sup>33</sup> Rosemary WOOLF, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1968, p.21.

<sup>34</sup> Nicholas Love, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ. A Reading Text*, editado por Michael G. Sargent, Exeter, University of Exeter Press, 2004, pp.12-13; véase Pseudo-Bonaventure [Iohannes de Caulibus], *Meditaciones uitae Christi*, Prol., lines 103-07, editado por M. Stallings-Taney, CCCM 153, Turnhout, Brepols, 1997, p.10.

## ***El modo en que la sensorología beneficia el estudio de las emociones***

dentro de un sensorium cultural e históricamente delimitado, los factores que crearon el significado a través de la interacción de los canales sensoriales, afectivos y emocionales.

En la impresionante colección de ensayos editada por Burger y Crocker se puede observar el escaso papel que han desempeñado los sentidos incluso en algunos de los mejores trabajos sobre las emociones y los afectos en la Edad Media. El modo en que la percepción sensorial contribuye a la formación de los afectos y las emociones (*cómo la construcción cultural de la percepción sensorial incluye en sí misma una serie de experiencias emocionales dentro de las comunidades sensoriales*) no suele estar en primer plano en la colección. Sin embargo, aquí hay aperturas para la intersección de las emociones y la sensorialidad, en particular en la literatura, por ejemplo, en el enfoque de Brantley Bryant sobre la importancia de lo visual en *Reeve's Tale* de Chaucer, o la invocación del tacto de Glenn Burger cuando escribe sobre la “piel afectiva y producción de emociones negativas” de la Esposa de Bath.<sup>35</sup>

Los sentidos y las emociones se han vinculado más a fondo en las investigaciones realizadas en la Edad Media realizada por Niklaus Largier, por ejemplo, que ofrecen una visión fascinante de cómo la oración cristiana puede construir un espacio de experiencia sensorial y emocional de lo divino utilizando tanto los sentidos externos como los sentidos espirituales, creando “un espacio interior de ‘experiencia’, ‘exploración’ y ‘amplificación’ de lo emocional así como de la

---

<sup>35</sup> Glenn D. BURGER, “Becoming One Flesh, Inhabiting Two Genders: Ugly Feelings and Blocked Emotion in the *Wife of Bath's Prologue and Tale*”, en G. BURGER y H. CROCKER (ed.), *Medieval Affect...*, pp.90-117, especialmente pp. 92-93; Brantley L. BRYANT, “Accounting for Affect in the *Reeve's Tale*”, en G. BURGER y H. CROCKER (ed.), *Medieval Affect...*, pp. 118-38, especialmente pp. 125-26.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

vida sensorial del alma”.<sup>36</sup> Además, esta práctica de la oración no depende del único sentido espiritual de la vista, sino más bien de los sentidos espirituales multisensoriales del gusto (la dulzura de la percepción de lo divino) y del tacto (la plenitud del amor), ya que trabajan juntos para producir una excitación de las emociones, como la alegría del deseo recompensado o la melancolía de la desolación. Christina Lechtermann también ha demostrado cómo, en su aspecto decididamente no espiritualizado, se apela al sentido del tacto dentro de un marco de referencia restringido en la literatura de la epopeya cortesana, en la excitación del deseo y el erotismo, y como argumentaré el sentido del tacto también puede trabajar junto con la vista y otros sentidos para evocar sentimientos de piedad y conmiseración por aquellos que trabajan la tierra dentro de la comunidad sensorial campesina.<sup>37</sup>

En la Edad Media, especialmente en el análisis filosófico, los factores somáticos implicados en el afecto y la emoción incluían los provocados por estímulos externos que conducían a movimientos del alma intelectual. Estos estímulos externos, en lo que respecta a las actividades humanas de obtención de conocimiento, implican necesariamente la sensación fisiológica del sujeto; como dijo Tomás de Aquino (1225-1274), el dicho peripatético de que “no hay nada en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos” se refiere a la epistemología humana, no a cómo

---

<sup>36</sup> Niklaus LARGIER, “Inner Senses – Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism”, en C. Stephen JAEGER e Ingrid KASTEN (eds.), *Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlín, de Gruyter, 2003, pp.3-15, la cita corresponde a p. 5, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>37</sup> Para los lectores de la erótica del amor en la Antigüedad, véase Silvia MONTIGLIO, “The Senses in Literature: Falling in Love in an Ancient Greek Novel” en Jerry TONER (ed.), *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp.163-181.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

opera el intelecto divino.<sup>38</sup> Los sentidos, por lo tanto, destacan entre las primeras instancias que conducen a la experiencia del afecto y la emoción. A menudo se habla de los órganos de percepción sensorial utilizando la metáfora de las compuertas de agua que desembocan en una ciudad, es decir, como compuertas pasivas de una válvula que se abren o cierran para regular el flujo de información sensorial, pero en realidad se consideraba que en la Edad Media tenían más capacidad de acción de lo que estas metáforas podrían sugerir, y que tenían más capacidad de acción que los receptores más o menos pasivos que podríamos considerar que son los sentidos hoy en día. Basta con considerar la vigencia, hasta bien entrada la Edad Media, de la teoría de la extramisión de la visión, incluso después de que ésta fuera descartada por la óptica perspectivista. Según esta teoría, la visión se realizaba a través de los rayos ópticos emitidos por los ojos que tocaban los objetos y devolvían sus *características* al sujeto que los veía. El posterior maestro de la Sorbona del siglo XIII, Pedro de Limoges, enfatiza la capacidad del sentido de la vista al señalar que “no solo se requiere la intromisión de la forma del objeto visible para la visión, sino también la extramisión y cooperación de la propia *especie* y poder”.<sup>39</sup> De hecho, como sugieren las palabras de Pedro y como investigaciones psicológica más contemporánea señalan, los niños y los adultos no abandonan necesariamente la creencia en la extramisión incluso después de haber aprendido cómo se produce la vista, ya que “las nuevas teorías, como las creencias correctas de

---

<sup>38</sup> Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, quaest. 2, art. 3, arg. 19 and ad 19; véase Paul F. CRANFIELD, “On the Origin of the Phrase NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 25 (1970), pp.77-80.

<sup>39</sup> Peter of Limoges, *The Moral Treatise on the Eye*, chapter 4, traducido por Richard Newhauser, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2012, p.14.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

intromisión, no suplantando necesariamente las creencias o intuiciones erróneas”.<sup>40</sup>

### **6. *Piers the Plowman's Crede (Credo del labrador)***

La interconexión entre los afectos, las emociones y los sentidos se puede sentir de manera apremiante en *Piers the Plowman's Crede*, de finales del siglo XIV, una obra que articula la carga política de crear y apelar a las formaciones sensoriales en la literatura: Lo hace de una manera que ya ha sido apreciada por el “atractivo sensual de sus tácticas poéticas”.<sup>41</sup> Este texto polémico en verso aliterado fue compuesto probablemente entre 1394 y 1401.<sup>42</sup> Articula muchos temas lolardos en su dura crítica de las órdenes fraternales en Inglaterra que son demasiado egoístas para explicar el Credo de los Apóstoles al narrador. Uno a uno, el narrador se encuentra con un franciscano, un dominico, un austino (fraile agustino) y un carmelita, esperando aprender de cada uno de ellos la sencilla verdad del Credo. Sin embargo, lo único que hacen los frailes es buscar dinero y bienes materiales de él, a la vez que denuncian a sus órdenes rivales, una estrategia común que los *wycliffitas* usaban para desacreditar a sus oponentes como calumniadores.<sup>43</sup> *Piers the*

---

<sup>40</sup> Gerald A. WINER y Jane E. COTTRELL, “Does Anything Leave the Eye When We See? Extramission Beliefs of Children and Adults”, *Current Directions in Psychological Science* 5/5 (1996), pp.137-142, la cita corresponde a la p.142. Gracias a Annette Kern-Stähler por señalarme esta publicación.

<sup>41</sup> Bruce HOLSINGER, “Lollard Ekphrasis: Situated Aesthetics and Literary History”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 35/1 (2005), pp.67-90, la cita corresponde a la p. 74, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>42</sup> Sobre la fecha, véase la introducción de Helen Barr en *The Piers Plowman Tradition: A Critical Edition of Pierce the Ploughman's Crede, Richard the Redeless, Mum and the Sothsegger, and The Crowned King*, editado por Helen Barr, Londres, J. M. Dent, 1993, pp. 9-10.

<sup>43</sup> Edwin CRAUN, “Discarding Traditional Pastoral Ethics: Wycliffism and Slander”, en Mishtooni BOSE y J. Patrick HORNBECK II, *Wycliffite Controversies*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 227-242, las referencias a estas situaciones en particular puede verse en las pp. 232-234.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

*Plowman's Crede*, por lo tanto, satiriza algunas de las instituciones importantes de la Iglesia del siglo XIV en Inglaterra, al igual que *Piers Plowman* de William Langland, y ataca al clero, al igual que Langland, por su corrupción, sus pretensiones hipócritas de seguir el camino de la pobreza mientras en realidad adquieren avariciosamente una riqueza ostentosa, y por ignorar los fundamentos esenciales de la fe. El *Crede* ocupa su lugar en una serie de textos de finales del siglo XIV que condenaban a quienes estaban en posición de exponer la teología al adoptar modos de análisis filosóficos y divorciarse entonces de una fe anclada en la Biblia –como auténtica fuente de revelación– y la simplicidad del culto. Sin embargo, a diferencia de la sutileza de Langland, la respuesta del autor del *Crede* a la deshonestidad eclesiástica es insistir en abandonar la complejidad de las posibles formas de llevar a cabo los artículos de la fe en el mundo material, y hacerlo legítimamente.<sup>44</sup> La posición del *Crede* “es esencialmente antiintelectual y antiacadémica”.<sup>45</sup>

El autor del *Crede* caracteriza, a menudo, las órdenes fraternales como pecadoras debido al modo en que utilizan y desvían sus sentidos, y lo hace de un modo que enfatiza el atractivo multisensorial del texto. Aquí, la subjetividad fenomenológica se convierte en el punto de partida de un análisis que expone la necesidad de reajuste ético de la Iglesia. El franciscano, a quien el narrador conoce primero, calumnia a los carmelitas no solo acusándolos de lujuria (“*Thei lyven*” [viven] más en la lujuria; visitan a las “*quenens*”,

---

<sup>44</sup> Kate CRASSONS, *The Claims of Poverty. Literature, Culture, and Ideology in Late Medieval England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010, pp. 89-137.

<sup>45</sup> John SCATTERGOOD, “*Pierce the Ploughman's Crede: Lollardy and Texts*”, en Margaret ASTON y Colin RICHMOND (eds.), *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages*, Stroud, Sutton Publishing, 1997, pp.77-94, la cita corresponde a la p. 90, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).



***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

viejas brujas o rameras),<sup>46</sup> sino que a menudo también los acusa de excesiva devoción al sentido del gusto. Son glotones de comida:

Pero cualquiera que sea glotón entre los hombres [es decir, los carmelitas] que pueda apoderarse de algo bueno, lo guardará para sí mismo y lo encerrará bajo llave, y aunque sus compañeros no tengan nada bueno, por lo que a él respecta, pueden morir de hambre.<sup>47</sup>

También beben en exceso en las ferias (línea 73), hasta el punto de que el franciscano se hace eco de Filipenses 3:19 en su reproche a los carmelitas añadiendo: “[a]nd glotony is her god, with gloppyng of drynk” [y la gula es su dios, con el engullimiento de la bebida].<sup>48</sup> En una sección posterior del poema, el fraile agustino acusa a los franciscanos de ser excesivamente fastidiosos en su sentido del tacto al llevar ropas finas adornadas con pieles ocultas hipócritamente bajo sus capas mendicantes:

Y, sin embargo, bajo ese manto lleva una túnica adornada con pieles de comadreja o turón, o con fina piel de castor, y la túnica está cortada a la altura de la rodilla e ingeniosamente abotonada para que nadie en la vida religiosa pueda detectar el ardid.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Piers the Plowman's Crede*, líneas 171-77, en *Six Ecclesiastical Satires*, editado por James Dean, Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1991, líneas 59 y 84, respectivamente; disponible en: TEAMS Middle English Texts Series <http://d.lib.rochester.edu/teams/text/dean-six-ecclesiastical-satires-piers-the-plowmans-crede>. Por su accesibilidad, he tomado todas las citas de esta edición, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>47</sup> *Piers the Plowman's Crede*, líneas 67-69.

<sup>48</sup> *Piers the Plowman's Crede*, línea 92.

<sup>49</sup> *Piers the Plowman's Crede*, línea 294-97.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

En la siguiente sección, el carmelita censura a los dominicos por haber manipulado deshonestamente el sentido auditivo, fingiendo ser eruditos cuando no entienden lo que dicen:

Tomemos [por ejemplo] un sinvergüenza entre ellos que es incapaz de leer bien su Regla y su Responsorio excepto de memoria; formula las leyes como si fuera un clérigo entendido, no con humildad sino con altanería, y miente sus falsedades.<sup>50</sup>

Lo que conecta estas indulgencias y engaños multisensoriales para el narrador es que todos ellos equivalen a signos de orgullo, el pecado opuesto a la autorrepresentación de los lolardos como humildes y sencillos. De este modo, *Piers the Plowman's Crede* vincula la ética de la comunidad sensorial de los lectores u oyentes del poema con su respuesta emocional a los engaños sensoriales. Importantes representantes de la Iglesia institucional engendran el desprecio, el ridículo y el rechazo precisamente porque se puede demostrar que manejan mal la sensación, abriendo las compuertas de los sentidos para invitar a una inundación de placer sensorial o para proyectar una pretensión de control sensorial.

Entre las acusaciones sensoriales que el poema dirige a las órdenes fraternas, en una muestra más de orgullo, destaca la facilidad con la que han manipulado el sentido de la vista en formas que la simplicidad lolarda considera engañosas y falsas. La iglesia del convento de los dominicos es una maravilla del logro arquitectónico, su hermosa ornamentación es especialmente notable para el narrador, como lo enfatiza en un pasaje de realismo descriptivo:

Luego procedí a familiarizarme con la iglesia y contemplé un edificio maravillosamente bien construido, con arcos por

---

<sup>50</sup> *Piers the Plowman's Crede*, líneas 376-79.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

todas partes y bellamente tallado, con zócalos en las esquinas, con adornos dorados en relieve en las paredes; amplias ventanas, estrechamente escritas, brillan con escudos de armas, que se muestran ampliamente, entremezclados con las insignias de los comerciantes.<sup>51</sup>

Pero lo que destaca el narrador, y el lector, es la muestra visual en las ventanas no de la devoción, sino de las conexiones con los poderosos de la sociedad, la aristocracia y los comerciantes. Las ventanas de la iglesia demuestran las redes seculares de los dominicos, no su enseñanza espiritual. De hecho, la ornamentación de las iglesias de los frailes se entiende explícitamente como un elemento disuasorio de la espiritualidad, como deja claro el poema más adelante:

Porque, aunque un hombre quiera oír misa en el templo de su monasterio, su vista se fijará en diversos objetos que, los banderines y las decoraciones de los escudos, obstaculizarán su devoción y oscurecerán su corazón.<sup>52</sup>

El peligro para la piedad de la comunidad es manifiesto. Al igual que con los demás sentidos, la visión es cargada: no todo lo que se pone ante los ojos, literal y retóricamente, conduce a la salud del alma.

Pero en este poema, una escena concreta se orienta en esa dirección, precisamente porque funciona para activar implícitamente en el público una sensación de vividez y realismo que depende de los sentidos de la vista y el tacto, y que autentifica la figura clave de la escena. Tras la decepción de conocer a las cuatro órdenes de frailes, y agobiado por la pena, el narrador se encuentra con un humilde labrador:

---

<sup>51</sup> *Piers the Plowman's Crede*, líneas 171-77.

<sup>52</sup> *Piers the Plowman's Crede*, líneas 560-63.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

Mientras caminaba por el sendero, llorando de pena, vi de cerca a un hombre sencillo que se aferraba al arado. Su túnica estaba hecha de trapos llamados "tela a cuadros", su capucha estaba llena de agujeros y el cabello metido adentro, con sus abultados zapatos rellenos de trapos. Sus dedos de los pies sobresalían al pisar la tierra, sus medias le colgaban sobre los tobillos a ambos lados, todo ensuciado por la suciedad al seguir el arado. Dos mitones, haciendo juego [con los zapatos], hechos de trapos; sus dedos estaban dañados y totalmente cubiertos de suciedad. Esta persona estaba manchada de suciedad casi hasta los tobillos, con cuatro bueyes delante de él que se habían debilitado. La gente podía contar cada costilla, de tan lamentables que estaban. Su esposa caminaba con él con un largo acicate, vistiendo una túnica, bastante acortada, envuelta en una sábana para protegerse de la intemperie, descalza sobre el hielo, de modo que la sangre fluía tras ella.<sup>53</sup>

En el patetismo y la vívida descripción de esta escena, algunos de los detalles miméticos que destacan son las palmas de las manos sucias del labrador y las plantas ensangrentadas de los pies de su esposa, las partes del cuerpo consideradas como aquellas en las que se concentraba más el sentido del tacto.<sup>54</sup>

Además, el labrador es retratado con ropas harapientas, en un gesto de agotamiento, aguantando a duras penas su arado. La respuesta afectiva requerida por el tipo de realismo que se presenta aquí traduce la pena y el dolor del narrador en la piedad y las lágrimas del lector. Lo que hace que la *enargeia* de la escena sea tan efectiva es que también parece trastocar la comprensión cultural del tacto dentro de la comunidad sensorial del campesinado en la Inglaterra de finales del siglo

---

<sup>53</sup> *Piers the Plowman's Crede*, líneas 420-36.

<sup>54</sup> Bartholomeus Anglicus, *Liber de proprietatibus rerum*, 3.21 (Strassburg, 1485): "Hic autem sensus licet sit in omnibus partibus principaliter tamen viget in volis manuum et in plantis".

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

XIV, imaginada en la mano del labrador que agarra el arado.<sup>55</sup> Esa experiencia sensorial se había convertido en la expresión de la capacidad triunfante del campesinado rural masculino, como se demuestra, por ejemplo, en el poema de William Langland cuando Piers the Plowman se niega a permitir que un aristócrata labre medio acre. La decisión de Piers en el poema de Langland de encomendarse a sí mismo la tarea de trabajar con el arado está en consonancia con la visión sexista del trabajo campesino masculino. Pero entonces un caballero le sugiere que se encargue de la tarea de arar: “¡Por Cristo!”, dijo entonces un caballero, “él [es decir, Piers] nos está instruyendo de la mejor manera, pero en lo que respecta al aparejo del arado, a decir verdad, nunca se me dio instrucción. Pero enséñame”, dijo el caballero, “¡y por Cristo que intentaré hacerlo !”.<sup>56</sup> Haciéndose eco de la estructura retórica del caballero, Piers rechaza cortésmente esta oferta reservando el arado y los resultados de su interacción con el labrador para el campesinado, es decir, para proporcionar alimentos a toda la sociedad. No es solo la rectitud personal de Piers lo que justifica que rechace la propuesta del caballero,<sup>57</sup> sino también la comprensión del labrador de su posición como representante de la comunidad sensorial del campesinado (y la visión idealizada del poeta, en este punto del poema, de que la sociedad funciona “correctamente” cuando cada esfera cumple su función). Como él mismo explica, con referencia específica al contexto somático de su

---

<sup>55</sup> Richard NEWHAUSER, “‘Putten to Ploughe’: Touching the Peasant Sensory Community”, en Fiona GRIFFITHS y Kathryn STARKEY (eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín, de Gruyter, 2018, pp. 225-248, láminas XVII-XX.

<sup>56</sup> William Langland, *Piers Plowman*, B.6.21-23, in *The Vision of Piers Plowman: A Critical Edition of the B-Text Based on Trinity College Cambridge MS B.15.17*, editado por A. V. C. Schmidt, Londres, Dent, 1997, 2ª ed., p. 96, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>57</sup> Alan J. FLETCHER, “The Social Trinity of Piers Plowman”, *The Review of English Studies* 44/175 (1993), pp.343-361, la cita corresponde a la p.349.

***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

trabajo: “¡Por Seint Poull!”, quod Perkyn, “ye profre yow so faire / That I shal swynke and swete and sowe for us bothe” [“Por San Pablo,” dijo Piers, “te ofreces tan amablemente, pero trabajaré, sudaré y sembraré por los dos”].<sup>58</sup>

En *Piers the Plowman's Crede*, en cambio, las lágrimas del narrador, el patetismo de la escena, y el sufrimiento con el que se aferra al arado y su esposa arrastra sus pies sangrantes por el hielo funcionan como polos opuestos de lo que la interfaz de factores afectivos presenta en otras partes de la literatura inglesa como el éxito del labrador. La miseria física de estos campesinos y sus miembros cubiertos de suciedad se reinterpretan a través de la transgresora autoridad espiritual con la que el labrador viene a hablar con el narrador. Solo este labrador puede finalmente explicarle el Credo de los Apóstoles y, como le dice al narrador, “teach the [thee] the trewthe, and tellen the [thee] the sothe” in plain and simple language. [“enseñarte el camino y decirte el rumbo” en un lenguaje claro y sencillo].<sup>59</sup> En *Piers the Plowman's Crede*, el sentido del tacto, tal y como se ha construido culturalmente para expresar la masculinidad dentro de la comunidad sensorial campesina, se ha convertido en una parte integral de la representación de la intensidad del dolor profundo, del cansancio físico y también del triunfo espiritual. El tacto funciona aquí como una parte sensorial del realismo autenticador que asciende desde la base de la sociedad junto con la voz del simple labrador para corregir las demostraciones elitistas del poder mundano que ejerce el sentido de la vista en las iglesias de los frailes. La fenomenología y la sensología de la escena comienzan con la visión del cuerpo sufriente y se extienden para implicar tanto a los lectores de la escena como al objeto icónico que define

---

<sup>58</sup> Langland, *Piers Plowman*, B.6.24-25, editado por Schmidt, p. 96, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

<sup>59</sup> *Piers the Plowman's Crede*, línea 794, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

la existencia del labrador. La idea de Merleau-Ponty del campo fenoménico, el sistema “Yo-Otros-cosas”, se instala en los sentidos de la vista y el tacto que se presentan en esta escena.

Esto no quiere decir que los lectores u oyentes del poema, las comunidades (o “redes”) lolardas que se reunían “en pequeños grupos, a menudo con el propósito de leer en voz alta traducciones vernáculas de las escrituras o los textos devocionales”, tuvieran que formar parte del campesinado pobre y rural.<sup>60</sup> Pero eran grupos que rechazaban el engaño sensorial y las demostraciones visuales de poder en la Iglesia institucional y, por otro lado, entendían la imagen del labrador sufriente y el toque de la mano del labrador en su arado como ejemplo de un modelo de responsabilidad comunitaria.<sup>61</sup> Además, podían conectar fácilmente ese entendimiento con el rechazo lolardo a la corrupción eclesiástica. Participaron en la miseria y la sabiduría del labrador, formando una comunidad sensorial creada a través de la presentación de la vista y el tacto en la *enargeia* de su entrada inicial en el poema.

Al hacer posible esta activación sensorial, el *Crede* también realiza una labor política. Las asociaciones entre las percepciones sensoriales de los individuos que conforman un sensorium no se distribuyen uniformemente en una sociedad; experimentan lo que Jacques Rancière ha llamado una “distribución de lo sensible”.<sup>62</sup> Este “régimen de

---

<sup>60</sup> Patrick HORNBECK II, “The People”, en J. Patrick HORNBECK II, Mishtooni BOSE y Fiona SOMERSET (eds.), *A Companion to Lollardy*, Leiden, Brill, 2016, pp.24-58, la cita corresponde a la p.52. Sobre la importancia de la familia en la sociedad loiararda, véase see Anne HUDSON, *The Premature Reformation*, Oxford, Clarendon, 1988, pp. 134-137.

<sup>61</sup> Mark BAILEY, “The Ploughman”, en Stephen H. RIGBY (ed.), con la asistencia de Alastair J. Minnis, *Historians on Chaucer. The ‘General Prologue’ to the Canterbury Tales*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp.352-367, especialmente pp. 365-367.

<sup>62</sup> Jacques RANCIÈRE, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Londres, Continuum, 2004.

## ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

percepción” es propiamente político en la medida en que refleja el desarrollo y el ejercicio del estatus, la autoridad y el poder que los acompaña dentro de un orden social. Lo político en la sensación es entendido por Davide Panagia como “el hacer sensible lo que antes era insensible”, y por Rancière como un proceso que “hace visible lo que había sido excluido del campo perceptivo y [...] hace audible lo que antes era inaudible”.<sup>63</sup> Al dar voz a aquellos que representan a los pobres y sin poder, al satirizar a los que tienen autoridad en la Iglesia y al exponer su incapacidad para hablar de la simple verdad que busca el narrador, el programa sensorial del *Crede* permite que lo antes inaudible se escuche como el sonido de verdadera autoridad. A fines del siglo XIV, esa voz no produjo el efecto que el autor del *Crede* deseaba, como lo atestigua la represión, a menudo violenta, de los lolardos que se estaba llevando a cabo en aquella época, pero un siglo más tarde lo que a veces se escuchaba como su eco sí lo hizo.

La multisensorialidad, como han escrito los neuropsicólogos Beatrice de Gelder, Jean Vroomen y Gilles Pourtois, es importante para la relación del yo con el mundo, ya que “la integración multisensorial contribuye a un sentido del yo y a una presencia intensificada del perceptor en su mundo”.<sup>64</sup> Al presentar ese mundo miméticamente de forma que comprometa a algunos, o muchos, de los sentidos, los momentos de *enargeia* pueden lograr esa misma intensificación. Ciertamente, demuestran que el “realismo serio” que Erich Auerbach entendió como un poder sensorial

---

<sup>63</sup> Davide PANAGIA, *The Political Life of Sensation*, Durham, Duke University Press, 2009, p. 153; Jacques RANCIÈRE, *The Philosopher and his Poor*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 55.

<sup>64</sup> Beatrice de GELDER, Jean VROOMEN y Gilles POURTOIS, “Multisensory Perception of Emotion, Its Time Course, and Its Neural Basis”, en Gemma A. CALVERT, Charles SPRENCE y Barry E. STEIN (eds.), *The Handbook of Multisensory Processes*, Cambridge, MIT Press, 2004, pp. 581-596, la cita corresponde a la p. 581, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).



### ***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

en la literatura medieval, capaz de representar los fenómenos más cotidianos de la realidad, podía extenderse mucho más allá de la mimesis cotidiana en la que se centró.<sup>65</sup> Como comprendieron los retóricos que teorizaron la *enargeia*, representar las escenas dramáticas en la literatura de modo que parezcan estar inmediatamente presentes en la mente de los lectores como si estuvieran en la escena, y de un modo que otros textos no pueden hacer, sino que también involucren toda la gama de asociaciones entre el yo del lector y los fenómenos que impregnan ese mundo. Como ha demostrado el enfoque en la activación sensorial, el sistema de “Yo-Otros-cosas” de la fenomenología se hace vibrante en los momentos de *enargeia* literaria.

---

<sup>65</sup> Erich AUERBACH, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1953, p. 555; Richard NEWHAUSER, “The Multisensoriality of Place”..., p. 212.

***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

***Bibliografía***

**Fuentes**

- Aristóteles, *Art of Rhetoric*, 3.10, traducido por John Henry Freese, revisado por Gisela Striker, Cambridge, Harvard University Press, 2020.
- Bartholomeus Anglicus, *Liber de proprietatibus rerum*, 3.21 (Strassburg, 1485): “*Hic autem sensus licet sit in omnibus partibus principaliter tamen viget in volis manuum et in plantis*”.
- Bartholomeus Anglicus, *On the Properties of Things. John Trevisa’s Translation of Bartholomaeus Anglicus, De proprietatibus rerum*, 3.21, editado por M. C. Seymour et al., 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 1975-1988, vol.1.
- Nicholas Love, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ. A Reading Text*, editado por Michael G. Sargent, Exeter, University of Exeter Press, 2004.
- Petrus Damiani, *Epistle 132*, en *Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 3: 91-150*, editado por Kurt Reindel, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1988.
- Petrus Damiani, *Epistle 57*, en *Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 2: 41-90*, editado por Kurt Reindel, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1988.
- Philostratus the Elder, *Imagines*, en *Elder Philostratus, Imagines; Younger Philostratus, Imagines; Callistratus, Descriptions*, traducido por Arthur Fairbanks, Cambridge, Harvard University Press, 1931.
- Piers the Plowman’s Crede*, lines 171-77, en *Six Ecclesiastical Satires*, editado por James Dean, Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1991, líneas 59 y 84, respectivamente; disponible en: TEAMS Middle English Texts Series

***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

<http://d.lib.rochester.edu/teams/text/dean-six-ecclesiastical-satires-piers-the-plowmans-crede>.

*Poetria nova of Geoffrey of Vinsauf*, traducido por Margaret F. Nims, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1956, vol. 4.

Pseudo-Bonaventure [Iohannes de Caulibus], *Meditaciones uitae Christi*, Prol., lines 103-07, editado por M. Stallings-Taney, CCCM 153, Turnhout, Brepols, 1997.

Pseudo-Cicero, *Ad C. Herennium libri IV*, 4.55.68, traducido por Harry Caplan, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

Quintilian, *The Orator's Education*, 6.2.29, editado y traducido por Donald A. Russell, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

*The Piers Plowman Tradition: A Critical Edition of Pierce the Ploughman's Crede, Richard the Redeless, Mum and the Sothsegger, and The Crowned King*, editado por Helen Barr, Londres, J. M. Dent, 1993.

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, quaest. 2, art. 3, arg. 19 and ad 19; Peter of Limoges, *The Moral Treatise on the Eye*, chapter 4, traducido por Richard Newhauser, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2012.

*Tria sunt: An Art of Poetry and Prose*, 7.95, editado y traducido por Martin Camargo, Cambridge, Harvard University Press, 2019.

William Langland, *Piers Plowman*, B.6.21-23, in *The Vision of Piers Plowman: A Critical Edition of the B-Text Based on Trinity College Cambridge MS B.15.17*, editado por A. V. C. Schmidt, Londres, Dent, 1997, 2ª ed.

**Lecturas**

AHMED, Sara, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, Duke University Press, 2006.

***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

- AUERBACH, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1953.
- BAILEY, Mark, “The Ploughman”, en Stephen H. RIGBY (ed.), con la asistencia de Alastair J. Minnis, *Historians on Chaucer. The ‘General Prologue’ to the Canterbury Tales*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 352-367.
- BODDICE, Rob y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- BRYANT, Brantley L., “Accounting for Affect in the Reeve’s Tale”, en Glenn D. BURGER y Holly A. CROCKER (ed.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 118-138.
- BURGER, Glenn D. y Holly A. CROCKER, “Introduction,” en Glenn D. BURGER y Holly A. CROCKER (ed.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 1-24.
- BURGER, Glenn D., “Becoming One Flesh, Inhabiting Two Genders: Ugly Feelings and Blocked Emotion in the *Wife of Bath’s Prologue and Tale*”, en Glenn D. BURGER y Holly A. CROCKER (ed.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 90-117.
- CLOUGH, Patricia T., “The Affective Turn. Political Economy, Biomedicine and Bodies”, *Theory, Culture & Society* 25/1 (2008), pp.1-22.
- CRANFIELD, Paul F., “On the Origin of the Phrase NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 25 (1970), pp. 77-80.
- CRASSONS, Kate, *The Claims of Poverty. Literature, Culture, and Ideology in Late Medieval England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.

***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

- CRAUN, Edwin, "Discarding Traditional Pastoral Ethics: Wycliffism and Slander", en Mishtooni BOSE y J. Patrick HORNBECK II, *Wycliffite Controversies*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 227-242.
- de GELDER, Beatrice, Jean VROOMEN y Gilles POURTOIS, "Multisensory Perception of Emotion, Its Time Course, and Its Neural Basis", en Gemma A. CALVERT, Charles SPRENCE y Barry E. STEIN (eds.), *The Handbook of Multisensory Processes*, Cambridge, MIT Press, 2004, pp. 581-596.
- FLETCHER, Alan J., "The Social Trinity of Piers Plowman", *The Review of English Studies* 44/175 (1993), pp. 343-361.
- GILLESPIE, Vincent, "The Songs of the Threshold: *Enargeia* and the Psalter," en Francis LENEGHAN y Tamara ATKIN (ed.), *The Psalms and Medieval English Literature: From the Conversion to the Reformation*, Cambridge, D. S. Brewer, 2017, pp. 271-297.
- GLENNY, Brian y José Filipe SILVA (eds.), *The Senses and the History of Philosophy*, Londres, Routledge, 2019.
- HERTEL, Ralf, "The Senses in Literature: From the Modernist Shock of Sensation to Postcolonial and Virtual Voices", en David HOWES (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Modern Age*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. 173-194.
- HOLSINGER, Buce, "Lollard Ekphrasis: Situated Aesthetics and Literary History", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 35/1 (2005), pp. 67-90.
- HORNBECK II, Patrick, "The People", en J. Patrick HORNBECK II, Mishtooni BOSE y Fiona SOMERSET (eds.), *A Companion to Lollardy*, Leiden, Brill, 2016, pp. 24-58.
- HOWES, David y Constance CLASSEN, *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*, Londres, Routledge, 2014.
- HOWES, David, "Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the

***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

- Senses”, *The Journal of American History* 95 (2008), pp. 442-451.
- HUDSON, Anne, *The Premature Reformation*, Oxford, Clarendon, 1988.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983.
- LARGIER, Niklaus, “Inner Senses – Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism”, en C. Stephen JAEGER e Ingrid KASTEN (eds.), *Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlín, de Gruyter, 2003, pp. 3-15.
- LATOUR, Bruno, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge, 2012.
- MONTIGLIO, Silvia, “The Senses in Literature: Falling in Love in an Ancient Greek Novel” en Jerry TONER (ed.), *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. 163-181.
- NEUHAUSER, Richard, “‘Putten to Ploughe’: Touching the Peasant Sensory Community”, en Fiona GRIFFITHS y Kathryn STARKEY (eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín, de Gruyter, 2018, pp. 225-248.
- NEUHAUSER, Richard, “Introduction: The Sensual Middle Ages,” en Richard NEUHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. 1-22.
- NEUHAUSER, Richard, “The Multisensoriality of Place and the Chaucerian Multisensual”, en Annette KERN-STÄHLER, Beatrix BUSEE y Wietse de BOER (eds.), *The*

***El modo en que la sensorial beneficia el estudio de las emociones***

- Five Senses in Medieval and Early Modern England*, Leiden, Brill, 2016, pp. 199-218.
- PANAGIA, Davide, *The Political Life of Sensation*, Durham, Duke University Press, 2009.
- PLETT, Heinrich F., *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age: The Aesthetics of Evidence*, Leiden, Brill, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques, *The Philosopher and his Poor*, Durham, Duke University Press, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Londres, Continuum, 2004.
- SCATTERGOOD, John, “Pierce the Ploughman’s Crede: Lollardy and Texts”, en Margaret ASTON y Colin RICHMOND (eds.), *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages*, Stroud: Sutton Publishing, 1997, pp. 77-94.
- SMITH, Bruce R., “Afterword: Phenomophobia, or Who’s Afraid of Merleau-Ponty?”, *Criticism* 54/3 (2012), pp. 479-483.
- SPENCE, Charles, *Sensehacking. How to Use the Power of Your Senses for Happier, Healthier Living*, Londres, Viking, 2021.
- STEARNS, Peter N. y Carol Z. STEARNS, “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *The American History Review* 90/4 (1985), pp. 813-836.
- TRIGG, Stephanie, “Affect Theory”, en Susan BROOMHALL (ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction*, Londres, Routledge, 2017, pp. 10-13.
- VANNINI, Phillip, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, Routledge, 2012.
- VOGT-SPIRA, Gregor, “Senses, Imagination, and Literature: Some Epistemological Considerations”, en Stephen G. NICHOLS, Andreas KABLITZ y Alison CALHOUM (eds.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations,*

***El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones***

*Frames*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008, pp. 51-72.

WINER, Gerald A. y Jane E. COTTRELL, "Does Anything Leave the Eye When We See? Extramission Beliefs of Children and Adults", *Current Directions in Psychological Science* 5/5 (1996), pp. 137-142.

WOOLF, Rosemary, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1968.



# Historia de las emociones colectivas. Elementos para la trayectoria de un fenómeno y de un concepto

Piroska Nagy

Université du Québec à Montréal  
Canada

La versión original francesa apareció publicada como Piroska NAGY, “Histoire des émotions collectives. Éléments pour la trajectoire d’un phénomène et d’un concept”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 9-65. Agradecemos a Classiques Garnier la posibilidad de publicar esta versión en castellano, realizada por Lidia Raquel Miranda (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Universidad Nacional de La Pampa, República Argentina), con la revisión a cargo de María Emilia García Miranda (Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina).

## 1. Introducción

Forjar la historia de las emociones se ha hecho posible, desde la década de 1990, gracias al reconocimiento científico del carácter social y cultural de la materia afectiva. Sin embargo, paradójicamente (o no), la cuestión de las emociones colectivas ha permanecido mucho tiempo al margen del crecimiento de los estudios históricos sobre la emoción, y es precisamente en el último decenio cuando la actualidad impone la reflexión. De este modo, desde los años 1990 hasta aproximadamente 2015, muy pocos trabajos en torno a este

## *Historia de las emociones colectivas*

tema han visto la luz o, al menos, han estado destinados a *pensar* la historia y la noción misma de emoción colectiva, la particularidad de la dimensión colectiva de las emociones. Esta constante, sorprendente a primera vista, se explica empero fácilmente cuando se examinan las condiciones de emergencia de la nueva historia de las emociones.

Al trabajar desde largo tiempo atrás sobre las emociones – tema que nos parecía tan escurridizo hace veinte años como hoy nos parece el de la emoción colectiva– nos hemos acostumbrado al objeto inasible por excelencia: no se puede definirlo si no es *situado* en un contexto cultural e histórico preciso, pero también a menudo en el entorno de un cuerpo específico, porque los diferentes tipos de documentos lo abordan desde diversos ángulos. Nuestro objetivo aquí no es por lo tanto dar una definición universal de la emoción colectiva, una búsqueda que estaría condenada a fracasar, pues las concepciones de la emoción, por un lado, y los análisis o percepciones de lo que la vuelve colectiva, por el otro, son múltiples, vinculadas como están tanto a las visiones a la vez de lo humano y de lo social como a las epistemologías y disciplinas.<sup>1</sup> En cambio, apuntamos a reflexionar sobre su *epistemología*, entendida como el estudio de la constitución de los saberes sobre ella, para retomar a Jean Piaget,<sup>2</sup> a partir de sus *emergencias* históricas que permiten circunscribirla, siempre en relación estrecha con las circunstancias, y de sus *experiencias*, tales como los actores históricos han podido formular.

---

<sup>1</sup> Ver Laurence KAUFMANN y Louis QUERE, “Présentation”, en *Eid.* (dir.), *Les Emotions collectives. Raisons pratiques*, vol. 29, París, Éd de l’EHESS, 2020, pp. 9-32. Ver también, para comprender mejor la multiplicidad de aproximaciones, el volumen colectivo de Christian VON SCHEVE y Mikki SAMELA (dir.), *Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

<sup>2</sup> Jean PIAGET, *Logique et connaissance scientifique*, París, Gallimard, coll. “Encyclopédie de la Pléiade”, 1967.

## *Historia de las emociones colectivas*

Para hacer esto, partimos de dos miradas bien distintas sobre la emoción colectiva que cristalizan dos acepciones del término utilizado aquí.

- La primera acepción es epistemológica, y remite al *concepto* de emoción colectiva, utilizado en las ciencias sociales y humanas, pero también, anteriormente, en la historiografía o la literatura. En una perspectiva histórica, se trata entonces de investigar sobre la constitución y los usos del concepto mismo de emoción colectiva como sobre los lazos de este con los contextos de emergencia y de experiencia del fenómeno.
- La segunda es fenomenológica: el *fenómeno* de emoción colectiva, compartido por una multitud, un grupo humano permanente o temporal, es *descripto* o *designado* en las circunstancias más variadas y en numerosos momentos de la historia y de las sociedades humanas. El fenómeno, nuestro objeto de estudio, existe entonces en la medida en que es nombrado o referido. Postulamos, en consecuencia, que no podemos hablar del fenómeno para una época o en un contexto dado cuando los protagonistas del momento lo describen, lo pintan, lo experimentan, lo cual debe hacernos conscientes de su antropología, sus conceptos y la constelación de estos. Para comprender mejor el fenómeno a partir de sus ocurrencias, convendrá distinguir la mirada o la descripción *ética* (la aproximación a la emoción desde el exterior, por parte de un observador que puede estar desplazado en el tiempo y en el espacio) y la *émica* (cuando la emoción es designada o descripta por el actor histórico que la ha vivido). Esta acepción fenomenológica nos lleva a estudiar tanto sus “emergencias” –las circunstancias en y por las cuales los contemporáneos describen, desde el exterior o desde el interior, la emoción colectiva– como sus “experiencias”, relacionando los dos puntos de vista posibles.

## *Historia de las emociones colectivas*

Debido a la elección de esta aproximación imbricada, se tratará ante todo de evitar las trampas de una investigación esencialista u ontológica: ¿qué es la emoción colectiva? ¿existe la emoción colectiva? ¿cómo puede la emoción ser colectiva<sup>3</sup>? Desde el punto de vista del historiador, a estas cuestiones solo las fuentes, en el sentido más amplio del término, pueden dar respuestas, de validez siempre limitada. Nuestro punto de partida es entonces la constante que los actores históricos han ciertamente designado, descrito, testimoniado como fenómenos que nos parece que pueden entenderse bajo la expresión “emoción colectiva”. Porque las palabras y las miradas de los actores están siempre ligadas a una visión histórica del hombre y de la sociedad: de este modo, para las mujeres y los hombres de antaño, la emoción colectiva existió verdaderamente. Por lo tanto, es a la vez posible e interesante interrogarse sobre la manera en que el *fenómeno*, sus emergencias y experiencias históricas, han podido dar nacimiento tanto al *concepto* como a su introducción en las ciencias sociales.

El itinerario seguido aquí expondrá sucesivamente: las razones que explican, para nosotros, la exclusión de las emociones colectivas durante los años de aparición de la historia de las emociones (1), después la historia del término y de la idea, desde la Antigüedad a nuestros días (2). Este derrotero nos llevará seguidamente a recordar la trayectoria de la historia del concepto en las ciencias sociales y la historiografía desde finales del siglo XIX (3), antes de proponer rápidamente una caja de herramientas de análisis histórico (4).

---

<sup>3</sup> Estas preguntas son consideradas de manera muy interesante por Laurence KAUFMANN y Louis QUÉRÉ, *Les Emotions collectives...*, y también por muchos artículos de la obra.

**2. De la exclusión de la emoción al olvido de lo colectivo**

Cuando se hojean los artículos y mayores obras del “giro emocional”, aparecidos entre 1999 y 2012 hacia 2015, el historiador no puede más que constatar que de emoción colectiva hay muy poco desarrollo. Sin embargo, en el siglo pasado, cuando los primeros interrogantes históricos sobre el tema de la vida afectiva emergían –aquellos de Johan Huizinga, de Marc Bloch, de Lucien Febvre o de Georges Lefevre–, la situación parecía lo opuesto. Estos historiadores, cuyas propuestas fueron revolucionarias comparadas con la disciplina académica practicada en sus tiempos, se encaminaron a pensar la emoción a partir de las manifestaciones colectivas; lo que buscaban, ante todo, era comprender la historia. ¿Cómo se produjo tal inversión? Hecho notable, el sociólogo Christian Borch advierte la misma inversión, el mismo desalojo de lo colectivo de la sociología, durante el siglo XX. Esa es la pregunta original de su estimulante libro sobre las multitudes: ¿cómo las multitudes y las masas, que constituían un tema relevante de la sociología hacia 1900, han sido olvidadas hasta convertirse en un tema totalmente menor, incluso inexistente, a partir de la segunda mitad del siglo XX<sup>4</sup>?

Para tratar de entender esta inversión en primer lugar desde el punto de vista de las emociones, la historiografía permite bosquejar tres etapas entre el siglo XIX y fines del siglo XX, cada una correspondiente a una forma de considerar el vínculo entre emociones e historia. A continuación, formularemos algunos hitos para una comprensión más amplia del fenómeno.

---

<sup>4</sup> Christian BORCH, *The Politics of Crowds. An Alternative History of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; anteriormente, Christian BORCH, “The Exclusion of the Crowd. The Destiny of a Sociological Figure of the Irrational”, *European Journal of Social Theory*, 9/1 (2006), pp. 83-102.

## *Historia de las emociones colectivas*

### *2.1. Emociones colectivas, pero irracionales y naturales*

Durante un primer período que ciertamente ha sobrepasado la Primera Guerra mundial, la cuestión de la emoción para los historiadores se conjuga de dos maneras. De una parte, en la herencia de Jules Michelet, de Hippolyte Taine y sobre todo de la larga tradición occidental de la historia narrativa de tipo literario, la emoción –ampliamente, tanto colectiva como individual– era comprendida como una fuerza enérgica de la historia, y con frecuencia señalada como una fuerza también activa de la retórica de la narración. Para los autores que la usaban, esta emoción, irracional, remitía a menudo a los “bajos fondos” de la conciencia humana y de la sociedad, a esos listones inferiores que, más allá de la voluntad de los individuos, hacen y deshacen los grandes movimientos históricos. Esta forma de entreverlas reconocía un lugar importante a las emociones en la historia, pero al precio de su naturalización, que se reencuentra todavía en Johan Huizinga.

Por esta razón, por otra parte, en el momento de su constitución como disciplina académica en la segunda mitad del siglo XIX, la “ciencia histórica” había expulsado del arsenal del historiador las emociones, junto a la narración y a la retórica, para hacer lugar a los métodos racionales y científicos. Desde entonces, el progreso de la razón en la historia y la historia de la razón tendieron a confundirse; la emoción, juzgada como irracional, no tenía más derecho de admisión en el campo histórico. De este modo, en ese paisaje histórico árido aparecieron, luminosas, las nuevas propuestas de entreguerras. En un principio la de Huizinga, el primero en rehabilitar la emoción en el intenso discurso histórico de *L'Automne du Moyen Âge*<sup>5</sup> (1919) como una fuerza activa central, ligada a las formas de expresión colectivas pero que él representaba siempre según los

---

<sup>5</sup> N. de la T.: Primera traducción al español, *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

## *Historia de las emociones colectivas*

estereotipos de la irracionalidad.<sup>6</sup> Su emoción, presente en la historia, no difiere en esencia de la de Michelet: según esta visión, la emoción, biológica e irracional, interviene en la historia, pero ella *no tiene historia*.

### *2.2. ¿Pensar una historia de las emociones con el mito de las pasiones?*

La segunda etapa fue transitada por los fundadores de los *Annales*, que apelaban a historizar las emociones tanto individuales como colectivas. Sus intervenciones se inscribían en el clima de entreguerras, el que llevó las emociones colectivas al escenario político e histórico. A su regreso de la Gran Guerra en 1921, Marc Bloch escribía “*Réflexions d’un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*”<sup>7</sup>: a estas “singulares efloraciones de la imaginación colectiva”, tan presentes en nuestra actualidad desde hace algunos años, él las comprende a lo sumo como expresiones inconscientes de los prejuicios y de las emociones exacerbadas, de las cuales la guerra sería la matriz por excelencia, lo que hace de ella “una inmensa experiencia de psicología social, de una riqueza inaudita”.<sup>8</sup> Imaginación, emociones, experiencias colectivas: cada uno de estos fenómenos es cuestionado y pensado por Bloch desde la óptica colectiva y comprendido, como mucho, en tanto *hechos sociales*, una idea de la que Georges Lefevre se servirá. Casi veinte años más tarde, al comienzo de la Segunda Guerra mundial, Lucien Febvre pronuncia el 9 de junio de 1938 un

---

<sup>6</sup> Ver Damien BOQUET y Laurent EMAGGE, “L’émotion comme désir de vie”, en Élodie LECUPPRE-DESJARDIN (dir.), *L’Odeur du sang et des roses. Relire Huizinga aujourd’hui*, Villeneuve d’Ascq, Presse Universitaires du Septentrion, 2019, pp. 195-214.

<sup>7</sup> Marc BLOCH, “*Réflexions d’un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*”, *Revue de synthèse historique* (1921), reeditada como libro: Marc BLOCH, *Réflexions d’un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, Paris, Allia, 1999, edición utilizada aquí.

<sup>8</sup> BLOCH, *Réflexions d’un historien...* p. 19, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

## *Historia de las emociones colectivas*

texto de gran lucidez histórica en la décima Semana del Centro de Synthèse, una ocasión consagrada a “La sensibilité dans l’homme et dans la nature”:

La sensibilidad en la historia, un tema para los amateurs distinguidos... Rápido, rápido, ¿volvemos, no es así, a la verdadera historia? A las circunstancias del affaire Pritchard. A la cuestión de los Lugares santos. O a la enumeración de las bodegas de sal en 1563. He ahí la historia. la que conviene enseñar a nuestros niños en las clases y a nuestros estudiantes en las universidades. Pero la historia del odio, la historia del miedo, la historia de la crueldad, la historia del amor: dejennos, por cortesía, con estas amables literaturas. Estas amables literaturas, ajenas a la humanidad, pero que, mañana, habrán terminado de hacer del universo una fosa común maloliente.<sup>9</sup>

En este pasaje célebre, Febvre subraya que la emoción, como problema de la historia, es un problema de los historiadores. En esta época, la sensibilidad, entendida por él como la vida afectiva y sus manifestaciones, no es un objeto que tomara en cuenta la atención de los historiadores, aunque invadiera el espacio público. El artículo, publicado primeramente en los *Annales*, toma la forma de un llamado, antes de ser una evaluación: “Pido la apertura de una vasta encuesta colectiva sobre los sentimientos fundamentales de los hombres y sus modalidades”. Si en la genealogía de la historia de las emociones, el llamado toma el lugar de punto de partida

---

<sup>9</sup> Lucien FEBVRE, “La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire économique et sociale*, 3 (1941), pp. 5-20, retomado en *id.*, *Combats pur l’histoire*, París, 1953, pp. 221-238 (aquí pp. 237-238, frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.)). Febvre publica otra versión del texto dos años más tarde: *id.*, “La sensibilité dans l’histoire: les “courants” collectifs de pensée et d’action”, en *La Sensibilité dans l’homme et dans la nature*, París, 1943 (Décima Semana Internacional de Synthèse, 7-12 de junio de 1938), pp. 77-100 (ver la discusión en pp. 101-106).



simbólico<sup>10</sup>, ni Bloch ni Febvre discuten el principio de irracionalidad y de naturalidad de las emociones. Este principio es la pieza maestra del paradigma que hemos dado en llamar, siguiendo al filósofo Robert C. Solomon y luego a la medievalista Barbara H. Rosenwein, la concepción hidráulica de la vida afectiva o el “mito de las pasiones”<sup>11</sup>. El mito de las pasiones considera las emociones-pasiones como líquidos bajo presión que surgirían contra nuestro deseo y fuera del control de la razón, como residuos de nuestra naturaleza animal que el proceso de civilización trata de vencer, de corregir o de dominar desde hace siglos<sup>12</sup>. Según este paradigma, las emociones son fuerzas subterráneas, inconscientes, irracionales y oscuras que es necesario contener: una representación que toma forma precisa en el modelo psicodinámico de Freud, el cual tuvo en la misma época un gran éxito<sup>13</sup>. Durante el período que se extiende desde la mitad del siglo XIX hasta la mitad del XX al menos, fundamental para la constitución de las disciplinas académicas, precisamente la convicción del carácter natural, por tanto acultural, de la emoción fue la que condujo tanto a

---

<sup>10</sup> Ver Barbara H. ROSENWEIN, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, 107 (2002), pp. 821-845; Jan PLAMPER, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Munich, 2012, pp. 56-61; o Jan PLAMPER “L’histoire des émotions”, en Christophe GRANGER (dir.), *À quoi pensent les historiens? Faire de l’histoire au XXI<sup>e</sup> siècle*, París, Autremont, 2013, pp. 225-240 ; Serena FERENTE, “Storici ed emozioni”, *Storica*, 15 (2009), n° 43-45, pp. 371-392.

<sup>11</sup> Robert C. SOLOMON, *The Passions Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993, pp. 77; ROSENWEIN, op. cit.

<sup>12</sup> Para una contextualización más amplia del fenómeno y del proceso, ver Damien BOQUET y Piroška NAGY, “Plaidoyer pour une autre histoire des émotions” (publicado en nuestro blog EMMA, el 24 de marzo de 2017: <https://emma.hypotheses.org/3007>; consultado el 25 de junio de 2021); y en italiano: “Una storia diversa delle emozioni”, *Rivista Storica Italiana*, 128/2 (2016), pp. 481-520.

<sup>13</sup> Ver por ejemplo Sigmund FREUD y Josef BREUER, *Études sur l’hystérie*, París, PUF, 2007 [1895]; o Sigmund FREUD, *Métapsychologie*, París, Gallimard, coll. “Folio”, 1988 [1915].

## *Historia de las emociones colectivas*

su relegación fuera del dominio social e histórico como a su marginación y degradación a la condición de infantil. La emoción natural, cuyos usos y representaciones sociales, culturales e históricas se pudo estudiar, era considerada entonces como una invariante humana, en tanto natural. Podía ser presentada como una “fuerza” en el campo histórico, pero sin ser historizada. Dificilmente podía constituir, en consecuencia, un objeto histórico; ciertos psicólogos incluso sostenían que las expresiones físicas de la emoción eran también naturales y de una validez transcultural<sup>14</sup>.

La larga dominación científica de este paradigma explica además el “retardo de encendido”<sup>15</sup> de un largo medio siglo tomado por los estudios históricos de la emoción, entre los llamados de Bloch y de Febvre, y la puesta en marcha más concertada de investigaciones sobre la historia afectiva. De este modo, las primeras indagaciones de historia sensible – incluso aquellas escalonadas en el lapso de varios decenios, preocupaciones de la dimensión social y colectiva de las emociones– lo eran al precio de su irracionalidad<sup>16</sup>. A partir del nuevo milenio, aproximadamente, la historia afectiva se dibuja como un nuevo campo, gracias al cambiante paradigma que será presentado aquí; hacia 2005, los estudios del dominio no aparecen más como fenómenos raros en el paisaje historiográfico sino como jalones de una nueva historia que se contituye.

---

<sup>14</sup> El ejemplo más conocido es sin duda el psicólogo americano Paul EKMAN (<https://www.paulekman.com/>, consultado el 14 de mayo de 2021).

<sup>15</sup> Ver BOQUET y NAGY, “Plaidoyer pour une autre histoire des émitions...” o “Una storia diversa delle emozioni...”

<sup>16</sup> Algunos ejemplos en Marc BLOCH, *la Société féodale*, París, L'Évolution de l'humanité, 1939-1940, p. 117; Alberto TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vit anel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turin, Einaudi, 1957 (trad. francesa en 1983); Robert MANDROU, *Introduction à la France moderne 1500-1640. Essai de psychologie historique*, París, Albin Michel, 1961, pp. 75-89. La parte dedicada al *hombre físico* comprende dos capítulos, uno consagrado a las sensibilidades y el otro a las mentalidades y las creencias (pp. 91-108).

### *2.3. Emociones cognitivas, culturales... e individuales*

La tercera etapa –la de la sustitución del antiguo paradigma por el de la emoción cognitiva y cultural en ciencias sociales– se prolonga por varias décadas, entre las primeras publicaciones de Magda Arnold en 1960 y hasta alrededor del año 2000, en un proceso que ya hemos estudiado en otro lugar<sup>17</sup>. Estimulada tanto por la psicología, las ciencias cognitivas como por la antropología cultural<sup>18</sup>, la nueva historia de las emociones desde el cambio de milenio se afirmó ante todo como una historia cultural. Los estudios pioneros de Barbara H. Rosenwein, fundados sobre la afirmación del carácter cultural de la emoción, rápidamente han cambiado el acuerdo sobre dos cuestiones fundamentales para el historiador. Por un lado, a partir de una crítica luminosa de su arraigo en el paradigma hidráulico, ella desmontó la visión aislada y teleológica de la afectividad que afirmaba su matriz progresiva gracias al avance de la civilización de las costumbres, estrechamente ligada a la del Estado y la razón, desde el Renacimiento. Por el otro, ella elaboró y aplicó la idea de que numerosas percepciones, concepciones y prácticas de la emoción cohabitan en una misma sociedad incluso un mismo espacio

---

<sup>17</sup> Magda B. ARNOLD, *Emotion and personality*, Nueva York, Columbia University Press, 1960; Damien BOQUET y Piroska NAGY, “Pour une histoire des émotions: l'historien face aux questions contemporaines”, en *Eid*. (dir.), en *Le Sujet de l'émotion au Moyen Âge*, París, Beauchesne, 2009, pp. 15-51.

<sup>18</sup> Sobre este tema, ver: Rom HARRÉ (dir.), *The Social Construction of Emotions*, Oxford y Nueva York, Basic Blackwell, 1986; Michelle ZIMBALIST ROSALDO, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Catherine LUTZ, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Lila ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Nueva York, University of California Press, 1999; se pueden agregar Owen M. LYNCH (dir.), *Divine Passions...*; Benedicte GRIMA, *The Performance of Emotion: “The Misfortunes Which have Befallen Me”*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

social, abriendo el campo a múltiples estudios micro-históricos<sup>19</sup>.

En este acercamiento fundado ante todo en la psicología cognitiva y en sus consecuencias filosóficas, la dimensión colectiva de las emociones se vio relegada por un tiempo: sin desaparecer enteramente de los análisis históricos, no fue objeto de conceptualización o de historización. La nueva historia de las emociones primeramente se apegó, en el inicio del milenio, a estudiar las concepciones y prácticas de emoción, pero también las emociones individuales, en los dos sentidos del término: las emociones del individuo, del sujeto, en una cultura y una sociedad dada<sup>20</sup>, pero también, tal o cual emoción o expresión de emoción –la cólera, la tristeza, la sorpresa o la melancolía, la risa o las lágrimas en un contexto histórico definido<sup>21</sup>–. Así las emociones se transformaron a la

---

<sup>19</sup> ROSENWEIN, op. cit.; *Id.*, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca y Nueva York, Yale University Press, 2006. Ver también Damien BOQUET, “Le concept de communauté émotionnelle selon Barbara H. Rosenwein”, BUCEMA (fuera de serie), 5 (2013), en línea <http://journals.openedition.org/cem/12535> (consultado el 4 de julio de 2021); Dominique IOGNA-PRAT, “De Cluny à Auxerre, par la voie des ‘émotions’. Un parcours d’historienne du Moyen Âge: Barbara H. Rosenwein”, BUCEMA, 15 (2011), en línea <https://journals.openedition.org/cem/12058> (consultado el 4 de julio de 2021).

<sup>20</sup> Para una presentación del problema, ver Damien BOQUET y Piroška NAGY (dir.), *Le Sujet de l’émotion au Moyen Âge*, op. cit. Ver también William M. REDDY, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; y en francés: *la Traversée des sentiments. Un cadre pour l’histoire des émotions (1700-1850)*, Dijon, Les Presse du réel, 2019 (sobre la navegación emocional, el sufrimiento emocional, la vida bajo un régimen emocional determinado). Ver también Damien BOQUET y Piroška NAGY, “Émotions historiques, émotions historiennes” en *Écrire l’histoire*, 2 (2008), pp. 15-27.

<sup>21</sup> En un mar de publicaciones, algunos ejemplos: Anne-Claude AMBROISE-RENDU y Christian DELPORTE (dir.), *L’Indignation. Histoire d’une émotion politique et morale, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, París, Nouveau monde, 2008; Frédéric CHAUVAUD y Ludovic GAUSSOT (dir.), *La Haine. Histoire et actualité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008; Marc DELEPLACE (dir.), *Les Discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la Cité*, Villeneuve-d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2009, Damien BOQUET, *Sainte vergogne. Les*

vez en objetos hitóricos y herramientas analíticas, que pueden revelar estructuras antropológicas, imaginarios y representaciones colectivas, prácticas sociales<sup>22</sup>. En esta línea de reflexiones de la antropología cultural emergieron las emociones propiamente históricas, ligadas a una cultura y a una época, como la compunción o la vergüenza medievales, la acedia monástica, la melancolía moderna, la nostalgia<sup>23</sup> contemporánea, incomprensibles fuera del contexto que las ha hecho nacer<sup>24</sup>. Si los estudios realizados durante los diez o quince primeros años del nuevo milenio tenían igualmente por objetivo investigar sobre los usos sociales y culturales de las emociones, por ejemplo en el domino político<sup>25</sup>, la parte

---

*privilèges de la honte dans l'hagiographie féminine au XIII<sup>e</sup> siècle*, París, Classiques Garnier, 2020 ; Yann RODIER, *Les Raisons de la haine. Histoire d'une passion dans la France du premier XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Champ Vallon, 2020; Barbara H. ROSENWEIN, *Anger. The Conflicted History of an Emotion*, Ithaca y Nueva York, Yale University Press, 2020.

<sup>22</sup> Quentin DELUERMOZ, Emmanuel FUREIX, Hervé MAZUREL y M'hamed OUALDI, "Écrire l'histoire des émotions: de l'objet à la catégorie d'analyse", *Revue d'Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 47 (2013), pp. 155-189.

<sup>23</sup> N. de la T.: Traducimos por 'nostalgia' la expresión *mal du pays*, aunque esta designa una emoción más compleja. Se trata de un estado emotivo que incluye tristeza melancólica, malestar sin causa definida, aburrimiento y sentimiento de carencia, en especial cuando el sujeto se halla lejos de su casa o de su país.

<sup>24</sup> Sobre la cuestión de las emociones desaparecidas, ver Ute FREVERT, *Emotions in History – Lost and Found*, Budapest, CEU Press, 2011. Los estudios puntuales son numerosos, ver también: William M. REDDY, *The Making of Romantic Love. Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900-1200 CE*, Chicago, Chicago University Press, 2012; Thomas W. DODMAN, *What Nostalgia Was: War, Empire, and the Time of a Deadly Emotion*, Chicago, Chicago University Press, 2018. Damien BOQUET, *Sainte vergogne...*

<sup>25</sup> Para una primera selección, ver Albert HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests: Political Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977; Pierre ANSART, *La Gestion des passions politiques*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983; Robert H. FRANK, *Passions within Reason: The Strategic Role of Emotions*, Nueva York, Norton, 1988; Philippe BRAUD, *L'Émotion en politique*, París, Presses de Sciences Po, 1996; Sara AHMED, *The Cultural Politics of Emotions*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004; George E. MARKUS, *Le Citoyen sentimental*, París, Presses de Sciences Po, 2008, Isabelle SOMIER y Xavier CRETTEZ (dir.), *Les Dimensions émotionnelles du*

## *Historia de las emociones colectivas*

consagrada a la dimensión colectiva seguía siendo menor en esta historiografía y no se acompañaba de reflexiones epistemológicas sobre las especificidades de la emoción colectiva.

Este rechazo, sorprendente a primera vista –ya que la nueva historia afectiva se funda sobre el reconocimiento del carácter social y cultural de la emoción, un requisito previo indispensable a la posibilidad de hacer historia sobre ella– se comprende una vez reubicado en su contexto científico y social.

Primeramente, la *emoción psicológica*, término que conduce la percepción actual de la emoción a pesar de las diferencias de aproximación de la psicología cognitiva, del psicoanálisis y de los múltiples movimientos terapéuticos, está ante todo ligada al estudio del sujeto, del individuo. Encontramos el mismo acercamiento a la emoción en la filosofía de la mente, cuyo interés por los fenómenos afectivos ha precedido, como mínimo en una década, y por lo tanto ha orientado, el de la historia<sup>26</sup>. En términos de discurso, se trata de la evaluación de un individuo-rey<sup>27</sup>, cuya emoción sería la expresión auténtica. Su triunfo,

---

*politique. Chemins de traverse avec Philippe Braud*, Rennes, PUR, 2012 (disponible en línea en OpenEdition).

<sup>26</sup> Ver la revista *Critique*, n° 625-626 “Pensar las emociones” (1999). Algunas obras que fueron muy influyentes en la filosofía de su tiempo: SOLOMON, *The Passions Emotions....*; Ronald DE SOUSA, *The Rationality of Emotions*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987; John ELSTER, *Alchemis of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Pierre LIVET, *Émotions et rationalité morale*, París, PUF, 2002. Sustentado por las neurociencias, el libro de Antonio DAMASIO, *L’Erreur de Descartes*, apareció en traducción francesa en 1995 en Odile Jacob, luego siguieron en la misma editorial *Le Sentiment même de soi: corps, émotions, conscience* en 1999 y *Spinoza avait raison* en 2003.

<sup>27</sup> N. de la T.: El concepto de individuo-rey (*individu-roi*) –niño-rey, adolescente-rey, adulto-rey– refiere a un individuo que se comporta con su entorno como un rey con sus súbditos; en algunos casos, el individuo actúa como un verdadero tirano (individuo-tirano). Este sujeto se caracteriza por una conducta egocéntrica y por un ansia permanente de disfrute.

## *Historia de las emociones colectivas*

estrictamente contemporáneo de la difusión en el gran público del discurso terapéutico en Occidente, debe ser considerado en el contexto que ha llevado la emoción al escenario de las sociedades posmodernas: el de la “cultura terapéutica”, subrayado por Christopher Lasch y, más ampliamente, el del “capitalismo sentimental” analizado por Eva Illouz –dos conceptos que articulan la valoración de la emoción individual con el capitalismo posmoderno, un mundo actual inclinado a las necesidades del individuo y su captación capitalista por múltiples medios<sup>28</sup>–. Esta transformación, en curso desde la elaboración del psicoanálisis por Sigmund Freud un siglo antes, deviene particularmente sensible a partir de los años 1980, momento de la conquista del neoliberalismo como ideología hegemónica en Occidente, al proponer una visión de mundo enteramente fundada sobre el individuo y la negación de lo social. Durante este decenio que va desde la caída del muro de Berlín y del “socialismo real”, así como el consecuente declive de las izquierdas en el mundo occidental, la figura del individuo, cuyos males deben ser cuidados en terapia, se hizo cargo del pensamiento de lo social y de lo colectivo cuya preocupación se quitaría del dominio político. Paralelamente, al término de una larga evolución<sup>29</sup>, el imaginario occidental liberal representa la sociedad y sus instituciones cada vez más a menudo como grilletes o cepos.

En segundo lugar, la conquista de una percepción individualista de la emoción debe conectarse al contexto que

---

<sup>28</sup> Christopher LASCH, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, París, Climats, 2000; Philip RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Eva ILLOUZ, *Les Sentiments du capitalisme*, París, Seuil, 2006; *id.*, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*, Berkeley y Londres, University of California Press, 2008.

<sup>29</sup> Ver Christian BORCH, “The Exclusion of the Crowd: The destiny of a Sociological Figure of the Irrational”, *European Journal of Social Theory*, 9/1 (2006), pp. 83-102.

ha dado origen a los estudios críticos de los totalitarismos y los populismos en la segunda mitad del siglo XX, estrechamente ligados a una crítica de la Razón y del racionalismo, figuras faro de la modernidad. Estos estudios alimentan entonces una desconfianza junto a un malestar, sentidos en torno a la idea y el fenómeno de una emoción colectivamente experimentada o expresada. La imagen misma de una multitud furiosa e incontralable, cuya emoción colectiva, irracional y excesiva, sería un atributo obligatorio, se rodea de sospecha. Esta figura evidentemente no tiene nada de nuevo. Ya, hacia 1900, los primeros pensadores de la “psicología de las masas” que la han conceptualizado, Gustave Le Bon y Gabriel Tarde sobre todo, no hicieron más que repensar, para erigir en ciencia, un discurso elitista antiguo, que ha circulado en la civilización occidental desde la Antigüedad, en el marco de lo que resulta a la sazón en el paradigma psicopatológico e irracional de las muchedumbres<sup>30</sup>. Pero este paradigma permanece vivo en la cultura común: los medios testimonian su éxito una y otra vez tan pronto como una acción colectiva popular se manifiesta hoy en la escena pública. La visión “común” de la emoción colectiva constituye entonces el último avatar de la oposición naturaleza-cultura, emoción-razón, cuyo éxito atribuible al cognitivismo sentenció a muerte a la emoción individual<sup>31</sup>. La fuerza de su influencia nutre por lo tanto un profundo malestar frente a la idea o al concepto mismo de emoción colectiva, muy ligados al paradigma psicopatológico de las masas a los ojos de numerosos practicantes de las ciencias humanas y sociales. Para los más escépticos, aun hoy, la noción misma de emoción colectiva está estrechamente ligada a ese paradigma, y *por ende* no es una noción adecuada

---

<sup>30</sup> Ver Julio César MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas Populi. Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 après J-C)*, Turnhout, Brepols 2012 (aquí, p. 23).

<sup>31</sup> Ver en el mismo sentido, KAUFMANN y QUERE, “Présentation”..., pp. 10-11.



## *Historia de las emociones colectivas*

para el análisis en ciencias sociales. Así, en una conferencia en Londres en 2013, Steven Connor niega la existencia de la emoción colectiva<sup>32</sup>. Según él, si la emoción es cognitiva, necesariamente es individual; la idea de emoción colectiva pertenece entonces únicamente al pasado o al mito. Si su razonamiento, emblemático de un individualismo metodológico muy común, es impecable en términos dialécticos, plantea una paradoja: ¿se puede pretender rechazar la dimensión colectiva de las emociones sin discutir la propia emoción? ¿Como historiadores, debemos apropiarnos de la definición cognitiva e individual de la emoción sin retroceder para ponerla en perspectiva histórica?

Las dos facetas de esta desconfianza, frente al fenómeno social, de un lado y frente a la noción, del otro, permiten explicar al menos en parte el silencio embarazoso o la impugnación de la emoción colectiva en la nueva historia de la emoción. Es necesario entonces notar que, en esta historia rápida de una historia colectiva ignorada, se pasó de una emoción colectiva entendida como irracional, contagiosa y natural –lo que explicaba a la vez su uso como fuerza histórica y su exclusión del campo histórico entre el siglo XIX y el XX– a una discusión de la irracionalidad de las emociones en historia a partir de los años 1980, al precio de perder la dimensión colectiva de los fenómenos afectivos. Hoy cuando la cuestión de la emoción de masa es llevada a la escena política en las cuatro esquinas del plantea –desde la primavera árabe a las manifestaciones estudiantiles de Quebec en 2011-2012, desde los chalecos amarillos en Francia en 2018-2019 hasta los ocupantes del Capitolio en enero de

---

<sup>32</sup> Steven CONNOR, “Collective Emotions: The Reason to Feel Doubtful”, *The History of Emotions Annual Lecture given at Queen Mary*, en la Universidad de Londres, el 9 de octubre de 2013, en línea <http://stevenconnor.com/collective/collective.pdf> (consultado el 17 de mayo de 2021).

## *Historia de las emociones colectivas*

2021, desde las protestas de Hongkong, de Myanmar o de Bielorrusia en 2020-2021 a los electores que llevaron al poder a Jair Bolsonaro en Brasil en 2019 o a las muchedumbres occidentales que protestaban en 2019 por una transición climática, pero en los años siguientes contra las medida sanitarias– por su ambivalencia inquietante, requiere de nuevo toda nuestra atención, para un análisis sociológico e historico menos polarizado que el del inicio y mitad del siglo XX.

### *2.4. De las emociones colectivas a los fenómenos de masas*

Para nuestra investigación, una constante inevitable complica las cosas. Ya se busque las emociones colectivas del lado de las fuentes o del de los estudios, nos encontramos ante todo perspectivas y reflexiones acerca de los fenómenos de masas y de muchedumbres, a menudo ligados a la compleja noción de pueblo. Porque si la noción científica de emoción colectiva y la serie de interrogantes que formula son relativamente recientes<sup>33</sup>, la idea y los términos que la designan existen a propósito de ellos desde hace siglos: la *idea del fenómeno* forma parte del patrimonio cultural occidental. La mayor parte del tiempo, la emoción colectiva se determina sin que suscite una reflexión autónoma. Noción y fenómeno son resultados del imaginario y del estudio del pueblo y de las masas en el espíritu de autores que, hasta el siglo XVIII al menos, pertenecían exclusivamente a las élites. Así, las más diversas emociones colectivas aparecían en los cuadros más variados de la vida social y atestiguaban la presencia del fenómeno y de la idea mucho más allá de las situaciones críticas. Ya se trate de observar en las fuentes la ausencia de atención prestada a tales emociones o, al contrario, la expresión de una gran antonomía emocional de las multitudes, los estudios sobre ellas se multiplican para ampliar la perspectiva. Puesto que es necesario observar que

---

<sup>33</sup> KAUFMANN y QUERE, “Présentation”... (aquí pp. 9-32).

## *Historia de las emociones colectivas*

el campo de la reflexión historiográfica está ante todo ocupado por las emociones colectivas que afloran en situaciones críticas. Esta densidad de atención no es fruto, evidentemente, de la casualidad: como lo subrayan L. Bantigny y B. Gobille, un lazo intrínseco articula dinámicas de crisis con dinámicas afectivas<sup>34</sup>.

Sin embargo, a partir del segundo tercio del siglo XX, y sobre todo luego de la Segunda Guerra mundial, la historia social y la historia intelectual comenzaron a analizar los términos y los *topoi* que estos encarnan o implican, sus ramificaciones y mutaciones, finalmente los contextos que los han hecho nacer. La estructuración de la historiografía y de la literatura de ciencias humanas permite por lo tanto detectar la existencia de muchos “racimos” –momentos-clave y problemáticos relativos a situaciones críticas– en torno a los cuales cristalizaron los estudios y los debates que implican la emoción colectiva, jamás estudiada por ella misma. La mayor parte de estos racimos se relacionan a dos tipos de temas, de los cuales el primero remite explícitamente a las situaciones de crisis: revueltas, revoluciones, movimientos sociales, por un lado; y el problema del pueblo y las multitudes, su sociología y su comportamiento, por el otro. Se pueden también identificar algunos racimos importantes: alrededor de la cuestión del pueblo en Roma, de la historia de la Revolución francesa y las revueltas o levamientos que la precedieron, del contexto del siglo XIX que vio nacer al movimiento obrero, del paradigma psicopatológico de las masas y las ciencias sociales; por último, en las acciones colectivas contemporáneas, de los siglos XX y XXI, y su análisis en diferentes disciplinas, desde la historia hasta la

---

<sup>34</sup> Ludivine BANTIGNY y Boris GOBILLE, “L’expérience sensible du politique. Protagonisme et antagonisme en mai-juin 1968”, *French Historical Studies*, 41/2 (2018), pp. 275-303.

ciencia política pasando por la antropología, la sociología o la psicología social<sup>35</sup>.

### 2.5. ¿Las emociones de quién?

Los primeros siglos de la Edad Media materializan en Occidente mutaciones importantes en el uso del vocabulario latino<sup>36</sup>. Estas variaciones remiten tanto a las transformaciones sociales y culturales como a un consecuente cambio de mirada sobre las reuniones populares. En un contexto en el que, por razones demográficas y civilizatorias, las multitudes se hacen más raras y temporarias y las razones para reunirse cambian radicalmente, no es el vocabulario el que cambia sino su valencia<sup>37</sup>. Esencialmente bajo el efecto de la cristianización de la literatura, muchos términos pierden su connotación negativa, los matices semánticos se renuevan. Esta mutación, que afecta numerosos términos, puede ser ejemplificada por

---

<sup>35</sup> Ver Ludivine BANTIGNY, “‘Gilet jaune colère noire’. Affects politiques d’un mouvement historique”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 383-403; Sylvain FORICHON, “Étude de quelques cas d’émotions de foules lors des spectacles de l’Antiquité romaine”, *Histoire des émotions collectives...*, pp. 109-131; Nathan MURRAY, “Les tumultes de la multitude. Versalité et verticalité de l’émotion populaire chez Cicéron”, *Histoire des émotions collectives...*, pp. 261-283; Nicolas VIDONI, “L’émotion collective au défi de la foule. Les débuts de la Révolution à Montpellier”, *Histoire des émotions collectives...* pp. 327-351 y Sophie WAHNICH, “Les émotions collectives comme émotions sacrées et souveraines pendant la Révolution française 1789-1794”, *Histoire des émotions collectives....*, pp. 353-381.

<sup>36</sup> Este párrafo se nutre de las investigaciones doctorales de Shane BOBRYCKI, a quien agradezco aquí por haberme enviado su tesis aun inédita, *The Crowd in the Early Middle Ages (c. 500-c. 1000)*, PhD, defendida en la Universidad de Harvard, Cambridge (Mass.), 2016.

<sup>37</sup> N. de la T.: Desde el punto de vista lingüístico, la valencia refiere a las propiedades combinatorias –cantidad y tipo de conexiones– que poseen algunos elementos (principalmente verbos, pero también sustantivos y adjetivos). Se trata de un problema central a la hora de estudiar las interrelaciones entre léxico, semántica y sintaxis.

la suerte de la palabra *turba*, que –aunque algunos usos pueden haber sido neutros– designaba en la época romana una multitud a menudo agitada, tumultuosa. Ciertamente, la etimología del término remite a la turbulencia, a la actividad violenta, y su campo semántico en latín clásico estaba también próximo al del problema, de la perturbación, del desborde (*turbare*). La transformación que lo afecta proviene, según Shane Bobrycki, ante todo de la traducción latina de la Biblia por parte de Jerónimo en el siglo IV, y tiene igualmente una relación con los términos *populus* y *multitudo*, a partir de ahí intercambiables con *turba* y de valencia indeterminada. *Turba*, esta palabra bastante mal connotada en la época romana, comienza a designar las muchedumbres de fieles en la Biblia latina. En consecuencia, desde fines del siglo IV este sentido se vuelve mayoritario en los autores cristianos. Desde entonces, su vínculo con el desorden y la turbulencia se disuelve, y *turba* aparece como un término a menudo positivo, particularmente en la literatura eclesiástica<sup>38</sup>, pero también en la documentación civil altomedieval. Puede calificar a una muchedumbre piadosa, docta, monástica o cívica, y designar una colectividad, comunidades abstractas o físicas cuyo consenso constituye la autoridad<sup>39</sup>. Lo encontramos junto a *populus*, *multitudo*, *caterva*, *vulgus* en la literatura hagiográfica –vocablos que también han perdido su sentido particular al atravesar los tormentosos siglos de la Antigüedad tardía–. Por otro lado, *populus* se transmuta frecuentemente en pueblo de Dios, mientras que *plebs* puede designar su parte menos noble, el bajo pueblo, según una distinción semántica tomada por Isidoro de Sevilla de Justiniano<sup>40</sup>. *Plebs*, en latín medieval, remite a la vez a la

---

<sup>38</sup> BOBRYCKI, *The Crowd in the Early Middle Ages...* (aquí cap. 3, p. 199-253).

<sup>39</sup> BOBRYCKI, *The Crowd in the Early Middle Ages...* (aquí cap. 3, p. 232).

<sup>40</sup> Ver Anne-Gaëlle WEBER, “La colère de la foule au service de la construction de l’altérité. L’exemple de la hagiographie missionnaire carolingienne”, en BOQUET, NAGY y ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives...*, p. 285-305 (en la nota 4: *Instit.* I, 2, 4; *Etymol.* IX, 4, 5-6; PL 82, 349);

asamblea urbana y a la comunidad parroquial (de donde deriva *pieve* en italiano moderno), lo que se explica por su uso romano; *vulgus* –como *rustici*– nombra, salvo excepción, una asamblea de rústicos, en el sentido peyorativo del término. En ciertos casos, *multitudo populi*, o *turba populorum*, aparentemente pleonasmos, unen un concepto abstracto (*populus*) con una muchedumbre física (*turba*, *multitudo*), en el que la reunión es a veces utilizada como *pars pro toto*<sup>41</sup>. En francés antiguo, *peuple*, derivado de *populus*, gana en seguida la doble significación de “bajo pueblo” y de “multitud”, a imagen de *vulgus* en Roma.

### *2.6. Del pueblo a las “conmociones”*

Más allá de los factores contextuales y culturales, Bobrycki explica estos cambios semánticos y el discurso altomedieval que presentan las multitudes como jerarquizadas y ordenadas, por el hecho de que las muchedumbres de la Alta Edad Media son casi siempre temporarias, previsibles y por lo tanto controlables. Analiza, sin embargo, casos contrarios, como el de las mujeres gesticulando en la iglesia de Saint-Bénigne de Dijon al inicio de los años 840. Este tipo de manifestaciones espontáneas de gente juzgada marginal era entonces tratada como “superstición”, porque amenazaba indirectamente el funcionamiento del orden público, cuya legitimidad tenía como pilar el consenso de las masas<sup>42</sup>. En el espacio fronterizo septentrional del Imperio carolingio, zona de misión y de contacto con los paganos en los siglos VIII-IX, las catervas paganas podían parecer amenazantes a los ojos

---

Pierre BOGLIONI, “*Populus, vulgus* et termes apparentés chez Thomas d’Aquin”, en Pierre BOGLIONI, Robert DELORT, Claude GAUVARD (dir.), *Le Petit peuple dans l’Occident médiéval*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2002, p. 67.

<sup>41</sup> Shane BOBRYCKI, *The Crowd in the Early Middle Ages (c 500-c 1000)*... (aquí cap. 3, p. 235).

<sup>42</sup> Shane BOBRYCKI, “The Flailing Women of Dijon: Crowds in Ninth Century Europe”, *Past and Present*, 240/1 (2018), pp. 3-46.

## *Historia de las emociones colectivas*

de los misioneros y de sus hagiógrafos<sup>43</sup>. A este tipo de peligro, entendido como moderado en ausencia de lucha abierta, el discurso elitista atribuía fácilmente un carácter emotivo –una manera de subrayar su falta de razón, convirtiéndolo con comodidad en “superstición”, incluso delirio–.

Si bien las multitudes no han desaparecido jamás de la escena europea, a partir del cambio de milenio y durante toda la Edad Media central, época de rápido crecimiento demográfico y urbano, se ve crecer la preocupación de las élites en lo que concierne a las multitudes populares en el escenario público de todas partes de Europa. Entonces surgen fenómenos, a menudo comentados, de asambleas y procesiones de paz de Dios alrededor de las reliquias, grandes cortejos y procesiones o peregrinaciones a Tierra Santa, cruzadas oficiales y populares, o inclusive predicadores populares y protestas urbanas o religiosas<sup>44</sup>. Desde el siglo XI, las certidumbres antiguas sobre la emotividad y la mutabilidad de las multitudes vuelven a emerger en las élites y, con ellas, la connotación negativa de las palabras que las designan. Para nombrar estas diversas multitudes, el siglo XI vio aparecer en los textos latinos los términos *commotio*, *commovere* y sus variadas formas, con el sentido de poner en movimiento, que implica la agitación constitutiva de las conmociones y revueltas populares<sup>45</sup>; se encuentra el vocablo

---

<sup>43</sup> Ver WEBER, “La colère de la foule...”.

<sup>44</sup> Sobre este contexto bien conocido, algunas referencias: Robert Ian MOORE, “Family, Community and Cult in the Eve of the Gregorian Reform”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 30 (1980), pp. 49-69; Robert Fossier, “Les mouvements populaires en Occident au XI<sup>e</sup> siècle”, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 115/2 (1971), pp. 257-269; Robert FOSSIER, “Remarques sur l'étude des ‘commotions’ sociales aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 16 (1973), pp. 45-50.

<sup>45</sup> Es el caso, por ejemplo, de las fuentes de la Pataria milanesa. Las diversas formas del término *commotio*, *commoveo* aparecen 20 veces en relación al movimiento, en una de las fuentes principales, el libro III de la crónica de Landolfo Seniore: Landolfo Seniore, *Historia Mediolanensis*, editada por Ludwig Conrad BETHMANN y Wilhelm WATTERBACH, MGH SSVIII, Hannover,

*commotion* con esa acepción en francés en las fuentes más heterogéneas del fin de la Edad Media<sup>46</sup>. Este término testimonia una transformación de la visión estática, hierática de las asambleas ordenadas, mayoritarias en la Alta Edad Media, que cumplían la función tanto de legitimar el orden social como de participar en el mantenimiento del orden, y que se encuentran todavía en las descripciones de las amables de paz convocadas por los obispos, o a veces de origen popular pero canalizadas por ellos<sup>47</sup>. La nueva mirada sobre las multitudes públicas las perciben, al contrario, como encarnaciones de la mutabilidad, muy mal vista en la época, hacia la violencia. Las masas aparecen desde entonces como perturbadoras a los ojos de las élites letradas, por espontáneas y no siempre, incluso nunca, controlables.

En este nuevo contexto, ciertos usos de *commotio* / *commotion* o de sus formas verbales (*commoveo*, *commotus*,

---

Hahn, 1848, pp. 32-100 (de aquí en adelante abreviada LS, *HM*). Robert FOSSIER, en “Remarques”, utiliza el término a lo largo del todo el artículo sin volver jamás a las fuentes para analizar el uso (ver también el otro artículo de Robert FOSSIER antes mencionado). Para fines de la Edad Media, las referencias son numerosas: a título de ejemplo, ver Marc BOONE, “*Armes, courses, assembles et commotions*. Les gens de métiers et l’usage de la violence dans la société urbaine flamande à la fin de Moyer Âge”, *Revue du Nord*, 259/1 (2005), pp. 7-33; Justine FIRNHABER-BAEKER y Dirk SHOENAERS (dir.), *The Routledge History Handbook of Medieval Revolt*, Londres, Routledge, 2017; ver también Vincent CHALLET, “*De quo... fuerunt dolentes & turbati*. De l’émotion comme délégitimation du politique”, en Damien BOQUET, NAGY y ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives...*, pp. 187-209.

<sup>46</sup> Entre otros, la tesis inédita de Vincent CHALLET, *Mundare et auferre malas erbas. La Révolte des Tuchins en Languedoc (1348-1382)*, defendida en la Universidad de París I en 2002, permite ver el uso generalizado del término en latín y en francés en las fuentes de la época con este sentido. Es el caso también en las revueltas urbanas de Flandes en el siglo XV, ver BOONE, op. cit. Finalmente sobre el lazo entre mutabilidad y pensamiento del cuerpo social a fines de la Edad Media, ver Nicole HOCHNER, “Le corps social à l’origine de l’invention du mot ‘emotion’”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, 16 (2016), en línea: <http://journals.openedition.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/acrh/7357> (consultado el 19 de enero de 2021).

<sup>47</sup> MOORE, “Family, Community and Cult...”, p. 52.



etc.) dan cuenta del encuentro de dos campos semánticos fundamentales para nuestra investigación: el del movimiento y de la emoción de un lado, y el de los problemas sociales o agitaciones del otro. *Cum + motio* implica, en uno de sus usos más frecuentes, el hecho de poner en movimiento, sacudir o molestar, o bien el del movimiento físico o del alma. En los autores del siglo X –Atton de Verceil, Flodoard de Reims, Liutprand de Crémone– el término tiene a menudo un sentido emocional, ligado incluso a veces a la agitación<sup>48</sup>. Es también correlativo a uno de las formas latinas que designan, junto a *affectus*, la emoción de la manera más estable posible desde la Antigüedad: *motus animi*, que concibe la emoción como un movimiento del alma o una acción<sup>49</sup>. *Commotio*, que no es un término nuevo en la Edad Media central, sufre pues, poco a poco, una inflexión que convendrá relatar<sup>50</sup>. Aparece ya con el sentido de violencia, a la manera de asalto o lucha, en dos capitulares de Carlomagno<sup>51</sup> que lo ligan, al igual que otras ocurrencias del siglo XII, a las venganzas feudales<sup>52</sup>; o, a

---

<sup>48</sup> Atto VERCELLENIS, *Expositio epistolarum S. Pauli*, e Jacques Paul MIGNE ed, *Patrología Latina* 134, París, Jacques Paul MIGNE, 1853, col. 125-832, col. 382<sup>a</sup>, 349A, 365C, 447D, 500C: *commoti animi; mentis commotione; exagitati et commoti; commotorum hominum corda tranquillabat*.

<sup>49</sup> *Affectio, affectus* expresa el dinamismo sensible del alma, y fue particularmente favorecido en el mundo monástico, que no está sin embargo en el corazón de nuestra investigación. Sobre el campo semántico de la historia de *affectus*, ver Damien BOQUET, *L'Ordre de l'affect. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.

<sup>50</sup> Esta investigación está en curso en particular a partir de las bases de datos en línea, *Corpus Corporum* (<http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>, consultado el 15 de agosto de 2021), realizado por primera vez, sobre una serie de términos que nos interesan aquí, por Anna Gaëlle WEBER y la autora de estas líneas.

<sup>51</sup> “De faidosis hominibus, que solent incongruas coomotiones facere”, Karoli M. capit. (a. 813/814), c. 2, I, p. 175; “Pro hoc nullam faidam portet aut commotionem faciat”, Capit. Ital. Karolo M. adscr., c. 7, I, p. 217. Ver “*Commotio*” en *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, ed. por Jan Frederik NIERMEYER y Co VAN DE KIEFT, revisado por Jan W. J. BURGERS, en línea: <https://dictionaires-brillonline-com> (consultado el 10 de enero de 2021).

<sup>52</sup> N. de la T.: La autora se refiere a las disputas familiares o luchas ancestrales –*faide*, en francés; *faida*, en latín medieval– que constituirían un sistema de

mediados del siglo IX con el sentido de disputa, litigio<sup>53</sup>. Desde los siglos XI-XII, la palabra aflora cada vez más a menudo en los contextos que hacen referencia a una agitación política, incluso a movimientos colectivos o revueltas (en latín, en el dossier de la Pataria milanesa [1057-1075-]<sup>54</sup>, en francés en Wace [v. 1130]<sup>55</sup>, y en anglonormando igualmente en el siglo XII<sup>56</sup>). Hacia 1300, se lo encuentra en un contexto de agitación religiosa, percibido por algunos como inquietante, para designar el primer movimiento flagelante en Perugia y en Italia, en 1260-1261, en una crónica laica datada al inicio del siglo XIV<sup>57</sup>. Si Vincent Challet nota “la concordancia semántica y cronológica que hace de un siglo XIV particularmente sedicioso una de las mayores secuencias donde se consolida la relación compleja entre rebelión y emoción<sup>58</sup>”, a nuestros ojos la alianza semántica –donde *commotio* no es más comprendido como una puesta en movimiento individual e interior, sino colectiva y física– se

---

venganza entre familias enemigas en las sociedades germánicas de la Alta Edad Media.

<sup>53</sup> “Quidam commotio exorta fuit inter L. Juvavensis ecclesie archiepiscopum et B. Radesbone civitatis episcopum de venatione et piscatione eorum”. Ver “*Commotio*” en NIERMEYER y VAN DE KIEFT (ed.), *Mediae Latinitatis Lexicon Minus...*, en línea: <https://dictionaires-brillonline-com> (consultado el 10 de enero de 2021).

<sup>54</sup> Ver n. 47, y Piroska NAGY, “Quand l’émotion collective prend corps. La Pataria milanaise 1057-1075”, *La Chair du politique. Sensibilités*, 7 (2020), pp. 1-8.

<sup>55</sup> Ver la noticia etimológica del CNRTI, en línea: <https://www.cnrtl.fr/etymologie/commotion>, (consultado el 10 de enero de 2021).

<sup>56</sup> Ver *Anglo-Norman Dictionary*, <https://anglo-norman.net/entry/commociun> (consultado el 10 de julio 2021); agradezco a Alessandro Arcangeli por haberme indicado esta referencia.

<sup>57</sup> Guglielmo VENTURA, *Chronicon Astense (memoriale Guglielmi Venturae)*, (v. 1300-1322) ed. Ludovico Antonio Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 11, Milán, 1727, ex tipografía Societas Palatinae, c. 153. Ver también Piroska NAGY, “Événement et émotion collective. Le cas des Flagellants à Pérouse (1260)”, en BOQUET, NAGY y ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives...*, pp. 133-161.

<sup>58</sup> CHALLET, “*De quo... fuerunt dolentes & turbati...*” (aquí con traducción propia de la cita textual (N. de la T.)).

hace ya mucho antes. El carácter disperso de las fuentes, subrayado en su momento por Robert Fossier<sup>59</sup>, vuelve sin embargo difícil de establecer la cronología fina. De todos modos, la inversión es clara a fines del Medioevo: de la época de la Alta Edad Media cuando las multitudes eran las mayor parte del tiempo percibidas como pacíficas, y cumplían una función de legitimación del orden público en los textos que nos las hacen conocer, se pasó a un período en el que ellas sirven ante todo de indicadores de problemas sociales y políticos. Desde entonces los autores asignan la emoción a las muchedumbres populares (así como a los adversarios) a fin de probar su falta de motivación y de razonamiento político, incluso su irracionalidad. Naturalmente, una parte agobiante de estas menciones provienen de cronistas, eclesiásticos o laicos; en ellas, confluye una literatura de élite en las sociedades bajomedievales con una literatura estrecha en lo que concierne a la visión de los grupos o masas en emoción – una visión que se convierte en un tópico de larga duración–. Porque no hay que olvidar que la mayoría de estos letrados conocían a Cicerón y a los otros grandes autores romanos; si heredaron su vocabulario también compartieron su *mirada*.

### *2.7. De la conmoción a la emoción*

A través de los cambios y enriquecimientos de su campo semántico, *commotio* y *commovere* aparecen como términos directamente ligados a nuestra idea de emoción colectiva; en francés medio, *commocion* o *commotion* se vuelven particularmente frecuentes en el siglo XIV en tal sentido. Este término cubre entonces tres campos semánticos, según el *Dictionnaire de moyen français* de l'ATILF, entre los cuales el más frecuentemente atestado es el de levantamiento popular, disturbio, junto al de movimiento brusco, sobresalto, agitación (del viento, del agua o de la sangre), por una aprte,

---

<sup>59</sup> FOSSIER, “Les mouvements populaires en Occident au XI<sup>e</sup> siècle...”

y el de agitación del alma o de emoción violenta del otro<sup>60</sup>. De este modo la convergencia de tres órdenes de fenómenos indica la cohabitación de tres registros: individual, colectivo y natural. A fines de la Edad Media, *esmouvement* y *esmotion* compiten un poco pero sin eclipsarse en el uso. *Esmouvement* o *émouvement* –que retoma de *commocion* la idea de poner en movimiento, lo hace suscitar algo o la emergencia de algo– toma ya el sentido particular de revuelta o disturbio en *Le roman de Renart contrafait*, escrito entre 1328 y 1342, y de manera segura en Jehan Froissart, a fin del siglo<sup>61</sup>.

Vincent Challet<sup>62</sup>, quien critica la cronología establecida por un artículo fundamental de Nicole Hochner, que subraya el lazo entre el imaginario del cuerpo social y la aparición de término emoción en francés medio<sup>63</sup>, afirma que *esmotion* aparece en francés a fines del siglo XV y no en su primer tercio. Por lo tanto, *esmotion* separa, en un primer momento, el sentido no solamente de *commocion* sino también de *esmouvement* y de *esmouvoir*, de los términos más ampliamente usados desde el siglo XIV y por numerosos autores en el siglo XV: dichos términos, que recuperan el campo semántico de *emovere* / *exmovere* en latín –para eliminar de un lugar, desplazar, remover, sacudir– tienen precisamente el sentido de problemas sociales, de disturbio o de efervescencia que conlleva movimiento físico, bullicio y emoción. El término *esmotion*, en su surgimiento, remite por lo tanto ante todo a un fenómeno colectivo; como Hochner ha mostrado, su uso está unido a la transformación de la representación del cuerpo social. Este pasa, precisamente en el final de la Edad Media, de un imaginario de cuerpo estable, que jerarquiza las funciones políticas al asignarles partes del

---

<sup>60</sup> Ver para “commotion”, en el ATILF, *Dictionnaire de moyen français*, <https://www.atilf.fr/ressources/dmf/> (consultado el 19 de enero de 2021).

<sup>61</sup> Ver para “émouvement”, en el ATILF, *Dictionnaire de moyen français*, <https://www.atilf.fr/ressources/dmf/> (consultado el 19 de enero de 2021).

<sup>62</sup> CHALLET, “*De quo... fuerunt dolentes & turbati...*”

<sup>63</sup> HOCHNER, “Le corps social...”

## *Historia de las emociones colectivas*

cuerpo o de los órganos, a una representación bajo la forma de humores en movimiento incesante, que requieren por lo tanto reequilibrio constante<sup>64</sup>. El pensamiento político parece entonces registrar y teorizar, con cierta demora, la transformación sociopolítica ya empezada muchos siglos antes.

Si la emergencia gradual y tardomedieval vincula el término emoción, en su primera acepción colectiva, al pensamiento político y a la realidad de los movimientos de lucha, incluso ampliamente situaciones de crisis, el vocabulario estudiado antes y su uso permiten sostener sin dificultad que la idea de emoción colectiva preexiste al término de *emotion* y más aun al nacer el concepto científico que la entroniza a fines del siglo XIX.

Considerando las aproximaciones a la emoción colectiva, el pensamiento heredado del siglo pasado está todavía fuertemente determinado por el uso tópico e ideológico de la noción, y por las reacciones que él ha suscitado. Como lo ha observado J. S. McClelland, el pensamiento político occidental está atravesado por una poderosa corriente elitista, que considera a los gobernados como una simple muchedumbre o multitud, potencialmente peligrosa<sup>65</sup>. Dada la importancia de esta corriente en el pensamiento político occidental, el discurso y la discusión sobre la emoción colectiva permanecen profundamente politizados en la modernidad – un hecho que explica a su vez la mínima atención que se les concede *fuera* de las situaciones críticas, contextos más habituales–. Estas discusiones han sido, y continúan todavía considerablemente determinadas por un clivaje político que remite a concepciones antagónicas a la democracia: de una parte, los partidarios de la estabilidad, desconfiados frente a

---

<sup>64</sup> HOCHNER, “Le corps social...”

<sup>65</sup> John S. McCLELLAND, *The Crowd and the Mob from Plato to Canetti*, Londres, Unwin Hyman, 1989; ver la reseña de Erika G. KING en *Journal of History of Behavioral Sciences*, 27 (1991), pp. 271-273.

## *Historia de las emociones colectivas*

los movimientos de masas y al pueblo; de la otra, los partidarios del movimiento y de la renovación, favorables a las masas<sup>66</sup>. Se considerarán en principio las formas proporcionadas por el mito de la muchedumbre descontrolada y por su análisis, antes de considerar propuestas alternativas que han podido ver la luz después de un siglo.

### *2.8. El mito de la muchedumbre descontrolada: del guion cultural a la patología social*

Antes de formular la primera conceptualización de los problemas de las masas y las emociones colectivas en ciencias sociales, su imagen tópica constituía un escenario o *script culturel*, compuesto por una serie de rasgos bien conocidos, fácilmente movilizables e intercambiables, enriquecidos y transformados en cada época a partir de la elaboración del guion de la era griega y después romana<sup>67</sup>. La noción de guion o escenario, implementada primeramente por los psicólogos, fue aplicada al análisis de las emociones históricas por primera vez por Robert A. Kaster<sup>68</sup>. Sirve para analizar secuencias de interacciones culturalmente codificadas en relación con las emociones que ellas provocan, canalizan o transmiten, con la finalidad de comprender la secuencia de

---

<sup>66</sup> No es casual que yo no califique a unos “de derecha” y a los otros “de izquierda”, ni a lo segundos de “populistas”. Como las configuraciones de la escena política de inicios del siglo XXI no se parecen más a ellas, las calificaciones políticas tradicionales corren el riesgo de oscurecer la mirada sobre los problemas planteados.

<sup>67</sup> Además de los ejemplos analizados anteriormente, ver McCLELLAND, *The Crowd and the Mob...*; y Vincent RUBIN, *La Foule: un mythe républicain?*, París, Vuibert, 2008.

<sup>68</sup> Robert A. KASTER, *Emotion, restraint and community in ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005. El dispositivo fue retomado a continuación en los trabajos de la alto-medievalista Nira PANCER, y desarrollado en la distinguida tesis (inédita) de Xavier BIRON-OUELLET, *Un prédicateur et sa cité: spiritualité, émotion et société dans la Toscane du XIV<sup>e</sup> siècle. Le cas de Simone Fidati da Cascia*, defendida en la UQÀM y en la EHESS en enero de 2019.

## *Historia de las emociones colectivas*

normas y de gestos que suscitan o que movilizan las emociones en cuestión. El *topos* de la multitud descontrolada –denominado el *mito de la muchedumbre enloquecida* por el sociólogo americano Clark McPhail<sup>69</sup>– funciona en efecto como un guion o escenario cultural, constituido en reservorio de atributos y lazos que pueden ser activados por discursos variados (político, histórico, literario y científico), particularmente en situaciones sociales y políticas críticas, para denunciar y deslegitimar la acción de las masas. Es asignado con desdén por las élites letradas desde los tiempos antiguos hasta nuestra época, aunque los actores sociales y sus gestos cambian de una época a la otra, así como los tipos de escritos. Mil veces comentado, este escenario, mito o imagen tópica merece todavía nuestra atención, aunque solo sea porque permanece como la última ola de una concepción hidráulica de las emociones en el mundo contemporáneo. Desde el punto de vista de la historia intelectual y social, desde luego es importante volver sobre cada uno de sus avatares o encarnaciones, siempre estrechamente ligados a la antropología y a la visión de la sociedad, así como al contexto específico que les han dado origen. Hemos dicho antes que son ante todo los momentos históricos febriles, incluso candentes –los de diversas turbulencias, revueltas, levantamientos y revoluciones–, los que han suscitado a la vez la reflexión y concentrado el interés histórico sobre la emoción colectiva, mientras que otros tipos de circunstancias permanecen todavía en la sombra. Tomemos un ejemplo medieval, válido todavía al inicio de la modernidad: aunque el culto de las reliquias, las peregrinaciones y las escenas de milagros, así como las ejecuciones públicas<sup>70</sup>, ofrecen innumerables escenas de

---

<sup>69</sup> Clark McPHAIL, *The Myth of the Madding Crowd*, Nueva York, de Gruyter, 1991.

<sup>70</sup> Ver Lidia ZANETTI DOMINGUES, “Foules émues au pied de l’échafaud dans l’Italie communale des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles”, en BOQUET, NAGY y ZANETTI

## *Historia de las emociones colectivas*

muchedumbre y de emoción colectiva en las fuentes históricas que las describen, han sido mucho menos estudiados que los grandes momentos revolucionarios o de revueltas. La situación es diferente para el mundo contemporáneo, en el que las masas en los eventos deportivos, culturales o políticos han concitado más atención<sup>71</sup>, aunque globalmente la constante sigue siendo la misma: las masas de las situaciones de crisis atraen siempre con mayor interés.

Desde el punto de vista de la aproximación a las masas, una nueva época comienza con la Revolución francesa en Occidente. Si la revolución fue la prueba más evidente del hecho de que el pueblo no podía ser ignorado en la modernidad, también cristalizó todas las pasiones. Un siglo más tarde, la irrupción de las masas urbanas en la escena política occidental, y particularmente en los eventos de la Comuna de París en 1871, reaviva a la vez el miedo y la aversión de las élites frente a la amenaza popular y el interés por comprender la muchedumbre en movimiento. Vehiculizado por la literatura y por la escritura histórica que se distinguen recientemente, el escenario tópico de la emoción de masas, entendido al pie de la letra, toma entonces la forma de una nueva ciencia a mitad de camino entre sociología y psicología, que permite erigir el temor a la gente en ciencia social<sup>72</sup>; ella determina por largo tiempo las formas y las premisas de la concepción de la masa y las emociones colectivas. En efecto, luego de la Comuna, Hippolyte Taine

---

DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives...*, pp. 307-325 y Gábor KLANISCZAY, “Le moment du miracle. Émotions collectives dans deux collections de miracles d’Europe centrale: sainte Élisabeth et sainte Marguerite de Hongrie”, en BOQUET, NAGY y ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives...*, pp. 163-185.

<sup>71</sup> Ver Nicolas MARIOT, *Bains de foule. Les voyages présidentiels en province, 1888-2002*, París, Belin, 2006.

<sup>72</sup> Sobre este tema, ver Francis DUPUIS-DERI, *La Peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montreal, Lux, 2016.



## *Historia de las emociones colectivas*

publica sus *Origines de la France contemporaine*<sup>73</sup>. Gustave Le Bon, autor reaccionario del famoso *Psychologie des foules*, aparecido en 1895<sup>74</sup>, cuya obra permanece como referencia insoslayable para comprender el espíritu de la época, la *Zeitgeist* del fin de siglo, se inspira directamente en los pasajes sobre la Revolución francesa de Taine. El contexto explosivo explica en parte el carácter hostil y estigmatizante de esta primera tentativa de conceptualización de las masas. Sin embargo, un poco antes, una serie de otros intelectuales eruditos del período –como el criminólogo Scipio Sighele o el sociólogo y psicólogo Gabriel Tarde<sup>75</sup>– cristalizan sus elementos en una verdadera *semántica de las masas* (C. Borch), para formar el paradigma psicolatológico e irracional de las multitudes populares.

El corazón del discurso tópico está constituido por la “prosa contra-revolucionaria”<sup>76</sup> (*prose of counter-insurgency*), para retomar el término de Ranajit Guha, uno de los pioneros de la historia subalterna y que ha sido despedazado de numerosas formas, dado que una parte importante de ese dispositivo es una herencia de larga duración. Para principios del siglo XX, una obra menos conocida de Le Bon, pero no

---

<sup>73</sup> Hippolyte TAINÉ, *Les Origines de la France contemporaine*, vol. 1 (*L'Ancien Régime*) y vol. 2 (*la Révolution. L'Anarchie*), edición original de 1975 en línea: [http://classiques.uqac.ca/classiques/taine\\_hippolyte/origene\\_France/origine\\_France.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/taine_hippolyte/origene_France/origine_France.html) (consultado el 20 de diciembre de 2020). N. de la T.: Hay edición española: *Los orígenes de la Francia moderna*, Madrid, La España moderna, 1992, en línea: <https://archive.org/details/LosOrigenesDeLaFranciaContemporaneaTomoIVElGobiernoRevolucionarioHippolyteTaine> (consultado el 11 de septiembre de 2022).

<sup>74</sup> Gustave LE BON, *Psychologie des foules*, París, F. Alcan, 1895. N. de la T.: hay edición española: *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2000.

<sup>75</sup> Gabriel TARDE, *L'Opinion de la Foule*, París, F. Alcan, 1901; antes, Scipio SIGHELE, *La Folie criminelle. Essai de Psychologie collective*, París, F. Alcan, 1892 (traducción de *La folla delinquente*, Turin, Fratelli Bocca, 1891).

<sup>76</sup> Ranajit GUHA, “The Prose of Counter-insurgency”, en Ranajit GUHA (dir.), *Subaltern Studies II: Writings on South-Asian History and Society*, Delhi, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 45-85.

## *Historia de las emociones colectivas*

menos elocuente, *La Révolution française et la psychologie des révolutions*<sup>77</sup>, aparecido en 1912, vuelve el enlace entre pensamiento contrarrevolucionario y psicología de las masas particularmente límpido. No solamente titula un capítulo (libro II, cap. 3) “La mentalidad revolucionaria y la mentalidad criminal”, sino que el autor afirma por ejemplo:

El rol del pueblo ha sido el mismo en todas las revoluciones. Nunca es el que las concibe ni las dirige. Su acción es desencadenada por los líderes. [...] El pueblo hace una revolución porque se lo empuja a hacerla, pero sin comprender gran cosa de las ideas de sus líderes, las interpreta a su manera y esta manera no es para nada la de los verdaderos autores del movimiento. La Revolución francesa proporciona un sorprendente ejemplo de ello. [...] A partir del momento en el que la Revolución descendió de la burguesía a los estratos populares, dejó de ser una dominación de lo racional sobre lo instintivo y devino, al contrario, el esfuerzo de lo instintivo por dominar lo racional<sup>78</sup>.

El escenario ordena también una visión vertical de los grupos o las masas populares, despreciadas y observadas desde lo alto, a los que son achacadas la incapacidad de razonar y la falta de autonomía, en consecuencia la susceptibilidad a ser manipuladas (bajo las nociones de “sugestionabilidad” y de “contagio”), que conducen a una necesidad de ser lideradas,

---

<sup>77</sup> N. de la T.: Hay edición en español: *La Revolución francesa y la psicología de las revoluciones*, Santiago de Chile, R. Quevedo, 1939.

<sup>78</sup> Gustave LE BON, *La Révolution française et la psychologie des révolutions*, París, Flammarion, 1912 (aquí, 1ª parte, libro I, cap. 4, “Le rôle du peuple dans les révolutions”, en la edición en línea : [http://classiques.uqac.ca/classiques/le\\_bon\\_gustave/revolution\\_francaise/revolution\\_franco\\_tdm.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/revolution_francaise/revolution_franco_tdm.html); comparada con el texto de la edición de los Amis de Gustave Le Bon, París, 1983, en Gallica : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5547g/fl.item>; todos consultados el 15 de febrero de 2021. Frases textuales de la cita con traducción propia (N. de la T.).

o al “deseo de ser dirigidas<sup>79</sup>”, que permiten en definitiva justificar el orden social y el rol, necesario, de sus dirigentes. Muchas características de la prosa contra-revolucionaria que buscan deslegitimar decisiones, acciones y reivindicaciones populares<sup>80</sup>.

Hemos entrevisto antes ciertos cambios romanos o altomedievales del escenario y del procedimiento de descalificación. Déborah Cohen ha podido mostrarlos al estudiar en el imaginario del pueblo en el siglo XVIII la naturalización, la deshumanización y la descontextualización de la figura de la turba<sup>81</sup>; en otras circunstancias, se la encuentra feminizada, para probar tanto su mutabilidad como su debilidad intrínseca<sup>82</sup>. Pero si los procedimientos de naturalización y de deshumanización toman formas diferentes según las épocas, la emotividad es un elemento bastante constante, convocado por las élites letradas para descalificar al adversario. Para los teóricos de la “psicología de las masas”, no solamente la emoción colectiva, incluso la emotividad son características fundamentales del humilde pueblo –del pueblo de los excluidos, opuesto por tanto al pueblo inclusivo de la nación,

---

<sup>79</sup> LE BON, *Psychologie des foules* (aquí, traducción propia de las frases textuales de la cita (N. de la T.)). Para una reciente encarnación, ver la intrevención de Éric ANCEAU, historiador, a propósito de los chalecos amarillos, en *id.*, *Les Temps du débat*, France Culture: “Peut-on sortir de l’opposition entre ‘peuple’ et ‘élites’?” (“¿Se puede salir de la oposición entre ‘pueblo’ y ‘élites’?”), en línea: <https://www.franceculture.fr/emissions/le-temps-du-debat/peut-sortir-de-lopposition-entre-peuple-et-elite> (consultado el 28 de enero de 2021).

<sup>80</sup> Ver CHALLET, *op. cit.* que analiza el *topos* de la multitud agitada a finales de la Edad Media, y Guilia MOROSINI que, en “From Fearful to Brave. The Shaping of Collective Emotions through Bodily Practices by the Italian Renaissance Condottieri”, en BOQUET, NAGY y ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Histoire des émotions collectives Histoire des émotions collectives...*, pp. 237-259, muestra la inversión del *topos* en el mundo emocional militar del Renacimiento italiano.

<sup>81</sup> Déborah COHEN, *La Nature du peuple. Les formes de l’imaginaire social (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

<sup>82</sup> BOBRYCKI, “The Flailing Women of Dijon”...

## *Historia de las emociones colectivas*

del sujeto político colectivo<sup>83</sup>– pero, sobre todo, esta emoción necesariamente opuesta a la razón se concibe por el registro del contagio (o de la “sugestionabilidad”), incluso de la criminología, y más ampliamente de la patología social. La sociedad que la secreta es percibida como un organismo enfermo cuyas masas descontroladas son los agentes patógenos, que ponen en peligro todo el edificio social y político, racional e institucional. Esta visión, a la vez psicológica y patológica, desactiva toda lectura política –y por lo tanto reduce al silencio toda reivindicación popular–. Va de suyo, entonces, que a los ojos del arquitecto de las psicología de las masas, el contexto socio-histórico no merece atención. Le Bon explica el comportamiento de la “multitud psicológica” por su irracionalidad –impulsividad y emotividad– pero también por un “alma colectiva”, que la distingue de la suma de los individuos que la componen. Aunque esta unión puede parecer arriesgada a causa de la distancia paradigmática que las separa, la idea de alma colectiva entra en resonancia, en la cultura del siglo XIX francés, con el colectivo “pueblo” de Michelet de algunos decenios antes, con valores inversos; ella confiere igualmente una fuerza colectiva particular a las masas populares, fundamental en la teoría psicopatológica. Es sabido que Le Bon era ampliamente leído: influyó, entre otros, en Sigmund Freud quien, en *La Psychologie de masse et analyse de moi*, publicado en 1921, utiliza largamente a Le Bon cuando explica el componente de la masa a partir de su propia teoría

---

<sup>83</sup> Antes de la distinción binaria bien conocida de Giorgio AGAMBEN, “Qu’est-ce qu’un peuple”, en *id. Moyens sans fin. Notes sur la politique*, París, Payot, Rivages, p. 20-21, ver la tripartición de Gilles GAGNE, “La populace, la foule et la majorité”, *Bulletin du MAUSS*, 21 (1987), pp. 11-28. Agamben habla de la “fractura biopolítica fundamental”, en la base de la noción de pueblo, que designa a la vez “el sujeto político constitutivo y la clase que, de hecho sino de derecho, está excluido de la política” (aquí, traducción propia de las frases textuales de la cita (N. de la T.)). El análisis de Gagné agrega una tercera figura del pueblo: la de la mayoría silenciosa.

## *Historia de las emociones colectivas*

de la psicología individual<sup>84</sup>. En lenguaje freudiano, en la masa, las barreras del Superyo saltan liberando la irracionalidad y la emotividad originales y reprimidas. Salidas del surgimiento del ser primitivo, ellas alimentan el inconsciente que toma entonces el control; la libido liberada explica también la atracción de las masas hacia los jefes, Freud postula por lo tanto una connivencia de orden natural entre la muchedumbre, asimilada a las tribus primitivas, y los bajos fondos de la psique, que vuelven a las multitudes particularmente peligrosas para los altos valores de la conciencia y de la civilización<sup>85</sup>. Su obra participa, junto a las de Marx y de Nietzsche, de la ruptura epistemológica del período, que introduce “una duda mayor sobre todo lo que se da por universal, racional y verdadero”, para retormar los términos de Hervé Mazurel: “El sentido dado, inmediato y visible es para ellos siempre una fachada [...] detrás [de la cual] actúan, para Nietzsche, los ‘instintos’, para Marx, los ‘intereses’, para Freud, las ‘pulsiones’<sup>86</sup>”. Este contexto epistemológicos explica el advenimiento, a finales del siglo XIX, del interés científico por las multitudes y las mentalidades colectivas, dos temas hermanados en el período.

En este paisaje intelectual, la psicología de las masas parece no haber hecho más que apropiarse del mito antiguo que conjuga el imaginario de las “clases trabajadoras, clases

---

<sup>84</sup> Sigmund FREUD, *Psychologie de masse et analyse du moi*, trad. inédita de Dominique TASSEL, presentación de Patrick HOCHART, París, Point, 2014. N. de la T.: Hay edición española: *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII - Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. 2. *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)*, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu editores, 1976.

<sup>85</sup> FREUD, *Psychologie de masse...*; ver también Marthe ROBERT, *D'Édipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, París, Calmann Lévy, 1974, p. 81.

<sup>86</sup> Hervé MAZUREL, “De la psychologie des profondeurs à l’histoire des sensibilités. Une généalogie intellectuelle”, *Vingtième siècle. Revue d’Histoire*, 123/3 (2014), pp. 22-38 (aquí p. 26, con traducción propia de las frases textuales de la cita (N. de la T.)).

## *Historia de las emociones colectivas*

peligrosas<sup>87</sup>” con el *topos* de la masa descontrolada para hacer una patología social. Convincente por su coherencia y su poder explicativo, la teoría tópica de las masas agitadas continuó fascinando a lo largo del siglo XX<sup>88</sup>. Esto prueba una vez más la teoría de Elias Canetti en 1960<sup>89</sup>, que opone las muchedumbres o masas abiertas a las masas cerradas –las primeras, peligrosas y las segundas, contenidas – o aun la obra del sociólogo Serge Moscovici aparecida en 1981, *L'âge des foules*<sup>90</sup>: a pesar del interés de sus aproximaciones, ninguno de ellos cuestiona el fondo y los cimientos del análisis de los pensadores de la psicología de las masas. Y, sin importar lo que hoy se piense de la semántica sociológica y de los atajos metodológicos que la implementan, es necesario notar el mérito histórico de la psicología de las masas: haber formulado y problematizado la cuestión de las multitudes, sus agregados humanos al comportamiento particular y dado forma al análisis. La fascinación que ha provocado no puede entonces de ninguna manera ser reducida a la mera divagación.

A partir de los años 1960-1970, cuando el interés por las masas y los movimientos sociales se revigora por la actualidad, las condiciones de nacimiento de la “psicología de las masas” son finalmente analizadas e historizadas. Muchas obras se consagran en veinte años al terreno político e intelectual donde se enraízan las ideas de los conceptualizadores de la psicología de las masas: el trabajo pionero que el historiador americano Robert A. Nye consagra a Le Bon y a la crisis de la democracia bajo la Tercera República (1975), el libro de la historiadora Susanna Barrows,

---

<sup>87</sup> Louis CHEVALIER, *Classes laborieuses et classes dangereuses pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Plon, 1958 (aquí, traducción propia de la frase textual de la cita (N. de la T.)).

<sup>88</sup> Ver sobre el problema McPHAIL, *The Myth of the Madding Crowd...*

<sup>89</sup> Elias CANETTI, *Masse et puissance*, París, Gallimard, 1966 [1960].

<sup>90</sup> N. de la T.: Hay edición en español: *La era de las multitudes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

## *Historia de las emociones colectivas*

*Miroirs déformants* (1981, traducido en 1990), subtítulo *Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>91</sup>, finalmente el texto del sociólogo Jaap van Ginneken, en *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899* (1992), que incluye los pensadores italianos en el mundo intelectual de los últimos decenios del siglo XIX<sup>92</sup>. Barrows y van Ginneken recuerdan cómo Le Bon y Tarde reciclaron directamente en sus “teorías” las narraciones de las grandes figuras de la literatura francesa del siglo XIX: Michelet, Balzac, Zola, así como las ideas reaccionarias de Hippolyte Taine sobre la Revolución francesa y la teoría social del criminólogo italiano Scipio Sighele, copiada por Le Bon. Prueban de manera clara que si Tarde y Sighele estaban mutuamente influidos, Le Bon huyó con el dinero, para retomar la feliz expresión de Stephen Reicher<sup>93</sup>. Esta lista estaría incompleta sin la mención del trabajo del sociólogo Christian Borch, cuyo libro *The Politics of Crowds. An Alternative History of Sociology* (2012) tiene el inmenso mérito de estudiar la historia de la percepción de las masas en el contexto de la sociología del siglo XX al interrogarse sobre la transformación y posterior disolución de la semántica de las multitudes.

---

<sup>91</sup> Robert A. NYE, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Beverly Hills y Londres, SAGE publications, 1975; Susanna BARROWS, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin de XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Aubier, 1990 [1981]; para una magnífica discusión crítica, Yvon J. THIERS y Jean-René TREANTON, “La foule comme objet de ‘science’”, *Revue française de sociologie*, 24 (1983), pp. 119-136.

<sup>92</sup> NYE, *The Origins of Crowd Psychology...*, BARROWS, *Miroirs déformants...*; Jaap VAN GINNEKEN, *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>93</sup> Stephen REICHER, reseña de Jaap VAN GINNEKEN, *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899* en *History of the Human Sciences* 7/4 (1994), pp. 126-129 (aquí, p. 128).

### **3. Comprender la acción de las masas. Racionalizar la emoción**

Desde el fin del siglo XIX hasta la Segunda Guerra mundial, incluso hasta los años 1960-1970, la cuestión de las *representaciones colectivas* estaba en el centro de las discusiones en ciencias sociales, lo que implica necesariamente una visión del pueblo, de la multitud o de las masas. Entre los numerosos autores que han trabajado con ella, se cuentan dos gigantes, Émile Durkheim y Marcel Mauss, entre otros; en historia, se encuentran los historiadores de la Revolución francesa a lo largo de todo el siglo XX; finalmente, a la vez historiadores y científicos de lo social a partir de los años 1960, período en el que la actualidad política trajo nuevamente la noción a la agenda de la investigación. En esta literatura, el miedo a las masas erigidos en ciencia no constituía más que una de las mayores ramificaciones de las reflexiones sobre los fenómenos sociales colectivos, en la frontera de la psicología y la sociología. Sería erróneo oponer frontalmente dos discursos, correspondientes a un clivaje político e ideológico, pues los cuestionamientos son comunes, aunque las respuestas difieren.

#### *3.1. Sociología*

Animado por los mismos interrogantes que los pensadores de la masa, Émile Durkheim se interesa, al mismo tiempo que Tarde, Le Bon y muchos otros intelectuales franceses, por los fenómenos y las representaciones colectivas que él considera en el centro de los fenómenos sociales, y que no pretende de ninguna manera reducir a fenómenos naturales<sup>94</sup>. Uno de los puntos cruciales de su oposición a las ideas de Tarde, en el cambio de siglo, tiende precisamente a eso: él se interesa por los fenómenos como *hechos sociales*, base de la sociología. Un

---

<sup>94</sup> Ver Laurent MUCCHIELLI, *Mythes et histoire en sciences humaines*, París, 2004 (aquí cap. 5. "Sociologie et psychologie en France, l'appel à un territoire commun. Vers une psychologie collective (1890-1940)", pp. 129-160.



## *Historia de las emociones colectivas*

pasaje del artículo teórico “Sociologie” de M. Mauss y de P. Fauconnet, aparecido en 1901 en *La Grande Encyclopédie*, permite claramente ilustrar la idea:

La fuerza de los hechos sociales les viene de la opinión. [...] Y se puede también decir que todo cambio en las instituciones es un cambio de opinión. [...] Los hechos sociales son entonces causas porque son representaciones o actúan sobre representaciones. El fondo íntimo de la vida social es un conjunto de representaciones. En este sentido, entonces, se podría decir que la sociología es una psicología<sup>95</sup>.

Si bien la reflexión más conocida de Durkheim sobre las emociones colectivas, formulada en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)<sup>96</sup>, permanece en un cuadro conceptual marcado por las dicotomías de *primitivo / civilizado, emoción / razón*, donde los fenómenos colectivos, analizados entonces en los pueblos categorizados como primitivos, son a sus ojos más fundamentales que la civilización que los rodea; no habla de patología o de amenaza de la multitud para la sociedad. Al contrario, Durkheim percibe entonces la emoción colectiva como una efervescencia, un entusiasmo colectivo, una exaltación positiva, en un registro religioso que está en la raíz de los conocimientos<sup>97</sup>. Energía positiva y creativa, la conciencia colectiva es lo más elevado que la vida psíquica puede producir, en la medida en que ella participa de la creación y

---

<sup>95</sup> Marcel MAUSS y Paul FAUCONNET, “La sociologie”, *La Grande Encyclopédie*, París, vol. 30, 1901, pp. 165-175; retomada en Marcel MAUSS, *Œuvres*, Minuit, París, 1969, p. 160. Citado por Laurent MUCCHIELLI, *Mythes et histoire...* (aquí cap. 5, paragr. 22, con traducción propia de la cita textual (N. de la T.)).

<sup>96</sup> N. de la T.: Hay edición española: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

<sup>97</sup> Ver en este punto, Dominique MERLLIE, “Lévy-Bruhl et Durkheim: notes biographiques en marge d’une correspondance”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 179/4 (1989), pp. 493-514.

## *Historia de las emociones colectivas*

la recreación de las formas simbólicas de la sociedad<sup>98</sup>. Sus conferencias, aparecidas bajo el título *L'Éducation morale*, publicadas póstumamente en 1925<sup>99</sup>, dan una perspectiva un poco diferente sobre el problema. Durkheim considera allí que la sociedad no es fundamentalmente diferente de la masa, ella no es más que una forma estabilizada; además él ve en la educación, y particularmente en la disciplina, la fuerza que puede racionalizar y ordenar los comportamientos de la masa, por lo tanto reconoce su naturaleza irracional<sup>100</sup>. En otro marco, convendrá seguir la investigación en Mauss, pero también en Lucien Lévy-Bruhl, y hasta en Maurice Halbwachs, para captar las ramas de la reflexión francesa sobre la manera de articular representaciones colectivas, emociones compartidas y hechos sociales<sup>101</sup>. Si nos detenemos en este bosquejo de las aproximaciones concurrentes al inicio del siglo XX, que comparten por ende un vocabulario y un paisaje intelectual, es porque ellas traducen también la polisemia que las posturas epistemológicas y políticas de la emoción colectiva, posiciones que se encuentran hasta hoy, donde la emoción colectiva aparece siempre como un concepto fundamental, a la vez que ambiguo y neutro.

---

<sup>98</sup> Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, éditions du CNRS, 2007 (aquí libro II, cap. 7, IV, p. 335-343). Ver también Émile DURKHEIM “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6/3 (1898), pp. 273-302.

<sup>99</sup> N. de la T.: Hay edición española: *La educación moral*, Madrid, Trotta, 2002.

<sup>100</sup> Ver sobre el tema BORCH, *The Politics of Crowds...*, p. 75-77.

<sup>101</sup> Retomando el gran trabajo de Laurent MUCCHIELLI, proyecto cartografiar en detalle el punto de vista de los conceptos que nos interesan aquí (entorno de “lo colectivo”: psicología colectiva, alma colectiva; inconsciente colectivo, sentimientos o emociones colectivos, mentalidades y representaciones colectivas...) las ramificaciones del pensamiento de muchos intelectuales del jardín de la primera parte del siglo XX, comenzando por Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Charles Blondel, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs –con la exploración de sus lazos con los prodigiosos germánicos de su tiempo, Sigmund Freud, Max Weber, Georg Simmel–.

## *Historia de las emociones colectivas*

En el mundo dinámico de las ciencias sociales emergentes de principios del siglo XX, Durkheim y Mauss, así como muchos intelectuales franceses, identificados con la izquierda, tenían, cada uno a su manera, una mirada positiva sobre el pueblo o los “primitivos”, así como sobre su creatividad colectiva, ya sea en el marco religioso, ritual o, más amplio e indefinido, social. Ellos proponen entonces una vía alternativa al escenario de la masa descontrolada, perpetuada por los más conservadores y erigida en saber científico. Con Durkheim y Mauss, encontramos el marco intelectual discutido al principio de este artículo, en el que Marc Bloch y Lucien Febvre dieron a luz el proyecto de los *Annales*, que será la verdadera herencia de este proyecto intelectual en el largo plazo<sup>102</sup>. Pero antes del vocabulario y los conceptos, estos hombres comparten las lecturas y el horizonte intelectual: un horizonte donde psicología y sociología están estrechamente ligadas. Si para Durkheim, la masa es un hecho social, Henri Wallon considera la emoción como el hecho psicológico primitivo: “Lo que suelda al individuo con la vida social por lo que puede y tiene de más fundamental que la vida biológica”, ya que es la emoción la que “abre el camino a la representación y al concepto que da forma al lenguaje, es decir la sociedad<sup>103</sup>”. Pero este zócalo teórico común a la psicología y a la sociología, que había producido la psicología colectiva francesa elaborada en la

---

<sup>102</sup> Así se comprende por ejemplo el hecho de que Lucien Febvre escriba una reseña sobre Henri Wallon, Lucien FEBVRE, *Principes de Psychologie appliquée*, intitulada “Questions de fait et de méthode. La psychologie appliquée: problèmes de méthode et solutions appliquées”, *Annales d'histoire économique et sociale*, 3/10 (1931), pp. 261-265.

<sup>103</sup> Henri WALLON, “L'organique et le social chez l'homme”, *Enfance*, 16/1-2 (1963) en n° 1: *Henri Wallon. Buts et méthodes de la psychologie*, pp. 59-65 (aquí p. 64, con traducción propia de la cita textual (N. de la T.)). Sobre la imbricación de lo biológico y lo social, ver también Henri WALLON, *L'Évolution psychologique de l'enfant*, Paris, Armand Colin, 1941, pp. 34-47; después, MUCCHIELLI, *Mythes et histoire...* (aquí cap. 5, paragr. 60).

## *Historia de las emociones colectivas*

primera mitad del siglo XX, fue marginada en la segunda mitad de la centuria.

Sin embargo, mezclándose sobre este zócalo la teoría psicopatológica de las masas ha podido ser analizada y criticada en los años 1930 y los años 1970, lo que ha permitido desarrollar, en varias oleadas, una serie de otras aproximaciones al pueblo y a la masa en emoción. Estas aproximaciones tienen como características comunes el hecho de que sus autores disputan con la mirada conservadora y negativa sobre la emoción de masa y sobre los movimientos populares y sociales; en consecuencia, tienden a racionalizar la emoción colectiva y/o los fenómenos populares y de masa para reintegrarlos al marco del análisis social. Dicha racionalización en el análisis define la actitud de los sociólogos de la Escuela de Chicago, críticos de la psicología de las masas, que tenían en común su horizonte liberal con acentos muy variados. Así, algunos subrayaban el peligro que representaban las masas, ya sea para las estructuras comunitarias o para el individuo liberal, mientras que otros, según una lectura funcionalista, se interesaban en el potencial “liberador” de la masa. Se ocupaban entonces de señalar la capacidad de la masa de liberar al individuo de las restricciones sociales o, en una perspectiva más europea, de crear nuevas instituciones o lazos sociales (idea que se encuentra también en los sociólogos alemanes de la república de Weimar)<sup>104</sup>. La sociología americana ha permitido así desplazar el interés de las masas ante todo hacia los “comportamiento colectivos”, menos connotados, y hacia las problemática de las “sociedades de masa” contemporáneas, después, particularmente con Talcott Parsons, hacia la cuestión de la acción social.

---

<sup>104</sup> BORCH, *The Politics of Crowds*, op. cit. (aquí cap 4, pp. 124, 144, 162-164; ver también el cap. 3 “Weimar developments”).

### 3.2. *Historia*

En Francia, en esta misma época, a partir de los años 1930, se desarrolla la historia social que echa un nuevo vistazo a la masa en emoción, en el sentido medieval del término<sup>105</sup>. El historiador de la Revolución francesa Georges Lefebvre, que fue también un militante de izquierda, redacta la *Grande Peur de 1789*, aparecido en 1932<sup>106</sup>, y su prolongación, un artículo consecuente sobre “Les foules révolutionnaires<sup>107</sup>”, pronunciado en la Cuarta Semana Internacional de Synthèse, organizada por Henri Berr y consagrada a las masas, en 1932. Para Lefebvre, el primero en combatir abiertamente las ideas de Le Bon, se trata a la vez de rehabilitar al pueblo que vive el pánico durante la Revolución y de explicar el “misterio” del pueblo que la emoción colectiva impulsa a la acción. Con apoyo en pensadores de las ciencias sociales contemporáneas (É. Durkheim, M. Halbwachs, G. Dumas) y en un método histórico riguroso, hace de la historia una ciencia social. Su artículo sobre la masa propone pistas de análisis de los fenómenos de grupo y de masa a partir de la noción de *mentalidad colectiva*. Noción omnipresente y fundamental en los pensadores de ciencias sociales de la primera parte del siglo XX francés, la mentalidad colectiva es la verdadera clave de la reflexión de Lefebvre que le permite demoler el corazón de los argumentos lebonianos y categorizar los diferentes tipos de masa. Si bien su obra *La Grande Peur de 1789* identifica por primera vez esta ola de pavor surgido entre los

---

<sup>105</sup> N. de la T.: La noción de masa sería semejante a la de tercer estamento de la sociedad feudal (medieval) o del Antiguo Régimen (moderno). Dicho estado se compone de la población que no tiene privilegios económicos ni jurídicos, por lo general interpretada como equivalente al campesinado. Otras denominaciones que corresponden a masa son ‘pecheros’, ‘plebe’, ‘pueblo llano’ y ‘pueblo común’.

<sup>106</sup> N. de la T.: Hay traducción española: *El gran pánico de 1789*, Barcelona, Paidós, 1986.

<sup>107</sup> Georges LEFEBVRE, *La Grande Peur de 1789*, seguido de *Les Foules révolutionnaires*, presentación de Michel BIARD y Hervé LEUWERS, París, Armand Colin, 2014.

## *Historia de las emociones colectivas*

campesinos franceses a fines de julio de 1789 por miedo a un “complot aristocrático”, contiene muy pocas descripciones fenomenológicas del miedo colectivo y ninguna psicologización. Lefebvre estudia minuciosamente los mecanismos del fenómeno de “gran pánico<sup>108</sup>”: los orígenes y las causas socioeconómicas, la puesta en movimiento y la propagación del pavor que se apodera, una tras otra, de numerosas regiones de Francia; sus móviles, incluyendo la escasez y el robo que las asolaban ya desde hacía muchos meses. Él muestra que el terror colectivo cristalizó rápidamente una primera organización defensiva de las ciudades y villas por las poblaciones que se sentían amenazadas: en este viraje contra la aristocracia, requisaban los víveres, reunían las municiones, reparaban las murallas. A la idea de un gran pánico popular, Lefebvre opone así el análisis de comportamiento consciente, responsable y racional de un pueblo que toma su destino en sus propias manos<sup>109</sup>.

Lefebvre, que curiosamente no es mencionado por Lucien Febvre en su manifiesto, ha abierto la vía a toda una nueva consideración del pueblo en sentido amplio, de las masas anónimas a los movimientos sociales, que incluso numerosos historiadores modernistas y de la Revolución han seguido por mucho tiempo. En la lucha contra la representación de la masa o del pueblo como un grupo irracional y apasionado de individuos que allí se pierden, la racionalización de sus motivaciones y maneras de actuar fue una herramienta fundamental, en una época todavía prisionera del paradigma hidráulico de las emociones. Si bien no es posible aquí analizar todas estas aproximaciones, conviene mencionar a George Rudé, discípulo de Lefebvre. Su libro titulado *The Crowd in History, 1730-1848* y los artículos inspirados en él

---

<sup>108</sup> Sobre Lefebvre ver Sophie WAHNICH, “Les émotions collectives comme émotions sacrées et souveraines”...

<sup>109</sup> Ver BOQUET y NAGY, “Plaidoyer pour une autre histoire des émotions”...

## *Historia de las emociones colectivas*

dependen de una comprensión muy estrecha de la muchedumbre (*crowd*) como masa protestataria o rebelde<sup>110</sup>, en Francia y en Inglaterra. El mérito esencial de Rudé es oponer las acciones populares preindustriales a las de principios de la industrialización<sup>111</sup>; sin embargo, el problema de las emociones apenas está incluido en su espectro.

Incluso cuando el problema de las emociones estuvo generalmente ausente de la investigación de los historiadores entre los años 1960-1980, una serie de transformaciones se produjeron, incluyendo progresivamente la experiencia popular y colectiva en el campo de la historia social, política y cultural. Ellas están ligadas a la emergencia aproximadamente concomitante de la historia subalterna, de la antropología histórica y de la sociología de las acciones colectivas. Para comenzar, se apegan a los trabajos del gran historiador británico Edward Palmer Thompson, creador de la expresión “historia desde abajo” (*history from below*) y también de la noción de agentividad (*agency*)<sup>112</sup>, para interesarse por lo ordinario de lo vivido por las masas, en este “abajo” de la sociedad en contraste con las élites y las instituciones. En esta perspectiva, la denominación de “subalterno” para designar las personas o grupos de rango o estatus inferior en términos de clase, de género, étnico, religioso o de orientación sexual se impone gracias a un grupo de intelectuales principalmente de origen indio (tales como D. Chakrabarty y G. Chakravorty Spivak, entre otros).

---

<sup>110</sup> George RUDÉ, *The Crowd in History. A study of Popular Disturbances in France and England 1730-1848*, Londres y Nueva York, John Wiley and sons, 1964, p. 4, id. “The Crowd in History”, *Social History*, 3/2 (1978), p. 223.

<sup>111</sup> RUDÉ, *The Crowd in History...*; ver también la reseña de Charles TILLY en *American Sociological Review*, 30 (1965), pp. 604-605.

<sup>112</sup> En francés: Edward PALMER THOMPSON, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, París, Seuil, coll. “Points”, 2012 (título original: *The Making of the English Working Class*, aparecido en 1963). Conviene agregar su artículo más citado, “The Moral Economy of the English Crowd in the 18<sup>th</sup> century”, *Past and Present*, 50/1 (1971), pp. 76-136.

## *Historia de las emociones colectivas*

En Ranajit Guha, uno de los más importantes historiadores del grupo, el término “subalterno” remite al principio a las ideas de Gramsci. Originalmente utilizado para las sociedades contemporáneas poscoloniales, el término está hoy ampliamente expandido fuera de ese campo espacio-temporal. Esta transformación progresiva sucedió a pesar de que para estos historiadores el primer objetivo era legitimar la acción de las masas mostrando las actividades, la racionalidad colectiva y el anclaje profundo en su experiencia cotidiana, interesándose tanto en su experiencia como en los desafíos de poder en los que participan. Más o menos al mismo tiempo que Thomposon, la historiadora canadiense Natalie Zemon Davis se interrogaba sobre la cuestiones de las multitudes religiosas durante las guerra de religión del siglo XVI a partir de una fuerte inspiración antropológica<sup>113</sup>, integrando en ella principalmente el estudio de los rituales y de las significaciones simbólicas a la investigación de los historiadores en lo concerniente a las masas en revuelta. Las conjunción de las aproximaciones de Thompson y de Davis condujo a una nueva mirada sobre las masas que encarnan las capas populares, que se aleja de las explicaciones únicamente socioculturales para integrar también la motivación, la vida cotidiana y los rituales, la significación simbólica de los gestos, los problemas de indetidad colectiva y la comunidad, y finalmente los mecanismos de poder local<sup>114</sup>: es lo que habitualmente llamamos la nueva historia social, *New Social History*.

El sociólogo e historiador Charles Tilly es la última figura importante de la generación de Thomposon y de Davis cuyos

---

<sup>113</sup> Ver en primer lugar Natalie ZEMON DAVIS, “The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth Century France”, *Past and Present*, 59 (1973), pp. 51-91; *id.*, “Writing ‘The Rites of Violence’ and Afterward”, *Past and Present, Supplement*, 7 (2012), pp. 8-29.

<sup>114</sup> Suzanne DESAN, “Crowd, Community, and Ritual in the Work of Edward P. Thompson and Natalie Davis”, en Lynn HUNT (dir.), *New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 47-71.



trabajos han marcado particularmente el estudio de las masas y las movilizaciones, término que él es tal vez el primero en utilizar en el título de su obra, *From Mobilization to Revolution* (1978). Tilly trabajó sobre la historia de Francia a largo plazo –los siglos modernos– con un equipamiento de sociólogo y una gran exigencia de teorización; se le debe principalmente la noción de *repertorio de acción colectiva* –para describir los tipos de acciones o gestos, siempre propios de un tipo de sociedad y de organización social, incluso de un grupo social bien preciso–, que los miembros de dicho grupo conocen y puede movilizar para contender, según escenarios más o menos predefinidos<sup>115</sup>. Así les *haro*<sup>116</sup> de los *esmouvements*<sup>117</sup> medievales y las manifestaciones en la calle de nuestros días pertenecen cada uno al repertorio de acción de una sociedad en su configuración social y política precisa. Los trabajos del grupo formado por Thompon, Zemon Davis y Tilly, así como la historia “desde abajo” –sin

---

<sup>115</sup> Charles TILLY, *The Contentions French: Four Centuries of Popular Struggle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, pp. 390-398.

<sup>116</sup> N. de la T.: *Haro* era un grito de socorro proferido en caso de agresión, pero también designaba una protesta legal y suspensiva, por los cuales se citaba a alguien para que compareciera ante un juez para quejarse en la corte por acción civil, por el daño que uno pretendía haber sufrido. El diccionario Littré (<https://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/HARO/fr-fr/#anchorLittré>, visitado el 26 de agosto de 2022) explica la etimología de la expresión: “La opinión antigua es que ‘haro’ representa ‘ha Raoul’, es decir, es una apelación a Rollo, primer duque de Normandía, que fue un gran justiciero. Esta opinión fue, a principios del siglo XIV, la de G. Guiart, quien, es cierto, la interpretó de otra manera y vio en ella un grito de terror. Diez la condena y dice ‘ha’ no es la exclamación que debería estar aquí; propone en alto alemán antiguo, ‘hera’ o ‘hara’, en sajón antiguo, ‘herod’, que significa ‘aquí’; de modo que el significado de ‘haro’ sería: ‘ven aquí’, ‘ven en mi ayuda’; finalmente ‘herod’ permite explicar el antiguo verbo ‘haroder’, ‘haraud’, ‘empujar gritos’; también ve, en ‘harlou’, el simple ‘har’, ‘aquí, con lobo’: ‘aquí con el lobo’. Estas razones plausibles socavan en gran medida la etimología antigua. En las ferias de Champaña, ‘hare, hare’, o ‘are, are’ fue un grito de los sargentos para anunciar que la feria estaba cerrada; en Flandes, este grito ‘era ara’” (traducción propia).

<sup>117</sup> N. de la T.: Mantenemos la forma en francés porque ninguna traducción en español ofrece el mismo sentido de “experiencia de una emoción” que el término tenía en la Edad Media.

ninguna duda ligados a su actualidad a partir de los años 1960– han contribuido de manera determinante a renovar la mirada sobre el pueblo común, el fenómeno de las masas y sus movilizaciones. Bajo su efecto se operó la reorientación de la historia social hacia las formas y manifestaciones de la vivencia popular, destacando la noción de *experiencia*. Una vez más debido a Thompson, este término y noción dejan progresivamente lugar a la emoción en lugar de intentar expulsarla: una aproximación que se reencuentra en la *Alltagsgeschichte*, historia de la vida cotidiana, en Alemania. El interés por la experiencia se refinó desde los años 1970 gracias a los primeros grandes autores italianos de la *microstoria*, Giovanni Levi y Carlo Ginzburg, quienes buscaban comprender tanto la experiencia de las formas de acción de las personas de condición modesta (*petites gens*) “sin nombre”, las dinámicas de las comunidades locales y las relaciones de fuerza que las atravesaban como las racionalidades propias de la acción del mundo de los “subalternos”, fuera directamente política o no<sup>118</sup>. En esta gran reorientación historiográfica, al destacar a los y las que habían sido descuidados por una historia más tradicional, se debe integrar la noción de agentividad o *agency*<sup>119</sup> que apunta ante todo a rehabilitar la *capacidad de actuar*, la racionalidad de la acción de los subalternos. Inventada por Thompson para hablar de la clase obrera inglesa –que él buscaba entonces describir como activa al tomar parte de su propia formación, en lugar de estar solamente determinada por las

---

<sup>118</sup> Carlo GINZBURG, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, París, Flammarion, 1980 [1976] ; Giovanni LEVI, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Gallimard, 1989 [1985].

<sup>119</sup> Para el historiador, algunos artículos útiles sobre este tema tan popular: Walter JOHNSON, “On Agency”, *Journal of Social History*, 37 (2003), pp. 113-124; John ROBB, “Beyond agency”, *World Archeology*, 42/4 (2010), pp. 493-520; Lynn M. THOMAS, “Historicising Agency”, *Gender and History*, 28/2 (2016), pp. 324-339; Kent DEN HEYER, “Historical Agency. Stories of Choice, Action, and Social Change”, en Scott Alan METZGER (dir.), *The Wiley International Handbook of History Teaching and Learning*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2018, pp. 227-251.

fuerzas más importantes de la historia–, la noción fue ampliamente retomada después. La *agentividad* remite así a la aptitud (individual o colectiva) siempre históricamente situada para formular cosas y una visión de mundo; de esta mirada sobre el mundo surge una capacidad de ejercer el poder y de percibirse como actor(es)<sup>120</sup>.

### *3.3. Experiencia y afectividad*

Durante una gran parte del siglo XX y tal vez incluso hasta hoy, las diversas problemáticas (acción y movilización, calidad de vida y experiencia) ligadas al pueblo y a las masas permanecen fuertemente teñidas de política e ideología en las ciencias sociales, dado el lazo orgánico del objeto con una cuestión central de nuestras democracias modernas. Sin embargo, a partir de los años 1970, las nuevas aproximaciones de antropología histórica, microhistórica o de historia cultural han tenido éxito progresivamente en desplazar la mirada y romper la dinámica ideológico-política subyacente, aunque sin hacerla desaparecer. Este contexto propiamente historiográfico ha permitido favorecer, a su vez, la apertura de los campos históricos hacia las dimensiones afectivas y sensoriales de los vivido, porque la apuesta principal no era más el combate ideológico concerniente a la legitimidad, la motivación y la comprensión racional y política de la acción de las masas y de la palabra pueblo, sino el estudio por ellas mismas de la vida y de los gestos de los “subalternos”.

Pese a que los trabajos en esta gran huella no han cesado nunca y se han revitalizado desde principios del milenio, la definición y la percepción de la noción de experiencia, estrechamente ligadas a las de la emoción, se han

---

<sup>120</sup> Francesca TRIVELLATO, “Microstoria/Microhistoire/Microhistory”, *French Politics, Culture & Society*, 33/1 (2015), pp. 122-134 (aquí p. 127); Naomi J. ANDREWS y Jennifer E. SESSIONS, “The Politics of Empire in Post-Revolutionary France”, *French Politics, Culture & Society*, 33/1 (2015), pp. 1-10.

transformado en la historiografía de los últimos treinta años. Mientras que para Thomposon la experiencia aparecía ante todo como el conjunto de lo que constituye la vida de las *petites gens*, que el historiador británico opone tanto a las estadísticas de los economistas como a los discursos de las élites<sup>121</sup> –razón por la cual, de paso, el uso histórico de la noción de experiencia fue criticado por los partidarios del giro lingüístico<sup>122</sup> que la comprendían como naturalizante, y señalaban al contrario su carácter profundamente cultural y anclado en el discurso–, hoy los historiadores dicen considerarlo como un objeto y una herramienta analítica que permite abrazar a la vez las dimensiones sensorial, afectiva, corporal y cognitiva de la vivencia humana, en una perspectiva en la que el ser humano y la sociedad se conciben, ambos, como construcciones bioculturales<sup>123</sup>. De este modo, la experiencia que incluye la efectividad no se opone de ninguna manera al discurso o al lenguaje, y su estudio comprende los aspectos individual y social, incluso colectivo, de la vida como un conjunto formado de lazos múltiples e inextricables.

#### **4. La caja de herramientas del historiador: emoción de masa, agentividad y conciencia colectiva**

En el final de este recorrido, esperamos haber esclarecido tanto el contexto como el proceso por los cuales la dimensión afectiva de los fenómenos sociales fue en principio expulsada

---

<sup>121</sup> PALMER THOMPSON, *La Formation de la classe ouvrière anglaise...* (prefacio, p. 15 sq.).

<sup>122</sup> Joan W. SCOTT, “The Evidencia of Experience”, *Critical Inquiry*, 17/4 (1991), pp. 773-797.

<sup>123</sup> Rob BODDICE, *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press, 2018; Rob BODDICE y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020; Sari KATAJALA-PELTOMAA y Raisa Maria TOIVO, “Introduction: Religion as Historical Experience”, Sari KATAJALA-PELTOMAA y Raisa Maria TOIVO (dir.), *Histories of Experience in the World of Lived Religion*, próximo a aparecer; Lisa FELDMAN BARRETT, *How Emotions are Made*, Nueva York, HMHO, 2017.

## *Historia de las emociones colectivas*

y después progresivamente reintegrada a las investigaciones en ciencias sociales. Numerosos estudios recientes –ante todo en psicología social y en antropología, pero también en sociología de los movimientos sociales o en ciencia política– han mostrado de diversas maneras hasta qué punto los compromisos y decisiones políticas o sociales están profundamente motivadas por la afectividad<sup>124</sup>, de la cual forma parte la emoción colectiva vivida. Esto es lo que permite pensar hoy la afectividad en el corazón de la socialidad, de la comunicación social y política, donde el impacto de las emociones y de los sentimientos generados por el estar-juntos puede ser fundamental en la elaboración de las reacciones colectivas, las decisiones comunes, de la urgencia de actuar o del sentimiento de pertenencia y de identidad. Conviene, sin embargo, repensar el trabajo sobre la emoción colectiva sobre la base de su vínculo estrecho con los procesos cognitivos y las experiencias sensoriales y corporales, reintegrándola en el análisis histórico de los procesos sociales y los eventos, donde ella es omnipresente. Para lograrlo, disponemos de enfoques cada vez más diversos de las emociones colectivas y de las herramientas de análisis ahora clásicas, creadas por los historiadores de las emociones.

Entre los aportes contemporáneos elaborados por las ciencias sociales en las últimas décadas que proponen diferentes puntos de vista para considerar las emociones colectivas<sup>125</sup>, algunos reúnen particularmente las preocupaciones de los historiadores, esbozadas más arriba. El interés de estas aproximaciones –de las que presentaremos aquí solo algunas– radica en el hecho que en lugar de pasar

---

<sup>124</sup> Ver nota 25.

<sup>125</sup> Dos obras importantes le están consagradas: VON SCHEVE y SALMELA (dir.), *Collective Emotion...*; KAUFMANN y QUÉRÉ (dir.), *Les Émotions collectives...* Por razones de extensión evidentes, no es posible aquí reseñar todos los aportes, muy interesantes, que contienen ambas colecciones.

## *Historia de las emociones colectivas*

por alto la fuerza de la emoción colectiva, como lo habían hecho los autores de las generaciones precedentes, ellas apuntan a integrarla en el análisis social al conferirle una significación, que les permite invertir las afirmaciones tópicas concernientes a la emoción de masa. Esta lista comienza necesariamente por el libro muy accesible pero también muy cuestionable, que ha conocido un gran éxito, de James Surowiecki, *La Sagesse des foules* (edición americana en 2004)<sup>126</sup>, escrito para el gran público, cuyo título, como se ve, hace eco de la idea de *madding crowd* – multitud enloquecida– (C. McPhail) o de la *madness of crowds* –locura de las multitudes– (C. Mackay<sup>127</sup>). La obra busca ilustrar la inteligencia de los grupos por la “sabiduría de los números”. Construido a partir de estudios de caso, intenta probar que la masa –o el gran número– sería *estadísticamente* más inteligente y justo, suma total más sabia que los individuos que participan en ella, tanto en términos de conocimiento, como de coordinación y de cooperación; sus casos implican masas o grupos descentralizados, compuestos por participantes diversos e independientes. Mientras que Surowiecki argumenta a partir de casos aislados, de estadísticas y de número, un planteamiento cercano, fuertemente ligado a las ciencias naturales, es seguido por Mehdi Moussaïd en su pequeña obra, también de divulgación científica, titulada *Fouloscopie*. Moussaïd se interesa en los mecanismos y en los automatismos desplegados por las masas –masas que el autor conoce como *agregados de partículas humanas* que crean flujos que poseen su propia

---

<sup>126</sup> James SUROWIECKI, *La Sagesse des foules*, París, Lattès, 2008 [2004]. N. de la T.: Hay edición española: *Cien mejor que uno: La sabiduría de la multitud o por qué la mayoría siempre es más inteligente que la minoría*, Barcelona, Urano, 2005.

<sup>127</sup> Charles MACKAY, *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, Londres, Richard Bentley, 1841.

inteligencia<sup>128</sup>. Esta dimensión de los grupos humanos, fundada sobre el mimetismo y el “contagio”, es tratada sin juicio; el planteo revela el carácter irreductible de las ambivalencia de las masas. Estas dos aproximaciones, interesantes porque hacen reflexionar de manera original sobre la naturaleza de las aglomeraciones humanas, son también perturbadoras por la sospecha de naturalización de los participantes de la masa, aunque cada una lo hace de manera muy diferente; en esto ambas están posiblemente más cerca de lo que les gustaría de los modelos que rechazan. En la misma línea, una tercera aproximación debe ser citada, que se interesa en las emociones colectivas desde el ángulo del contagio<sup>129</sup>, en la que el término ‘contagio’ –una metáfora proviene del vocabulario médico– es a menudo aplicado a la difusión de las ideas, de humores y emociones, comprendido también como “un fenómeno dotado de una dinámica de expansión exponencial y especialmente tan angustiante que parece con frecuencia desprovista de un origen definido y de un fin previsible”<sup>130</sup>. Por un mecanismo intelectual analizado más arriba, el recurso a la noción de contagio puede fácilmente llevar a privar a los actores implicados de su agentividad; las emociones aparecen aún en esta postura como fuerzas oscuras e irracionales.

Mientras los filósofos se interrogan con frecuencia sobre las modalidades de la solidaridad de la emoción y sobre la intencionalidad colectiva<sup>131</sup>, en todas las aproximaciones

---

<sup>128</sup> Mehdi MOUSSAÏD, *Foulescopie. Ce que la foule dit de nous*, París, HumenSciences, 2019. Aquí traducción propia de la cita del texto (N. de la T.).

<sup>129</sup> Ver *Contagions, Tracés. Revue de sciences humaines*, 21/2 (2011); y ahora Béatrice DELAURENTI y Thomas LE ROUX (dir.), *De la Contagion*, París, Vendémiaire, 2020.

<sup>130</sup> Florent COSTE, Adrien MINARD y Aurélien ROBERT, “Contagions. Histoire de la précarité humaine”, *Contagions, Tracés. Revue de sciences humaines*, 21/2 (2011), pp. 7-20 (aquí p. 7, con traducción propia de la cita textual (N. de la T.)).

<sup>131</sup> Ver Mikko SALMELA, “Les émotins peuvent-elles être collectives?” y Anita KINZELMANN-ZIV, “La sémiologie de l’émotion partagée”, ambos en Laurence KAUFMANN y Louis QUÉRÉ, *L’Émotion collective*, pp. 35-66 y 69-95,

citadas antes se encuentran ecos o reminiscencias más o menos lejanos de la idea durkheimiana de *efervescencia*. Las ideas de Durkheim y de sus discípulos (Mauss y Halbwachs principalmente<sup>132</sup>) nutren más fuertemente aún el trabajo de ciertos sociólogos, psicólogos sociales y antropólogos que estudian la emoción colectiva, en particular porque ellas permiten conferir sentido a los gestos y a toda la dimensión sensible de una acción colectiva o de un ritual. Este es el camino elegido por Gérôme Truc, quien retoma de Durkheim y sobre todo de Halbwachs la idea de que es el hecho de poner en juego lo colectivo en el seno a partir del cual ella se expresa lo que vuelve a una emoción pública colectiva en sentido literal: no solamente su expresión, sino su objeto es igualmente colectivo<sup>133</sup>. Sin embargo, lo que más a menudo se ha retenido del Durkheim de las *Formes élémentaires de la vie religieuse*, es la idea de que la emoción “se hace colectiva” a través de una serie de gestos colectivamente realizados, que ponen en juego símbolos y objetos compartidos: gestos, actos y movimientos cuya significación es reconocida por todos, lo que permite la colectivización de la experiencia<sup>134</sup>.

---

respectivamente; Raimo TUOMELA, *The Philosophy of Sociality*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 2007; Margaret GILBERT, “How We Feel: Understanding Everyday Collective emotion Ascription”, en VON SCHEVE y SALMELA (dir.), *Collective Emotions...*, pp. 17-31; Margaret GILBERT, *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2014; Philip PETTIT, “The reality of group agents” en Chrysostomos MANTZAVINOS (dir.), *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 67-91, y “Collective Intentionality” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<sup>132</sup> Ver también KAUFMANN y QUERE, “Présentation”..., p. 21.

<sup>133</sup> Gérôme TRUC, “Tous concernés? La dimension collective des émotions en situation d’attentats”, en *L’Émotion collective...*, pp. 97-132, sobre todo pp. 101-102, donde se discute Maurice HALBWACHS, “L’expression des émotions dans la société”, *Vingtième siècle* 123 (1947), p. 39-48.

<sup>134</sup> Ver BANTIGNY, “‘Gilet jaune colère noire’...”; NAGY, “Événement et émotion collective...”; Marika MOISSEFF y Michael HOUSEMAN, “L’orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels”, en KAUFMANN y QUERE (dir.), op. cit., pp. 133-166; KAUFMANN y QUERE, “Présentation...”, pp. 22-23.



## *Historia de las emociones colectivas*

Las ideas de Durkheim dieron forma también a los acercamientos al tema de Stephen Reicher, un psico-sociólogo británico, que considera la masa, la agentividad y la pasión en la raíz del lazo social. Él construye un modelo de identidad social afirmando que la participación de los grupos y de las masas, donde la emoción experimentada colectivamente está en el trabajo, crea tres tipos de transformaciones que orquestan la formación de la identidad colectiva: cognitiva, relacional y afectiva<sup>135</sup>. La transformación cognitiva lleva a priorizar los valores, las normas y los intereses del grupo por sobre los suyos propios, de manera que un comportamiento deviene socialmente sensitivo porque refleja el sistema de significación social del grupo. La identificación del grupo hace entonces nacer una transformación relacional, marcada por una fuerte solidaridad e intimidad, que crean las condiciones ideales para realizar una acción coordinada y eficaz en una dirección común. Finalmente, la fuerte cohesión engendra la expresión y la acción entusiastas entre los miembros del grupo, de modo que las personas se implican totalmente en lo que hacen, sin que eso disminuya su racionalidad o borre las fronteras del individuo. De esa forma, todo lo que pone en valor la agentividad colectiva, el poder social, es validado socialmente.

Si las ideas de Reicher se corresponden con la hipótesis de Durkheim, que afirmaba que las manifestaciones colectivas permiten a sus participantes experimentar un sentido de unidad y una capacidad de acción aumentada, lo que hoy suele denominarse como empoderamiento, su teoría es puesta otra vez a prueba por estudios experimentales dirigidos por otros psico-sociólogos, a menudo publicados en

---

<sup>135</sup> Stephen REICHER, “Crowds, Agency and Passion. Reconsidering the Roots of the Social Bond”, en Ruth PARKIN-GOUNELAS (dir.). *The Psychology and Politics of the Collective. Groups, Crowds and Mass Identification*, Londres y Nueva York, Routledge, 2012, pp. 67-85.

## *Historia de las emociones colectivas*

equipo, en particular alrededor de Bernad Rimé<sup>136</sup>; dichos estudios entran en resonancia con las ideas de antropólogos que trabajan sobre el ritual<sup>137</sup>. Las investigaciones emprendidas por Rimé y sus colaboradores tienden a explorar, en diversos planos, el *modus operandi* y las significaciones de las emociones experimentadas en forma conjunta, lo que engendra o reactiva la fuerza cohesiva del grupo, su eficacia en la comunicación social y, finalmente, su integración a procesos sociales más vastos. Los autores buscan comprender lo que hay en juego en la intensidad de la emoción colectiva, esta “efervescencia” durkheimiana, a menudo vista como peligrosa. No se trata entonces de desacreditar una pasión que sería privada de razón sino, al contrario, de explorar el sentimiento de inmersión colectivo en la emoción y la acción. Ellos califican el estado afectivo que se crea como *flow collectif*, tomando la noción que el psicólogo Mihály Csíkszentmihályi había inventado para explicar el sentimiento de bienestar individual que toma forma cuando uno se sumerge completamente en una actividad juzgada como significativa o placentera para la persona –como puede ser la escritura de un libro, tocar el piano, una actividad creativa o política individual o colectiva, etc.–<sup>138</sup>. Los resultados de los estudios antropológicos sobre

---

<sup>136</sup> Algunos artículos de un grupo colaborativo de psico-sociólogos, a menudo publicados conjuntamente: Darío PÁEZ y Bernard RIMÉ, “Collective Emotional Gathering. Their impact upon identity fusion, shared beliefs and social integration”, en VON SCHEVE y SALMELA (dir.), *Collective Emotions...* p. 204-216, Darío PÁEZ, Bernard RIMÉ *et al.*, “Psychosocial effects of perceived emotional synchrony in collective gatherings”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 108/5 (2015), pp. 711-729; Larraitz ZUMETA, Nekane BASABE *et al.*, “Shared flow and positive collective gathering”, *Anales de Psicología*, 32/3 (2016), pp. 717-727.

<sup>137</sup> MOISSEFF y HOUSEMAN, “L’orchestration rituelle”...; Dimitris XYGALATAS *et al.*, “Extreme rituals promote prosociality”, *Psychological Science*, 24/8 (2013), pp. 1602-1605.

<sup>138</sup> N. de la T.: Esta teoría del flujo fue desarrollada por el psicólogo húngaroestadounidense en *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Nueva York, Harper y Row, 1990, y sus obras posteriores.

## *Historia de las emociones colectivas*

los “rituales costosos” –los rituales que demandan un sacrificio importante a sus participantes en vista de un objetivo común– van en un sentido idéntico. Estos estudios muestran que el compartir la experiencia cognitiva, multisensorial, corporal y afectiva, por el hecho de llevar a cabo en conjunto, de forma rítmica, los gestos y palabras, la percepción de los mismos olores y sonidos, pero también de la misma fatiga y dolor, la reactivación de las mismas imágenes culturales, conocidas por todos los miembros del grupo, contribuyen al objetivo común concurre durante las manifestaciones y rituales al crear y mantener el sentimiento de identidad colectiva, la fuerte identificación del grupo<sup>139</sup>. Marika Moisseeff y Michael Houseman, por su parte, a partir del estudio de diversos tipos de rituales subrayan el hecho de que tienen por denominador común el *trabajo de orquestación* de los afectos, donde los diferentes roles de los participantes sirven para “mutualizar” los sentimientos, sobre un modo de expresión a la vez estilizado y exacerbado, de suerte que las “emociones rituales” se transforman en “embragues de vivencias afectivas”, como resultado de ese trabajo armonizado pero no homogeneizado<sup>140</sup>. Se encuentra aquí la idea de “trabajo” en relación con las emociones propuesta por la socióloga Arlie Hochschild, en un libro importante y precoz sobre la gestión de las emociones en medio del trabajo<sup>141</sup>.

Tal como subraya Reicher: “En suma, la emoción de las masas deriva, en lugar de negarla, de la naturaleza socialmente significativa de la acción común [...]. Cuanto más

---

<sup>139</sup> XYGALATAS *et al*, “Extreme rituals promote prosociality”...

<sup>140</sup> MOISSEEFF y HOUSEMAN, “L’orchestration rituelle”...; KAUFMANN y QUÉRÉ, “Présentation”..., p. 23 (aquí con traducciones propias de las citas textuales (N. de la T.)).

<sup>141</sup> Arlie RUSSELL HOCHSCHILD, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, The University of California Press, 1983 (traducción francesa en La Découverte, aparecida en 2017: *Le Prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*).

## *Historia de las emociones colectivas*

significativa es la acción y más unida está la masa, las emociones serán más poderosas, ya sea la alegría de implementar una visión común o la cólera contra los que impiden esta realización<sup>142</sup>". En todos estos acercamientos al tema, entonces, las emociones colectivas son consideradas como participantes de la cooperación, incluso como una forma de *agentividad compartida*.

Contrariamente a las otras ciencias sociales que se interesan por establecer reglas y por comprender las normas observando las regularidades, la historia tiene como objetivo captar y explicar lo contingente: *lo que ha sucedido*, a partir de las huellas materiales que nos han llegado. Nuestra primera aproximación es por lo tanto necesariamente pragmática y hermenéutica: ella se asienta siempre sobre una lectura adecuada de las fuentes, dependiente de su tipología y del contexto del período. En lo que se refiere a la emoción colectiva, en un primer momento, no se trata entonces de poner a un lado sino de afrontar el *topos* –las fórmulas esquemáticas, las descripciones estereotipadas– para comprender las razones por las cuales un autor recurre a ellas. ¿Qué quiere decir y qué quiere esconder? ¿En qué contexto y situación precisa, a qué equilibrio de poder corresponde la puesta en circulación de los *topoi*? ¿Qué hace o crea, precisamente, una retórica tópica? En efecto, la mayor parte del tiempo, el recurso al *topos* de la masa emocionada busca disimular, incluso aniquilar lo que motiva su uso en un autor: la acción de la masa utilizando una forma de agentividad popular. En un segundo momento, si la documentación lo permite, puede ser interesante investigar la manera precisa en que, en un contexto cultural y documental, la emoción colectiva opera y funciona. En esto, el estudio de las emociones colectivas apenas difiere del de las emociones individuales o comunes; el repertorio de

---

<sup>142</sup> REICHER, "Crowds, Agency and Passion...", p. 81, aquí con traducción propia de la cita textual (N. de la T.).

## *Historia de las emociones colectivas*

herramientas de análisis permanece igual y, conviene subrayarlo, ciertos contextos y ciertas fuentes llevan al historiador a interrogarse sobre la pertinencia de la distinción entre emoción individual y colectiva: la emoción colectiva puede aparecer no como una *categoría* sino como una *configuración*.

Más allá de la base de todo trabajo histórico, a saber el estudio de un discurso, sea textual o iconográfico, ciertos conceptos-herramientas ahora clásicos elaborados por los historiadores de las emociones alrededor del año 2000 son todavía útiles para el análisis de las emociones colectivas: la *comunidad emocional* de Barbara H. Rosenwein y el *régimen emocional* de William M. Reddy, por citar solamente los más populares de entre ellos<sup>143</sup>, que permiten pensar de dos maneras diferentes una norma y una cultura emocionales compartidas por un grupo o una sociedad. Se debe agregar a ellos los guiones o escenarios, explicados más arriba<sup>144</sup>, que funcionan porque son una significación común y respetada por todos; también se pueden comprender como cercanos a dos conceptos igualmente útiles para la historia de las emociones colectivas, *lo emotivo (emotive)* de Reddy –que designa un enunciado o gesto de emoción que, a la manera de los performativos de John Austin, “hacen lo que dicen”, o aun realizan un acto social de manera eficaz<sup>145</sup>– y el concepto de *ritual*, una noción muy discutida por las ciencias sociales en estas última décadas, pero siempre útil. La eficacia, al igual que la agentividad, es una noción que debe ser

---

<sup>143</sup> ROSENWEIN, *Emotional Communities...*; REDDY, *The Navigation of Feeling...*

<sup>144</sup> Ver más arriba, “Le mythe de la foule déchaînée”...

<sup>145</sup> N. de la T.: La autora se refiere a los actos de habla realizativos, es decir aquellos enunciados no descriptivos, ni verdaderos ni falsos, que al enunciarse, en determinados contextos apropiados, efectivizan una acción a través del propio acto del decir. La teoría de los actos de habla fue formulada por John AUSTIN en *Cómo hacer cosas con las palabras (How to do Things with Words)*, Oxford, Oxford University Press, 1962).

## *Historia de las emociones colectivas*

contextualizada, precisada y calificada para que adquiera sentido en un análisis.

El hecho mismo de que todos estos conceptos-herramientas no puedan ser comprendidos más que en el seno de una cultura, amplia o reducida (que puede ser entonces la de una *comunidad emocional*, por ejemplo) llama la atención sobre la inmensa importancia del análisis más amplio y a la vez contextual de la *antropología afectiva* de una sociedad, de una cultura y de una época dadas. Se entiende por antropología afectiva la manera en que las funciones sociales y las representaciones de la afectividad y de sus componentes se integran en una visión dada de lo humano, en el seno de la cual ella se articula con los fenómenos cognitivos, sensoriales y corporales de una manera siempre particular<sup>146</sup>. La antropología afectiva es de alguna manera el marco cultural vasto que sostiene –hace posible y valida– el nacimiento y el funcionamiento de las emociones y por ende de los escenarios, de las comunidades emocionales o de lo emotivo. Su comprensión es fundamental para descifrar una *cultura emocional*, o el *paisaje emocional* de una persona o de una comunidad. Finalmente, la antropología afectiva está acompañada por una *sociología afectiva* y por una *etimología* (P. N. Stearns<sup>147</sup>): esta última se entiende como un sistema normativo que controla si la expresión de una emoción es valorizada o desvalorizada en una situación dada. Así por ejemplo, si la expresión de las emociones en el espacio privado occidental es bastante bienvenida, considerada incluso como indispensable hoy en la intimidad, en el espacio público, en el trabajo, una cierta reserva es apropiada, con una carga de obligación muy diferentes para los hombres y

---

<sup>146</sup> Ver por ejemplo Damien BOQUET y Piroska NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, París, Seuil, 2015.

<sup>147</sup> N. de la T.: Peter N. STEARNS, *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, Nueva York, NYU Press, 1994.

## *Historia de las emociones colectivas*

para las mujeres, salvo en circunstancias especiales (por ejemplo, los atentados).

Por ello la emoción colectiva aparece a la vez como una *práctica social*, estrechamente sometida a la cultura que prescribe el complejo de actitudes, de expectativas, de códigos de comportamiento que se pueden respetar o, al contrario, eludir, negociar; y como un *proceso*, porque comprometerse –como William Reddy bien lo ha demostrado mediante la locución *navegación emocional* o “atravesado por los sentimientos”, y la idea de la performatividad de la expresión de las emociones, *lo emotivo*– embarca a la o las personas en un camino de transformación a la vez interior y relacional, subrayado por la eficacia de la expresión de las emociones en la comunicación social. La práctica social es lo que permite “navegar” y prever: en tanto práctica, está articulada en torno de las emociones culturalmente codificadas, puestas en juego en la sociedad según escenarios generalmente precisos, que pueden funcionar o disfuncionar, en ocasiones definidos y a veces ritualizados, y que se pueden igualmente aplicar o desviar, incluso evitar. Es por ello que la noción de *repertorio de acción* de Ch. Tilly puede sernos igualmente útil para el análisis de las emociones colectivas, así como la de *agentividad*, para tener en cuenta la puesta en acto de una capacidad de acción portadora de sentido por el o los que actúan.

Para concluir, podemos preguntarnos si la inquietud y la desconfianza que pesan hasta hoy día sobre la noción de emoción colectiva vienen del hecho de que es considerada como peligrosa, sea a causa de los presupestos que la rodean, sea al contrario a causa de un reconocimiento de su eficacia, ya sea social, religiosa o política. En efecto, si se lo toma en serio, el empoderamiento (*empowerment*) de las masas, del pueblo, de colectivos que opera puede aparecer como una arma de doble filo. De hecho, esta ambivalencia de la emoción colectiva sigue siendo fundamental: no solamente

### ***Historia de las emociones colectivas***

porque sirve a menudo como arma política, sino también porque su evaluación positiva o negativa depende ante todo del punto de vista que se adopte, émico o ético, de identificación o de distanciamiento respecto del grupo que la experimenta.



## **Bibliografía**

### **Fuentes**

- Atto Vercellensis, *Expositio epistolarum S. Pauli*, édité par J. P. MIGNE, *Patrologia Latina* 134, Paris, J. P. Migne, 1853, col. 125-832.
- Corpus Corporum. Repositorium operum latinorum apud universitatem Turicensem*, Base de données en ligne de l'Université de Zurich: <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>, (consulté le 14 août 2021).
- Guiglelmo Ventura, *Memoriale Guilielmi Venturae civis Astensis De gestis civium Astensium et plurium illorum, in Rerum Italicarum Scriptores*, vol. XI, Milan, ex typographia Societatis Palatinae, 1727, col. 153-268.
- Lanfolfo Seniore, *Historia Mediolanensis*, édité par L. C. BETHMANN et W. WATTENBACH, *MGH SS VIII*, Hanovre, Hahn, 1848.

### **Estudios**

- ABU-LUGHOD, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Nueva York, University of California Press, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio, "Qu'est-ce qu'un peuple?", en Giorgio AGAMBEN, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, París, Payot, Rivages, pp. 20-21.
- AHMED, Sara, *The Cultural Politics of Émotions*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004.
- AMBROISE-RENDU, Anne-Claude y Christian DELPORTE (dir.), *L'Indignation. Histoire d'une émotion politique et morale, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, París, Nouveau monde, 2008.
- ANDREWS, Naomi J. y Jennifer E. SESSIONS, "The Politics of Empire in Post-Revolutionary France", *French Politics, Culture & Society*, 33/1 (2015), pp. 1-10.

## *Historia de las emociones colectivas*

- Anglo-Norman Dictionary*, <https://anglo-norman.net/entry/commociun> (consultado el 10 de julio de 2021).
- ANSART, Pierre, *La Gestion des passions politiques*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.
- ARNOLD, Magda B., *Emotion and Personality*, Nueva York, Columbia University Press, 1960.
- BANTIGNY, Ludivine y Boris GOBILLE, "L'expérience sensible du politique. Protagonisme et antagonisme en mai-juin 1968", *French Historical Studies*, 41/2 (2018), pp. 275-303.
- BANTIGNY, Ludivine, "'Gilet jaune colère noire'. Affects politiques d'un mouvement historique", en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 383-403.
- BARROWS, Susanna, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Aubier, 1990 [1981].
- BLOCH, Marc, "Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre", *Revue de synthèse historique*, 33 (1921), pp. 13-35; reeditado en forma de obra: *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, París, Allia, 1999.
- BLOCH, Marc, *Écrits de Guerre*, París, Armand Colin, 1997.
- BLOCH, Marc, *La Société féodale*, París, L'Évolution de l'humanité, 1939-1940.
- BLOCH, Marc, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, París, Allia, 1999.
- BOBRYCKI, Shane, "The Flailing Women of Dijon: Crowds in Ninth Century Europe", *Past and Present*, 240/1 (2018), pp. 3-46.

## *Historia de las emociones colectivas*

- BOBRYCKI, Shane, *The Crowd in the Early Middle Ages (c. 500- c. 1000)*, tesis doctoral defendida en la Universidad de Harvard, Cambridge (Mass.), 2016.
- BODDICE, Rob y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- BODDICE, Rob, *The History of Emotions*, Manchester, Manchester University Press, 2018.
- BOGLIONI, Pierre “*Populus, vulgus et termes apparentés chez Thomas d’Aquin*”, en Pierre BOGLIONI, Robert DELORT, Claude GAUVARD (dir.), *Le Petit peuple dans l’Occident médiéval*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2002, pp. 69-100.
- BOONE, Marc, “*Armes, courses, assembles et commocions. Les gens de métiers et l’usage de la violence dans la société urbaine flamande à la fin du Moyen Âge*”, *Revue du Nord*, 359/1 (2005), pp. 7-33.
- BOQUET, Damien y Piroska NAGY, “Una storia diversa delle emozioni”, *Rivista Storica Italiana*, 128/2 (2016), pp. 481-520.
- BOQUET, Damien, “Le concept de communauté émotionnelle selon B. H. Rosenwein”, *BUCEMA* (hors-série), 5 (2013), en línea: <http://journals.openedition.org/cem/12535> (consultado el 4 de julio de 2021).
- BOQUET, Damien y Laurent SMAGGHE, “L’émotion comme désir de vie”, en Élodie LECUPPRE-DESJARDIN (dir.), *L’Odeur du sang et des roses. Relire Huizinga aujourd’hui*, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2019, pp. 195-214.
- BOQUET, Damien y Piroska NAGY, “Plaidoyer pour une autre histoire des émotions”, 2017, en línea: <https://emma.hypotheses.org/3007> (consultado el 4 de julio de 2021).
- BOQUET, Damien y Piroska NAGY, “Pour une histoire des émotions: l’historien face aux questions contemporaines”, en Damien BOQUET y Piroska NAGY

## *Historia de las emociones colectivas*

- (dir.), *Le Sujet de l'émotion au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, pp. 15-51.
- BOQUET, Damien y Piroska NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.
- BOQUET, Damien, *L'Ordre de l'affect. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.
- BOQUET, Damien, *Sainte vergogne. Les privilèges de la honte dans l'hagiographie féminine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- BOQUET, Damien, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, Paris, Classiques Garnier, 2022.
- BORCH, Christian, "The Exclusion of the Crowd. The Destiny of a Sociological Figure of the Irrational", *European Journal of Social Theory*, 9/1 (2006), pp. 83-102.
- BORCH, Christian, *The Politics of Crowds. An Alternative History of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- BRAUD, Philippe, *L'Émotion en politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996
- CANETTI, Elias, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966 [1960].
- CHALLET, Vincent, "De quo... fuerunt dolentes & turbati. De l'émotion comme dé-légitimation du politique", dans Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 187-209.
- CHALLET, Vincent, *Mundare et auferre malas erbas. La Révolte des Tuchins en Languedoc (1348-1382)*, tesis defendida en la Universidad de París I, París, 2002.

## *Historia de las emociones colectivas*

- CHAUVAUD, Frédéric y Ludovic GAUSSOT (dir.), *La Haine. Histoire et actualité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- CHEVALIER, Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses pendant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Plon, 1958.
- COHEN, Déborah, *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.
- CONNOR, Steven, "Collective Emotions: The Reasons to Feel Doubtful", *The History of Emotions Annual Lecture given at Queen Mary*, Université de Londres, el 9 de octubre de 2013, en línea: <http://stevenconnor.com/collective/collective.pdf> (consultado el 17 de mayo 2021).
- COSTE, Florent, Adrien MINARD et Aurélien ROBERT, "Contagions. Histoire de la précarité humaine", *Contagions, Tracés. Revue de sciences humaines*, 21/2 (2011), pp. 7-20.
- DAMASIO, Antonio, *L'Erreur de Descartes*, París, Odile Jacob, 1995.
- DAMASIO, Antonio, *Le Sentiment même de soi: corps, émotions, conscience*, París, Odile Jacob, 1999.
- DAMASIO, Antonio, *Spinoza avait raison*, París, Odile Jacob, 2003.
- DAVIS, Natalie Zemon, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth Century France", *Past and Present* 59 (1973), pp. 51-91.
- DAVIS, Natalie Zemon, "Writing 'The Rites of Violence' and Afterward", *Past and Present, Supplement*, 7 (2012), pp. 8-29.
- DE SOUSA, Ronaldo, *The Rationality of Emotions*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987.
- DELAURENTI, Béatrice et Thomas LE ROUX (dir.), *De la Contagion*, París, Vendémiaire, 2020.

## *Historia de las emociones colectivas*

- DELEPLACE, Marc (dir.), *Les Discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la Cité*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2009.
- DELUERMOZ, Quentin, Emmanuel FUREIX, Hervé MAZUREL y M'hamed OUALDI, "Écrire l'histoire des émotions: de l'objet à la catégorie d'analyse", *Revue d'Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 47 (2013), pp. 155-189.
- DEN HEYER, Kent, "Historical Agency. Stories of Choice, Action, and Social Change", en Scott Alan METZER (dir.), *The Wiley International Handbook of History Teaching and Learning*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2018, pp. 227-251.
- DESAN, Suzanne, "Crowds, Community, and Ritual in the Work of E. P. Thompson and Natalie Davis", en Lynn HUNT (dir.), *New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 47-71.
- Dictionnaire de moyen français*, <https://www.atilf.fr/ressources/dmf/> (consultado el 19 de enero de 2021).
- DODMAN, Thomas W., *What Nostalgia Was: War, Empire, and the Time of a Deadly Emotion*, Chicago, Chicago University Press, 2018.
- DUPUIS-DÉRI, Francis, *La Peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal, Lux, 2016.
- DURKHEIM, Émile, "Représentations individuelles et représentations collectives", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6/3 (1898), pp. 273-302.
- DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Éditions du CNRS, 2007.
- ELSTER, Jon, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- FEBVRE, Lucien, "La sensibilité dans l'histoire : les 'courants' collectifs de pensée et d'action", en *La Sensibilité dans l'homme et dans la nature*, Paris, 1943, pp. 77-100.

## *Historia de las emociones colectivas*

- FEBVRE, Lucien, “La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire économique et sociale*, 3 (1941), pp. 5-20.
- FEBVRE, Lucien, *Combats pour l’histoire*, Paris, 1953.
- FEBVRE, Lucien, *Principes de psychologie appliquée*, intitulé “Questions de fait et de méthode. La psychologie appliquée: problèmes de méthode et solutions appliquées”, *Annales d’histoire économique et sociale*, 3/10 (1931), pp. 261-265.
- FELDMAN BARRETT, Lisa, *How Emotions are Made*, Nueva York, HMHO, 2017.
- FERENTE, Serena, “Storici ed emozioni”, *Storica*, 15 (2009), n° 43-45, pp. 371-392.
- FIRNHABER-BAEKER, Justine y Dirk SHOENAERS (dir.), *The Routledge History Handbook of Medieval Revolt*, Londres, Routledge, 2017.
- FORICHON, Sylvain, “Étude de quelques cas d’émotions de foules lors des spectacles de l’Antiquité romaine”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 109-131.
- FOSSIER, Robert, “Les mouvements populaires en Occident au XI<sup>e</sup> siècle”, *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 115/2 (1971), pp. 257-269.
- FOSSIER, Robert, “Remarques sur l’étude des ‘commotions’ sociales aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 16 (1973), pp. 45-50.
- FRANK, Robert H., *Passions within Reason: The Strategic Role of Émotions*, Nueva York, Norton, 1988.
- FREUD, Sigmund, et Josef BREUER, *Études sur l’hystérie*, Paris, PUF, 2007 [1895].
- FREUD, Sigmund, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, coll. “Folio”, 1988 [1915].

## *Historia de las emociones colectivas*

- FREUD, Sigmund, *Psychologie de masse et analyse du moi*, trad. inédita de D. Tassel, presentación de P. HOCHART, París, Points Seuil, 2014.
- FREVERT, Ute, *Emotions in History – Lost and Found*, Budapest, CEU Press, 2011.
- GAGNÉ, Gilles, “La populace, la foule et la majorité”, *Bulletin du MAUSS*, 21 (1987), pp. 11-28.
- GILBERT, Marthe, “How We Feel: Understanding Everyday Collective emotion Ascription”, en Christian VON SCHEVE y Mikko SALMELA (dir.), *Collective Emotions*, Oxford, Oxford Scholarship Online, pp. 17-31.
- GILBERT, Marthe, *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- GINZBURG, Carlo, *Le Fromage et les vers. L’univers d’un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, París, Flammarion, 1980 [1976].
- GRIMA, Benedicte, *The Performance of Emotion: “The Misfortunes Which Have Befallen Me”*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- GUHA, Ranajit, “The prose of counter-insurgency”, Ranajit GUHA (dir.), *Subaltern Studies II: Writings on South-Asian History and Society*, Delhi, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 45-85.
- HALBWACHS, Maurice, “L’expression des émotions dans la société”, *Vingtième siècle* 123 (1947), pp. 39-48.
- HARRÉ, Rom (dir.), *The Social Construction of Emotions*, Oxford et New York, Basic Blackwell, 1986.
- HIRSCHMAN, Albert, *The Passions and the Interests: Political Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- HOCHNER, Nicole, “Le corps social à l’origine de l’invention du mot ‘émotion’”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, 16 (2016), en línea: <http://journals.openedition.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/acrh/7357> (consultado el 19 de enero de 2021).



## *Historia de las emociones colectivas*

- HOCHSCHILD, Arlie, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, The University of California Press, 1983.
- ILLOUZ, Eva, *Les Sentiments du capitalisme*, París, Seuil, 2006.
- ILLOUZ, Eva, *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley y Londres, University of California Press, 2008.
- IOGNA-PRAT, Dominique, “De Cluny à Auxerre, par la voie des ‘émotions’. Un parcours d’historienne du Moyen Âge: Barbara H. Rosenwein”, *BUCEMA*, 15 (2011), en ligne <https://journals.openedition.org/cem/12058> (consultado el 4 de julio de 2021).
- JOHNSON, Walter, “On Agency”, *Journal of Social History*, 37 (2003), pp. 113-124.
- KASTER, Robert A., *Emotion, restraint and community in ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- KATAJALA-PELTOMAA, Sari y Raisa Maria TOIVO, “Introduction: Religion as Historical Experience”, en Sari KATAJALA-PELTOMAA y Raisa Maria TOIVO (dir.), *Histories of Experience in the World of Lived Religion*, próximo a aparecer.
- KAUFMANN, Laurence y Louis QUÉRÉ (dir.), *Les Émotions collectives. Raisons pratiques*, vol. 29, París, Éd. de l’EHESS, 2020.
- KAUFMANN, Laurence y Louis QUÉRÉ, “Présentation”, en Laurence KAUFMANN y Louis QUÉRÉ (dir.), *Les Émotions collectives, Raisons pratiques*, vol. 29, París, Éd. de l’EHESS, 2020. pp. 9-32.
- KING, Erika G., Compte-rendu de l’ouvrage *The Crowd and the Mob from Plato to Canetti* dans *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 27 (1991), pp. 271-273.
- KLANISCZAY, Gábor, “Le moment du miracle. Émotions collectives dans deux collections de miracles d’Europe centrale: sainte Élisabeth et sainte Marguerite de Hongrie”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia

## *Historia de las emociones colectivas*

- ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 163-185.
- KONZELMANN-ZIV, Anita, “La sémiologie de l’émotion partagée”, Laurence KAUFMANN et Louis QUERE, *L’Émotion collective, Raisons pratiques*, vol. 29, París, Éd. de l’EHESS, 2020 pp. 69-95.
- LASCH, Christopher, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, París, Climats, 2000.
- LE BON, Gustave, *La Révolution français et la psychologie des révolutions*, París, Flammarion, 1912.
- LE BON, Gustave, *Psychologie des foules*, París, F. Alcan, 1895.
- LEFEBVRE, Georges, *La Grande Peur de 1789, suivi de Les Foules révolutionnaires*, París, Armand Colin, 2014.
- LEVI, Giovanni, *Le Pouvoir au village. Histoire d’un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Gallimard, 1989 [1985].
- LIVET, Pierre, *Émotions et rationalité morale*, París, PUF, 2002.
- LUTZ, Catherine, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- MACKAY, Charles, *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, Londres, Richard Bentley, 1841.
- MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar, *Potestas populi. Participation populaire et action collective dans les villes de l’Afrique romaine tardive (vers 300-430 après J.-C.)*, Turnhout, Brepols, 2012.
- MANDROU, Robert, *Introduction à la France moderne 1500-1640. Essai de psychologie historique*, París, Albin Michel, 1961.
- MARIOT, Nicolas, *Bains de foule. Les voyages présidentiels en province, 1888-2002*, París, Belin, 2006.

## *Historia de las emociones colectivas*

- MARKUS, George E., *Le Citoyen sentimental*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.
- MAUSS, Marcel y Paul FAUCONNET, “La sociologie”, *La Grande Encyclopédie*, vol. 30, Paris, 1901, pp. 165-175.
- MAUSS, Marcel, *OEuvres*, Minuit, Paris, 1969.
- MAZUREL, Hervé, “De la psychologie des profondeurs à l’histoire des sensibilités. Une généalogie intellectuelle”, *Vingtième siècle. Revue d’Histoire*, 123/3 (2014), pp. 22-38.
- MCCLELLAND, John S., *The Crowd and the Mob from Plato to Canetti*, Londres, Unwin Hymain, 1989.
- McPHAIL, Clark, *The Myth of the Madding Crowd*, New York, de Gruyter, 1991. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Jan Frederik NIERMEYER y Co VAN DE KIEFT (dir.), revisado por Jan W. J. BURGERS, en línea: <https://dictionaries-brillonline-com>, (consultado el 10 de enero de 2021).
- MERLLIÉ, Dominique, “Lévy-Bruhl et Durkheim: notes biographiques en marge d’une correspondance”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 179/4 (1989), p. 493-514.
- MOISSEFF, Marika y Michael HOUSEMAN, “L’orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels”, en Laurence KAUFMANN et Louis QUERE (dir.), *L’Émotion collective. Raisons pratiques*, vol. 29, Paris, Éd. de l’EHESS, 2020 pp. 133-166.
- MOORE, Robert Ian, “Family, Community and Cult on the Eve of the Gregorian Reform”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 30 (1980), p. 49-69.
- MOROSINI, Guilia, “From Fearful to Brave. The Shaping of Collective Emotions through Bodily Practices by the Italian Renaissance Condottieri”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie*,

## *Historia de las emociones colectivas*

- émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 237-259.
- MOUSSAÏD, Mehdi, *Foulescopie. Ce que la foule dit de nous*, París, HumenSciences, 2019.
- MUCCHIELLI, Laurent, *Mythes et histoire en sciences humaines*, París, La Découverte, 2004 (disponible en línea en OpenEdition).
- MURRAY, Nathan, “Les tumultes de la multitude. Versalité et verticalité de l’émotion populaire chez Cicéron”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 261-283.
- NAGY, Piroska, “Événement et émotion collective. Le cas des Flagellants à Pérouse (1260)”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY et Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 133-161.
- NAGY, Piroska, “Émotions historiques, émotions historiennes”, *Écrire l’histoire*, 2 (2008), p. 15-27.
- NAGY, Piroska, “Quand l’émotion collective prend corps. La Pataria milanaise 1057-1075”, *La Chair du politique. Sensibilités*, 7 (2020), pp. 1-8.
- NYE, Robert A., *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Beverly Hills y Londres, SAGE publications, 1975.
- PÁEZ, D. y B. RIMÉ, “Collective emotional gatherings. Their impact upon identity fusion, shared beliefs and social integration”, en Christian VON SCHEVE y Mikko SALMELA (dir.), *Collective Émotions, Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 204-216.

## *Historia de las emociones colectivas*

- PÁEZ, Dario, Bernard RIMÉ *et al.*, “Psychosocial effects of perceived emotional synchrony in collective gatherings”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 108/5 (2015), pp. 711-729.
- PETTIT, Philip, “The reality of group agents” en Chrysostomos MANTZAVINOS (dir.), *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 67-91.
- PIAGET, Jean, *Logique et connaissance scientifique*, París, Gallimard, coll. “Éncyclopédie de la Pléiade”, 1967.
- PLAMPER, Jan, “L’histoire des émotions”, en Christophe GRANGER (dir.), *À quoi pensent les historiens ? Faire de l’histoire au XXI<sup>e</sup> siècle*, París, Autrement, 2013, pp. 225-240.
- PLAMPER, Jan, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Munich, 2012.
- REDDY, William M., *La Traversée des sentiments. Un cadre pour l’histoire des émotions (1700-1850)*, Dijon, Les Presses du réel, 2019.
- REDDY, William M., *The Making of Romantic Love. Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900-1200 CE*, Chicago, Chicago University Press, 2012.
- REDDY, William M., *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- REICHER, Stephen, “Crowds, Agency and Passion. Reconsidering the Roots of the Social Bond”, en Ruth PARKIN-GOURNELAS (dir.) *The Psychology and Politics of the Collective. Groups, Crowds and Mass Identifications*, Londres y Nueva York, Routledge, 2012, pp. 67-85.
- REICHER, Stephen, reseña de Jaap VAN GINNEKEN, *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899* dans *History of the Human Sciences* 7/4 (1994), pp. 126-129.

## *Historia de las emociones colectivas*

- RIEFF, Philip, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- ROBB, John, "Beyond agency", *World Archaeology*, 42/4 (2010), pp. 493-520.
- ROBERT, Marthe, *D'Œdipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, París, Calmann Lévy, 1974.
- RODIER, Yann, *Les Raisons de la haine. Histoire d'une passion dans la France du premier XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Champ Vallon, 2020.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ROSENWEIN, Barbara H., "Worrying about Emotions in History", *The American Historical Review*, 107 (2002), p. 821-845.
- ROSENWEIN, Barbara H., *Anger. The Conflicted History of an Emotion*, Ithaca y Nueva York, Yale University Press, 2020.
- ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca y Nueva York, Yale University Press, 2006.
- RUBIO, Vincent, *La Foule : un mythe républicain ?*, París, Vuibert, 2008.
- RUDÉ, George, *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbances in France and England 1730-1848*, Londres y Nueva York, John Wiley and sons, 1964.
- SALMELA, Mikko, "Les émotions peuvent-elles être collectives?", Laurence KAUFMANN y Louis QUERE (dir.), *L'Émotion collective. Raisons pratiques*, vol. 29, París, Éd. de l'EHESS, 2020, pp. 35-66.
- SCOTT, Joan W., "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry*, 17/4 (1991), pp. 773-797.
- SIGHELE, Scipio, *La Foule criminelle. Essai de psychologie collective*, París, F. Alcan, 1892.

## *Historia de las emociones colectivas*

- SOLOMON, Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993.
- SOMMIER, Isabelle et Xavier CRETTEZ (dir.), *Les Dimensions émotionnelles du politique. Chemins de traverse avec Philippe Braud*, Rennes, PUR, 2012 (disponible en línea en OpenEdition).
- SUROWIECKI, James, *La Sagesse des foules*, París, Lattès, 2008 [2004].
- TAINÉ, Hippolyte, *Les Origines de la France contemporaine*, vol. 1 y 2, edición original 1975 en línea: [http://classiques.uqac.ca/classiques/taine\\_hippolyte/origine\\_France/origine\\_France.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/taine_hippolyte/origine_France/origine_France.html) (consultado el 20 de diciembre de 2020).
- TARDE, Gabriel, *L'Opinion et la Foule*, París, F. Alcan, 1901.
- TENENTI, Alberto, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Turin, Einaudi, 1957.
- THIERS, Yvon J. y Jean-René TRÉANTON, "La foule comme objet de 'science'", *Revue française de sociologie*, 24 (1983), pp. 119-136.
- THOMAS, Lynn M., "Historicising Agency", *Gender and History*, 28/2 (2016), pp. 324-339.
- THOMPSON, Edward P., "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th century", *Past and Present*, 50/1 (1971), pp. 76-136.
- THOMPSON, Edward P., *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, París, Seuil, coll. "Points", 2012.
- TILLY, Charles, Compte-rendu de *The Crowd in History, A Study of Popular Disturbances in France and England 1730-1848*, *American Sociological Review*, 30 (1965), pp. 604-605.
- TILLY, Charles, *The Contentious French: Four Centuries of Popular Struggle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, pp. 390-398.

## *Historia de las emociones colectivas*

- TRIVELLATO, Francesca, “Microstoria/Microhistoire/Microhistory”, *French Politics, Culture & Society*, 33/1 (2015), pp. 122-134.
- TRUC, Gérôme, “Tous concernés? La dimension collective des émotions en situation d’attentats”, en Laurence KAUFMANN y Louis QUERE (dir.), *L’émotion collective. Raisons pratiques*, vol. 29, Paris,  d. de l’EHESS, 2020, pp. 97-132.
- TUOMELA, Raimo, *The Philosophy of Sociality*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 2007.
- VAN GINNEKEN, Jaap, *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- VIDONI, Nicolas, “L’émotion collective au défi de la foule. Les débuts de la Révolution   Montpellier”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives.  pist mologie, émergences, expériences*, N  29, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 327-351.
- VON SCHEVE, Christian et Mikko SALMELA (dir.), *Collective Emotions. Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- WAHNICH, Sophie, “Les émotions collectives comme émotions sacrées et souveraines pendant la Révolution française 1789-1794”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives.  pist mologie, émergences, expériences*, N  29, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 353-381.
- WALLON, Henri, “L’organique et le social chez l’homme”, *Enfance*, 16/1-2 (1963), pp. 59-65.
- WALLON, Henri, *L’évolution psychologique de l’enfant*, Paris, Armand Colin, 1941.
- WEBER, Anne-Gaëlle, “La colère de la foule au service de la construction de l’altérité. L xemple de la hagiographie missionnaire carolingienne”, en Damien BOQUET,



## *Historia de las emociones colectivas*

- Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 285-305.
- XYGALATAS, Dimitris *et al.*, “Extreme rituals promote prosociality”, *Psychological Science*, 24/8 (2013), pp. 1602-1605.
- ZANETTI DOMINGUES, Lidia, “Foules émues au pied de l'échafaud dans l'Italie communale des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles”, en Damien BOQUET, Piroska NAGY y Lidia ZANETTI DOMINGUES (dir.), *Historire des émotions collectives. Épistémologie, émergences, expériences*, N° 29, París, Classiques Garnier, 2022, pp. 307-325.
- ZUMETA, Larraitz, Nekane BASABE *et al.*, “Shared flow and positive collective gatherings”, *Anales de Psicología*, 32/3 (2016), pp. 717-727.

# El Codex Theodosianus y las emociones en la Antigüedad tardía. Aproximación desde la Historia de las emociones

María Luján Díaz Duckwen  
Universidad Nacional del Sur  
República Argentina

“La emoción impregna la ley”  
Susan Bandes, *The Passion of Law*

La Antigüedad Tardía, situada entre los siglos III a VIII, se destaca por ser un tiempo complejo. El bajo Imperio romano en el siglo IV se conformó con un carácter como Estado totalmente diferente al que se había formado en época de Augusto. Todos sus aspectos fueron modificados: el político, el social, el económico, el artístico, el legal y otros, aunque probablemente se esté de acuerdo en que el surgimiento del cristianismo como religión ligada al Estado desde comienzos del siglo IV con la conversión de Constantino<sup>1</sup>, sea la trascendental. Este emperador tomó decisiones de gobierno al respecto que, un siglo más tarde, junto a las dictadas por sus sucesores, fueron compiladas por el emperador Teodosio II<sup>2</sup> en un cuerpo legal denominado *Codex Theodosianus*.

Precisamente una sección de este corpus legal será el centro de nuestra investigación. Nos proponemos buscar las emociones, o por lo menos una parte de ellas, en la Antigüedad Tardía a partir de la escritura del Código

---

<sup>1</sup> Flavius Valerius Constantinus nació en 272 y murió en 337. Fue emperador romano desde su proclamación por sus tropas el 25 de julio de 306.

<sup>2</sup> Flavius Theodosius, nació en 401 y falleció en 450. Fue emperador del Imperio romano de Oriente desde mayo de 408 hasta su muerte.

Teodosiano, en una primera aproximación al tema que podrá seguir profundizándose.

La historia de las emociones tiene apenas dos décadas de avance y, sin embargo, numerosos ejes problemáticos fueron atravesados.<sup>3</sup> Los primeros planteos surgieron a partir de los estudios literarios y los estudios visuales, áreas como la ciencia política, e incluso la teología, las formas corporales de los afectos conceptualizados en términos neurocientíficos, las reconsideraciones que ofreció el feminismo, todas brindaron una nueva vía de acceso a la realidad emocional.<sup>4</sup> Las temáticas abordadas fueron el miedo, la pena, el dolor, las guerras, principalmente las de siglo XX, y las instituciones como las guarderías, los colegios el matrimonio, la familia y la infancia entre otros. A nosotros nos atañe la relación entre justicia y emociones. Teóricos y filósofos han sostenido que las emociones permean al derecho y la jurisprudencia dando forma a la teoría legal, a la práctica judicial y a los actores involucrados. Así también a la discusión de que en la documentación tradicional resonaba la perspectiva de las elites, estos estudios abrieron paso a los sectores populares a través del empleo de los archivos legales. Esto quiere decir que las emociones se descubren en el desarrollo de la práctica, en la experiencia de los tribunales, en lo que concierne a los abogados que funcionaron como defensores, como fiscales o como jueces en dichas causas, presentes en sus alegatos, acusaciones y fallos.<sup>5</sup> Cabe agregar que nos

---

<sup>3</sup> Algunos trabajos que recorren el camino de la Historia de las emociones son Sara HIDALGO GARCÍA DE ORELLÁN, “La historia de la historia de las emociones: mapeo de debates en proceso”, *Revista Brasileira de História* 40/1 (2020), pp. 219-234; María BJERG, “Una genealogía de la historia de las emociones”, *Quinto Sol* 23/1 (2019), pp. 1-17 y Javier MOSCOSO, “La historia de las emociones, ¿de qué es historia? What is the History of Emotions the History of?”, *Vínculos de historia* 4 (2015), pp. 15-27.

<sup>4</sup> Jan PAMPLER, “Historia de las emociones: caminos y retos”, *Cuadernos de Historia Contemporánea* 36 (2014), pp. 17-29, en especial p. 21.

<sup>5</sup> Tal como lo hacen, entre otros, María Eugenia ALBORNOZ VÁSQUEZ (dir.), *Sentimientos y justicia. Coordenadas emotivas en la factura de experiencias*

encontramos aquí con casos de la historia moderna y contemporánea fundamentalmente,<sup>6</sup> incluso agregar que buena parte de esta literatura teórica se reflexiona para el ámbito contencioso de los Estados Unidos en la actualidad,<sup>7</sup> en donde los casos desvelan las tensiones entre razón-emoción que gravitan en el ámbito de la justicia.

En nuestro planteo, nos alejaremos bastante del tiempo histórico en el que se ha trabajado hasta ahora. Nos concentraremos específicamente en los siglos IV y V de la vida del Imperio Romano, y, a diferencia de examinar las consecuencias de la normativa legal en los diferentes casos delictivos y su proceso, encararemos el desafío de revisar si la emoción fue uno de los fundamentos para la escritura de

---

judiciales. Chile 1650-1990, Santiago de Chile, Acto Editores, 2016; María BJERG, “Emociones, inmigración y familia en la Argentina de fines del siglo XIX”, *Anuario IEHS* 32/2 (2017), pp. 7-26; Daphne ROZENBLATT, “Introduction: Criminal Law and Emotions in Modern Europe”, *Rechtsgeschichte/Legal History* 25 (2017), pp. 242-250.

<sup>6</sup> A modo de referencia María BJERG, “Un pobre desgraciado que murió por amor. El lenguaje romántico en un ‘drama pasional’ en la Argentina de principios del siglo XX”, en Oliva LÓPEZ SÁNCHEZ (ed.), *Genealogías del amor romántico: régimen para una educación sentimental en México y América Latina, 1900-1950*, México DF, UNAM-FECI, 2021, pp. 175-200; Gian Marco VIDOR, “The Press, the Audience, and Emotions in Italian Courtrooms (1860s-1910s)”, *Journal of Social History* 51/2 (2017), pp. 219-230; Steven C. HUGHES, “Honourable murder: The delitto d’onore and the Zanardelli code of 1890”, *Journal of Modern Italian Studies* 25/3 (2020), pp. 229-251; Gian Marco VIDOR, “Rhetorical Engineering of Emotions in the Courtroom: The case of lawyers in Modern France”, *Rechtsgeschichte/Legal History* 25 (2017), pp. 286-295; Marianna MURAVYEVA, “Vergüenza, vergogne, schande, skam and sram. Litigating for shame and dishonour in Early Modern Europe”, en Judith ROWBOTHAM, Marianna MURAVYEVA, y David NASH (eds.), *Shame, Blame, and Culpability. Crime and Violence in Modern State*, Londres y NuevaYork, Routledge, 2013, pp. 17-31.

<sup>7</sup> Forma parte de esta bibliografía teórica estudios como Susan A. BANDES (ed.), *The passions of law*, Nueva York y Londres, New York University Press, 1999; Robert C. SALOMON, “Justice v. Vengeance. On Law and the satisfaction of Emotion”, en S. BANDES (ed.), *The Passions...*, pp. 121-148; Richard WEISMAN, *Showing Remorse. Law and the Social Control of Emotions*, Londres y Nueva York, Routledge, 2014.

la legislación teodosiana. Pensamos que en la misma ley están inmersas las emociones de los protagonistas que escribieron la ley y que hubo una clara y meditada voluntad de establecer cuáles eran las lícitas y cuáles no para lograr obtener un disciplinamiento emocional en quienes eran los receptores. Esto proviene del establecimiento de cuál era el delito, quiénes serían considerados delincuentes y la penalización que fue impuesta en la misma, a través de la cual se evidencia su gravedad.

La investigación se centrará en revisar uno de los apartados del discurso legal teodosiano para entrever a partir de ellos las emociones que pudieron motivar y desearon imponer los hombres políticos romanos, con especial énfasis en los emperadores del Bajo Imperio Romano, y los de la jurisprudencia. Específicamente examinaremos el *Codex theodosianus*, y en su interior el último de los libros, el XVI: *De la fide Catholica*, y de su interior el punto 5: *de haereses*.

El código Teodosiano ha sido analizado de diversas maneras, pues, junto al Código de Justiniano, son las más importantes recopilaciones legales dejadas por la antigüedad romana. Los trabajos son incontables, así como las temáticas para las que se lo ha utilizado. Sin embargo, no se ha constatado un abordaje desde la historia de las emociones. Los autores que citaremos hacen otros planteos, como Escribano Paño, que lo trabaja desde el punto de vista de la intolerancia cristiana y la violencia surgida como consecuencia hacia el paganismo o bien hacia las ramas heréticas cristianas.<sup>8</sup>

Los pasos que seguiremos serán: la exposición de un marco teórico y metodológico que habilite la profundización del análisis; una contextualización sobre la importancia de la relación religión-Estado en el mundo romano, la figura del

---

<sup>8</sup> María Victoria ESCRIBANO PAÑO, "Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación", *Mainake* 31 (2009), pp. 95-113.

emperador y el cristianismo dentro del Estado; pasaremos al código teodosiano, el vocabulario legal y la imagen que se construye del hereje, constatando la emocionalidad que surge allí y la forja de un universo emocional diferente en el Imperio romano tardío.

Una definición de utilidad a este trabajo es: “...las emociones son, por una parte, un elemento central del sistema cognitivo; por otra parte, están relacionadas con el proceso de evaluación humano e influencia en la toma de decisiones; al tiempo que son un modo de relación con el mundo, y están relacionadas con los objetivos personales”.<sup>9</sup> A la vez, este proceso está inserto dentro de una sociedad y un tiempo histórico determinados, por lo que su construcción es social, cultural e histórica, y se encuentra en relación estrecha con las acciones. “... esto significa que cada cultura considera y opera las emociones y sentimientos y las conductas aparejadas desde su propio aparato socio-normativo y que ejerce controles específicos al tiempo que favorece ciertas formas de expresividad”.<sup>10</sup>

En este trabajo intentaremos alcanzar las emociones impuestas en la escritura legal que un grupo de hombres romanos y cristianos emprendieron en el ejercicio del poder. El análisis se concentrará en las leyes que, en nuestra consideración, han sido impregnadas por emociones, primordialmente pensando, junto a Susan Bandes, que dicho contenido jurídico se infiltra en el punto más temprano de su desarrollo. Tal como dice, la cuestión se encuentra en qué se tipifica como delito,<sup>11</sup> qué actos son propuestos como ilícitos, cuál es su grado de gravedad y, por lo tanto, de allí se desprende qué penalización le corresponde.

---

<sup>9</sup> Síntesis de la reflexión de Ben-Ze'Ev presentada en S. HIDALGO GARCÍA DE ORELLÁN, “La historia de la historia...”, p. 227.

<sup>10</sup> José Antonio JARA FUENTE, *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*, Dikison, Madrid, 2021, p. 11.

<sup>11</sup> BANDES (ed.), *The passions...*, Introducción.

La ley es la materia con la que trabajan los gobernantes de todos los tiempos y sociedades. Los historiadores de la emoción tienen entre sus fuentes documentos prescriptivos, es decir, aquellos que establecen las normas y reglas emocionales. Los emperadores y los jurisconsultos romanos, en el ejercicio del poder, la modelaron. Este es uno de los motivos por los que nos acercamos a la formulación teórica de William Reddy de “régimenes emocionales”. Es posible en este contexto incorporar la noción de que las sociedades buscan sistemáticamente entrenar emociones, idealizar a algunas, condenar otras; que las emociones están sujetas a juicios normativos y que se debe alcanzar los ideales mencionados. Y a causa del poder moldeador de las emociones se hacen significativas para toda sociedad y de gran importancia política.<sup>12</sup>

Los conceptos de libertad emocional, sufrimiento emocional, esfuerzo emocional,<sup>13</sup> conflicto de metas inducido, régimen emocional y refugio emocional<sup>14</sup> serán tomados en cuenta en el presente trabajo, algunas de manera más evidente que otras. El cambio histórico que fue trascendente para el mundo tardoantiguo promocionó también una transformación de régimen emocional: desde uno de mayor libertad (entendida sencillamente como la posibilidad de elección sin coacción por parte de los individuos. Quizá pueda acercarse al que Reddy piensa ‘idealizadamente’) hacia otro de libertad restringida diría yo, en el cual se hacen presentes el sufrimiento, el esfuerzo y el

---

<sup>12</sup> William M. REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001, pp. 322-323.

<sup>13</sup> En este caso no haremos mención a este concepto, pero en verdad este período reconoce personajes que han sufrido esta emoción en tanto significa que mantuvieron la búsqueda de un objetivo frente a lo que el régimen emocional y político romano imponía como obligatorio. REDDY, *The Navigation ...*, p. 324. Por ejemplo, aquellos hombres que fueron expulsados del territorio por mantenerse en la herejía.

<sup>14</sup> Iremos referenciando algunos de estos conceptos a medida que avancemos en el trabajo.

refugio emocional. La asociación ley y emoción requirió una afirmación combinada en un contexto en el que el conflicto se desarrolló de múltiples maneras y en donde la legislación concurre a reforzar el mismo debido a la postura que se adoptó. Reddy afirma que “al complejo de prácticas que establecen un conjunto de normas emocionales y que sancionan a quienes las rompen lo llamo “régimen emocional.”<sup>15</sup> Pensamos que lo ocurrido durante el Bajo Imperio Romano puede incluirse en este concepto último, donde la ley teodosiana demarcó las prácticas, instauró las normas, incluidas las emocionales, y las sanciones.

Esta decisión podría ser objetada puesto que Reddy formula su planteamiento para una sociedad y un Estado moderno. El denominado teórico “régimen emocional” sirvió para comprobar las emociones dentro del Estado moderno francés, considerado absolutista, en el momento anterior y posterior de la Revolución Francesa. Y nosotros consideramos aquí la posibilidad de aplicación de este concepto para una sociedad que se encuentra en la premodernidad. Barbara Rosenwein, pensando en la ausencia de los estudios anteriores a la modernidad, opina que hubo una separación dicotómica al considerarse que la Edad Media es “infantil”, basándose en la idea de que, en este período, las emociones eran impulsos corporales no controlados, cuando en la “edad adulta” de la humanidad, es decir, la modernidad, existiría un “control emocional”.<sup>16</sup> Es por ello que elabora una propuesta, las “comunidades emocionales”,<sup>17</sup> diseñada para analizar la Edad Media, en

---

<sup>15</sup> REDDY, *The Navigation ...*, p. 324.

<sup>16</sup> Larisa MEDINA BRENER, “Comunidades emocionales: hacia la apertura de la historia de las emociones”, *Historia y Grafía* 22/45 (julio-diciembre 2015), pp. 203-213, en especial pp. 204-05.

<sup>17</sup> Cuya definición da primeramente en Barbara H. ROSENWEIN, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review* 107/3 (junio 2002), pp.821-845, la definición en p. 842.



especial la temprana Edad Media,<sup>18</sup> en donde se hace necesaria por la situación histórica “una reducción de la escala que permita acceder a los sistemas de sentimientos que rigen la vida de los individuos en las comunidades...”<sup>19</sup> Consideramos que, en este caso, en un nivel macro que involucra las decisiones estatales del mundo romano, en un momento en que Roma era el mayor Imperio de la antigüedad y que permaneció con esta forma durante cinco siglos, es admisible retener la propuesta de Reddy. Sin embargo, pensamos que ambas no necesariamente se oponen entre sí, y que es posible hacer un estudio que contemple ambos si los aplicamos desde la dimensión que cada uno propone. Pero, máxime, se debe buscar un ajuste a la situación histórica concreta y al tamaño del grupo humano que se pretenda analizar.

En el caso que inicio, el control absoluto por parte de la máxima autoridad romana, con el objetivo de disolver conflictos de suma gravedad para la paz del estado, es la máxima motivación de la escritura del libro XVI del *Código Teodosiano*. La ley es el lenguaje del poder,<sup>20</sup> el control se logra a partir de ella, y si contiene emociones el control emocional es el lugar del ejercicio de la ley. En la antigüedad grecorromana, la ley forma parte del poder político, también del religioso. Adherimos al postulado de Dan Kahan,<sup>21</sup> que “la ley puede moldear el contenido cognitivo de la emoción... llevándonos a sentir repugnancia,” yo agregaría temor, terror, asco, odio, venganza, entre otras. Las mismas se transformaron en herramientas para llevar a cabo dicha

---

<sup>18</sup> Puesto que su obra se titula *Emotional Communities in the Early Middle Ages*.

<sup>19</sup> BJERG, “Una genealogía...”, p. 10.

<sup>20</sup> María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Teodosio I y el discurso legislativo del terror”, en AA.VV., *De las ánforas al museo. Estudios dedicados a Miguel Beltrán Lloris*, Madrid, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 301-312, p. 303.

<sup>21</sup> BANDES (ed.), *The passions...*, Introducción.

coacción, preferentemente las negativas, como por ejemplo el terror<sup>22</sup> y el odio.

Algunas cuestiones generales atinentes al mundo de la antigüedad romana y que estarán presentes a lo largo del trabajo nos ayudarán a conocer la cultura de esta sociedad y ubicarla en su contexto nos puede dar herramientas para comprenderla en todo su sentido.

### **1. El Imperio Romano tardoantiguo**

El Imperio Romano se presenta como un régimen político que gobernó un territorio monumental. Contuvo en su mayor momento de esplendor alrededor de 2000 km de norte a sur por 4000 de oeste a este, y con una población similarmente ciclópea. Los centros dominantes fueron Roma y Constantinopla para el momento en que investigamos.

Roma fue una sumatoria de pueblos diversos a los cuales se los incorporó para transformarse en uno solo. La *pax romana* iba de la mano de esta *pax deorum*. Los romanos respetaban las instituciones locales de los pueblos sometidos y también a todos sus dioses, a los cuales incorporaba. La relación con los dioses disponía el bien de la comunidad. En este sentido, el Imperio mantenía flexibilidad y sincretismo.<sup>23</sup>

La religión romana era inseparable de la vida política. Ambos formaban un todo indivisible que empapaba la vida completa. Marta Sordi nos dice que “era impensable una política que prescindiese de la religión y una religión que no

---

<sup>22</sup> María Victoria Escribano Paño habla en sus artículos del terror que generaban estas leyes.

<sup>23</sup> En el pensar de Reddy, aquí podemos hablar de “libertad emocional” en tanto que es “la libertad de cambiar metas en respuesta a activaciones de pensamiento desconcertantes y ambivalentes que exceden la capacidad de atención y desafían a los más altos objetivos... libertad, no para tomar decisiones racionales, sino para experimentar experiencias de conversión y cambios en el curso de la vida que involucran numerosos factores contrastantes, a menudo inconmensurables.” REDDY, *The Navigation*, p. 134. En general, los historiadores hablan de un imperio tolerante religiosamente hablando.

tuviese como objetivo el de asegurar al Estado romano la *pax deorum* sin la cual no podía subsistir [...] en su sentido más profundo... una alianza con la divinidad, de una política de cara a la divinidad, que está en la raíz de la actitud romana para con lo divino.”<sup>24</sup>

La *concordia* fue un valor de naturaleza moral y política que colaboró en la unidad, así como la *virtus*, en donde convergían virtudes religiosas, morales y guerreras de los pueblos que la componían, y una naturaleza política y de moralidad cívica, por lo cual cuando los romanos teorizan no lo hacen desde la filosofía sino desde el Derecho. El intercambio de prestaciones recíprocas entre el derecho, la política y la religión estos aspectos, entre el hombre y los dioses, constituyen la originalidad de la experiencia religiosa romana.<sup>25</sup>

La salvación del Estado dependía de una alianza con los dioses, no solamente de los tradicionales sino también de aquellos a los cuales se hubiera excluido involuntariamente. Nos encontramos aquí no solamente ante un Estado que durante siglos, con las variaciones propias del tiempo, impuso un “régimen emocional”, que incluirían el complejo de prácticas, rituales y *emotives* oficiales que expresan, inculcan y establecen un conjunto de normas emocionales y que sancionan a quienes las rompen.<sup>26</sup>

Quién dirige los destinos de Roma, que no es un Dios, sino un príncipe, debe cumplir con sus deberes de regir la ciudad, Para el romano esta función es la más alta, así como la de ejercerla con bien es su misión en la tierra. Esta confluencia profundamente religiosa y política, plasmada a la vez en el Derecho, “confluyen en (...) una invocación al Dios presente,

---

<sup>24</sup> Marta SORDI, “El homo romanus: la religión, el derecho y lo sagrado”, en Julián RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1995, vol. 3, pp. 281-306, la cita corresponde a la p. 284.

<sup>25</sup> SORDI, “El homo...” , pp. 300-301.

<sup>26</sup> REDDY, *The Navigation.*, p. 129 y pp. 323-324.

al Dios que dirige hacia el hombre su *mentem iustificam* para llevarlo de las tinieblas a la luz, al dios que hace al hombre digno de la comunión con él y lo renueva haciéndole partícipe, misericordiosamente, de su vida. El cristianismo respondió a esta petición apasionada y conquistó el mundo romano.”<sup>27</sup>

En tanto, los cristianos no tuvieron problemas en aceptar estas ideas fuertemente arraigadas en los distintos estratos de la sociedad. Los ceremoniales y ritos políticos, fueron resignificados por el cristianismo y permanecieron en la liturgia tardo-imperial. Se esperaba de los súbditos obediencia como comportamiento correcto, configurando un poder supremo del cual no se podía escapar sin considerarse un criminal, confirmada por un aura de misterio hacia el emperador que, resguardándola, vivía en aislamiento, en silencio, prácticamente invisible en la corte, sólo en contacto con su pueblo en las fiestas de conmemoración de su *dies natalis*.

Constantino fue el emperador que cambió el tinte religioso y propició la cristianización del Imperio. El cristianismo en su literatura, cambia el pensamiento respecto de la figura del emperador. Su exaltación, habitual en el Imperio, será retomada por los cristianos ahora que el príncipe comparte su fe. Quien ha asentado de mejor manera lo que significó Constantino en la concepción política cristiana fue Eusebio de Cesarea. La *Vida de Constantino* fue publicada entre 340 y 341 y es la fundación de una auténtica doctrina política cristiana. Allí enfatiza el paralelismo existente entre lo uno divino y la monarquía divina de la siguiente manera:

Así pues (Constantino) tomando la imagen del reino celeste, con los ojos fijos en el cielo, rige los asuntos terrenos en semejanza a su idea original..., reforzado con la sombra de cierta figura de la monarquía de Dios. ... Esta es, por tanto,

---

<sup>27</sup> SORDI, “El homo...”, p. 305.

una norma de la autoridad imperial, que establece que todo se someta a una sola autoridad. Luego la monarquía se sobrepone a todos los partidos y divisiones territoriales. Porque lo que a esto se opone, el poder de muchos con igual autoridad entre ellos, mejor se debería llamar anarquía y conflicto. De hecho, Dios es uno solo; no dos, ni tres o incluso más.<sup>28</sup>

Esta construcción eusebiana será la base en las relaciones entre el Estado y la Iglesia de aquí en más durante el Imperio Romano y el período medieval inclusive. Un emperador que guía sus actos y gobierna con el auspicio y el favor de Dios. Una sola autoridad que deviene en superación a los partidismos y las divisiones y que afirma la unicidad reflejo de la divina en el cielo. Eusebio escribe luego de fallecido Constantino y también luego del Concilio de Nicea, y esto marca la disposición de las palabras en este discurso.

El Concilio de Nicea, reunido en el año 325, marcó un antes y un después en la historia del cristianismo pues decidió lo que sería el dogma cristiano. Los obispos allí reunidos tenían propuestas sobre la discusión, pero en ningún caso había una definición. Sin embargo, allí se vio que dos grupos se opusieron, el del obispo Arrio y el de los que diríamos, de los ortodoxos. Si bien la definición de estos últimos pareció un acuerdo promisorio, en poco tiempo surgieron controversias dogmáticas y eclesiástico-políticas de proporciones desconocidas y de consecuencias devastadoras para la unidad y la paz de los cristianos. Y por lo tanto, del Imperio.<sup>29</sup>

La iniciativa de Constantino transformó al cristianismo en una religión fundamental para el Imperio. El siglo IV dio paso a la sucesión de la dinastía Constantiniana y a emperadores cristianos, salvo Juliano, que mantuvieron esta política. El

---

<sup>28</sup> Esteban RESANO MORENO, "El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época", *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (2013), pp.83-109, la cita corresponde a p. 100.

<sup>29</sup> Norbert BROX, *Historia de la Iglesia primitiva*, Madrid, Herder, 1986, p. 224.

Edicto de Tesalónica, en el año 380, dado por Teodosio I, y el conjunto de medidas posteriores, posicionó al cristianismo como religión oficial del Imperio Romano. El CTh<sup>30</sup> XVI, 1, 2 marca el deseo del emperador de que todos los pueblos sigan la religión que el apóstol Pedro introdujo y que es la creencia en un único Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, bajo el concepto de majestad y Santísima Trinidad.<sup>31</sup>

## **2. Las cuestiones legales en tiempos de Constantino**

El *Codex Theodosianus*<sup>32</sup> fue promovido por Teodosio II, y luego de su promulgación, se puso en práctica con mayores repercusiones en Oriente. Fue el último cuerpo legal que tuvo vigencia en todo el Imperio. Fue un plan de compilación de leyes que llegó a concretarse en 437. Consta de dieciséis libros que desarrollan diferentes temas, ordenándose al interior de cada uno de manera cronológica. Cada ley comienza nombrando a los emperadores que dictaron esa ley y, *grosso modo*, se ocupan de las fuentes del derecho y las competencias de los funcionarios imperiales, el derecho privado, privilegios y dignidades, de temas militares, delitos, fiscalidad, entre otros. El libro XVI aborda las cuestiones religiosas. Se denomina *de la fe católica* y trata de los obispos,

---

<sup>30</sup> CTh de ahora en más para referirnos al Código de Teodosio.

<sup>31</sup> CTh.16.1.2pr. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis constantinopolitanae. cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem damasum sequi claret et petrum alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus* (380 febr. 27)

<sup>32</sup> Para su lectura hemos seguido la edición online en <http://www.thelatinlibrary.com/theodosius/theod16.shtml>. Y también la versión en inglés de Clyde PHARR, Theresa Sherrer DAVIDSON y Mary Brown PHARR (eds.), *The Theodosian code and novels, and the Sirmondian constitutions*, Clark, The Lawbook Exchange, 2001. Otra página que la contiene en idioma original <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html>, consultado por última vez el 30 de agosto de 2022.

iglesias y clérigos; de monjes; de los que contienden sobre la religión; de los herejes; que no sea repetido el santo bautismo; de los apóstatas; de los judíos, los adoradores del cielo y los samaritanos; de que no tengan los judíos esclavos cristianos; de los paganos; de sacrificios y templo; de la religión.<sup>33</sup>

En general, podemos decir que un cuerpo legal “Se trata de un instrumento emanado por el poder para imponer normas de conducta, teniendo, además, carácter coercitivo y pretendiendo regular una determinada sociedad en una determinada época, creando para ello distintos mecanismos recogidos en la compilación... ha de relacionarse forzosamente con la creación de un régimen político centralizado...”.<sup>34</sup>

A partir de este conjunto legal se gobernó una sociedad con el fin de mantener la paz, la concordia, la necesidad pública. El fin político es el primero que aparece y en el Imperio romano de los siglos IV y V d.C. lo importante no eran las necesidades de los súbditos sino mantener el gobierno y por ello se podía actuar en su beneficio o no.<sup>35</sup> A la vez “...la sociedad tardorromana debe verse en términos de una multiplicidad de relaciones, en las que la ley se usaba como una herramienta de aplicación, una expresión de poder o un peón en los interminables juegos que se desarrollaban entre el emperador y el ciudadano, el centro y la periferia, los ricos y los pobres.”<sup>36</sup>

El emperador tenía un papel trascendental en asuntos legales ya que se lo consideraba fuente de ley: es quien la

---

<sup>33</sup> *de fide catholica; de episcopis, ecclesiis et clericis; de monachis; de his qui super religione contendunt; de haereticis; ne sanctum baptismum iteretur; de apostatis; de iudaeis, caelicolis et Samaritanis; ne Christianum mancipium Iudaeus habeat; de paganis; sacrificiis et templis; de religione.*

<sup>34</sup> José Luis CAÑIZAR PALACIOS, *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid, Dykinson, 2006, p. 7.

<sup>35</sup> CAÑIZAR PALACIOS, *Propaganda...*, p. 15.

<sup>36</sup> Jill HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 9.

promulga, de forma casi exclusiva, y además aspira a imponer normas generales, uniformes y válidas para el territorio que gobierna. “*Quos placuit principi, habet vigorem legis*”, lo que le place al príncipe, tiene vigor de ley, dijo Ulpiano. El incumplimiento a la voluntad imperial reflejada en las leyes es un acto grave. Las leyes guiadas y transmitidas con humanidad por Constantino, tuvieron inspiración divina.<sup>37</sup> Eusebio de Cesarea dice: “Entre nosotros se efectuó... un catálogo de disposiciones impregnadas de imperial humanidad; leyes que exhalaban la reverencia a la divinidad, propagaban la noticia de toda suerte de bienes, dando a los provinciales lo que resultaba conveniente y provechoso y prescribiendo para las iglesias de Dios lo que equitativamente les correspondía”.<sup>38</sup>

La primera medida que toma beneficia a los cristianos que habían sufrido persecución durante el gobierno anterior. Es divulgar un escrito imperial “que otorgaba a cuantos se les había arrebatado las haciendas el disfrute de sus propiedades, restituía en sus hogares a los que habían sufrido un injusto destierro y soltaba los grilletes y de todo tipo de peligro y zozobra a los que bajo su férula habían sido aherrojados por la vesania tiránica”.<sup>39</sup> Esta primera medida es interesante porque encontramos que castigos impuestos antes a los cristianos serán luego impuestos a los herejes en el código teodosiano. Así debemos entender que la forma de punición no tendrá cambios durante el Imperio “cristiano”, por el contrario, muchas de las medidas serán mantenidas. Lo que será diferente es el fundamento ideológico y los delitos

---

<sup>37</sup> MORENO RESANO, “El elogio del..”, p. 105.

<sup>38</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Vida de Constantino*, Introducción, traducción y notas de Martín GURRUCHAGA, Madrid, Gredos, 1994, L.II, 20, 1. Eusebio traslada en su texto varios documentos que Constantino dictó durante su gobierno, específicamente dos edictos y trece cartas. Constantino es presentado como el que viene, amparado y elegido por Dios, para encauzar los gobiernos romanos anteriores, los de los “tiranos”.

<sup>39</sup> EUSEBIO DE CESAREA, L.I, 41, 3.



considerados como tales desde la época de Constantino en adelante.

### **3. El vocabulario emocional en la legislación teodosiana**

Al momento en que Teodosio II manda redactar la ley que llevaría su nombre, el cristianismo tenía un largo recorrido la protección del Estado. El *Codex Theodosianus* proporciona dicha historia desde el primer emperador cristiano, Constantino, hasta el último, incrementando progresivamente la altura de las penas a los herejes y conformando un documento de inigualable severidad para ellos. Por lo cual se ve también una repetición de algunos de los temas, probablemente reforzando los postulados o bien manifestando su ineficacia.

El lenguaje legal tiene como función esencial hacerse obedecer, “Coacción y persuasión no son conceptos antitéticos cuando se trata de leyes”.<sup>40</sup> Respecto de lo que se pretendía lograr en los súbditos, la *Historia Eclesiástica* de Sozomeno refiere acerca de las leyes de Teodosio I de 383 que “aunque prescribió graves penas en las leyes, sin embargo no ordenó su ejecución y, a título de explicación, señala que Teodosio no deseaba perseguir a sus súbditos, sino infundirles miedo, intimidarlos, de manera que ellos mismos renunciaran voluntariamente a sus opiniones heréticas”.<sup>41</sup> Los emperadores intentaban llevar a la persuasión con estas medidas fuertes y no es que se escribían para no ser cumplidas, como aquí pareciera dejarse ver. A este respecto hay estudios de caso de personajes penados severamente.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Formas de violencia contra los hereáticos en *Codex Theodosianus* XVI, 5 (*De haereticis*)”, en Gonzalo BRAVO y Raúl GONZÁLEZ SALINERO (coords.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, Signifer, 2007, p. 69.

<sup>41</sup> ESCRIBANO PAÑO, “Formas de...” , p. 71.

<sup>42</sup> Véanse como ejemplos María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Disidencia doctrinal y marginación geográfica en el s. IV d. C.: los exilios de Eunomio de

Llegado a este punto, pondremos atención a la valoración como sistema de evaluación en el discurso<sup>43</sup> que ayuda a entender la utilización de determinados vocablos, que pueden ser sustantivos, adjetivos, verbos, entre otras, que indiquen la presencia de emociones. Aunque los emisores de las leyes sea un conjunto de especialistas, estamos en presencia de una ‘voz única’ que establece los parámetros en los que serán medidos los comportamientos, actitudes y creencias de las personas, la voz del emperador y del grupo de jurisprudencia son la *fuerza*.<sup>44</sup> En la clasificación de las emociones se tienen en cuenta distintas variables: si son de carácter positivo o negativo, si son emociones más o menos intensas, o si están implicadas en la intención o en la reacción del discurso. Asimismo, pensaremos en la performatividad del lenguaje legal con Austin de la siguiente manera: “expresar las palabras es, sin duda, por lo común, un episodio principal, si no el episodio principal, en la realización del

---

Cízico”, *Athenaeum* 94 (2006), pp.231-260; María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “The Social Exclusion of Heretics in *Codex Theodosianus XVI*”, en Jean Jacques AUBERT y Philippe BLANCHARD (eds.), *Troisièmes Journées d’Études sur le Code Théodosien: Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Génova, Université de Neuchâtel y librairie Droz, 2009, pp.39-66; María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas”, *Studia Historica. Historia Antigua* 24 (2006), pp.143-159; María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Intolerancia y exilio, las leyes teodosianas contra los eunomianos”, *Klio* 89 (2007), pp. 184-208.

<sup>43</sup> En este punto seguiremos a Carmen LÓPEZ FERRERO, “La valoración y la emoción en español en discursos especializados,” en *El valor de la diversidad (meta) lingüística: Actas del VIII congreso de Lingüística General*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 1142-1155.

<sup>44</sup> Aquí aclararemos lo siguiente “Las formas de modalidad expresiva tienen que ver con elementos valorativos (expresivos de la opinión y evaluativos), reafirmativos (de evidencia y seguridad), conformidad o aceptación (con grados en la aceptación y el rechazo) o emotivos (expresión de sentimientos como la alegría, sorpresa, tristeza, o comentarios intensificadores)”, LÓPEZ FERRERO, “La valoración...”.

acto..., cuya realización es también la finalidad que persigue la expresión...”.<sup>45</sup>

La búsqueda del encauzamiento hacia emociones que conduzcan a la felicidad se percibe ya con anterioridad, en el Edicto de Precios Máximos de Diocleciano del año 301. Así se dirige a sus súbditos:

La *moderación* habrá de ser norma general entre ... Y puesto Nosotros y nuestros antecesores tenemos claramente costumbre de dictar leyes para reducir la osadía mediante el *temor* a las prescripciones (ya que, en verdad, es muy raro que la condición humana se encamine espontáneamente al bien y el *muy justo temor* a nuestros funcionarios ha resultado siempre un preceptor que lleva al hombre a inclinarse a la moderación), Nos place que, si alguno tiene la osadía de actuar contra lo dispuesto en esta norma, sea condenado a *pena capital*. Y que nadie piense que este edicto es muy severo cuando tan fácilmente puede evitarse su pena mediante la observancia de la moderación....<sup>46</sup>

La moderación como una actitud de vida, como el móvil para dominar el carácter, como emoción adecuada para mantener la paz y la buena vida, se recomienda. Caso contrario, se utiliza el temor para encaminar a los individuos al bien actuar, o bien una pena fuerte para persuadir.

Las leyes<sup>47</sup> constantinianas fueron pensadas y promulgadas pensando *pro salute commune* y en beneficio de

---

<sup>45</sup> John AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982.

<sup>46</sup> Comentario sobre el edicto de precios máximos, preparación, recopilación y, en su caso, traducción de las partes que se indican por Antonio Diego DUARTE SÁNCHEZ, recogido de [https://www.academia.edu/23705435/Edicto\\_de\\_Precios\\_M%C3%A1ximos\\_Diocleciano](https://www.academia.edu/23705435/Edicto_de_Precios_M%C3%A1ximos_Diocleciano). En latín puede verse en [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutions/maximum\\_lauffer.gr.htm](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutions/maximum_lauffer.gr.htm). La cursiva es nuestra.

<sup>47</sup> Seguiremos en los aspectos generales y a veces particulares los trabajos que se han realizado a partir del proyecto de investigación a cargo de la Dra. María Victoria Escribano Paño que, durante un período consecutivo de seis proyectos,

la *utilitas catholicae sacrosanctae ecclesiae*,<sup>48</sup> Él ya había dado todas las señas necesarias para que esto fuera así, mostrando la razón fundamental por la cual convocó al Concilio de Nicea, centrada en lo que sería la ortodoxia:

Como quiera haya podido constatar, por la prosperidad del Estado, cuanto haya sido la gracia del poder divino, antes que cualquier otra cosa juzgué que éste era el objetivo que más convenía: preservar entre las dichosísimas masas de la Iglesia Católica una sola fe, una caridad pura y un culto unánime al Dios omnipotente.<sup>49</sup>

Siendo este el principal objetivo religioso, se incrusta con el político con las siguientes palabras:

Yo deseo que tu pueblo viva *en paz* y perviva *en concordia para común beneficio de todos los hombres* de la población...[que] *gocen alegres, ... de la paz y de la quietud*. Pues esa dulzura que dimana de *la comunión social* valdrá para corregir a aquellos y *conducirlos por el recto camino*. Que *nadie moleste a otro*; aprópiase cada cual lo que su ánimo quiera, y úselo. Es preciso que los que albergan *buenas intenciones* lleguen al convencimiento de que solamente vivirán en santidad y pureza aquellos a los que tú mismo llamas a reposar sobre tus santas leyes...<sup>50</sup>

[...] *Beneficiémonos* todos los hombres del privilegiado consorcio que se nos ha otorgado, esto es, del bien de la paz, abstrayendo manifiestamente la conciencia de todo lo que se le opone.<sup>51</sup>

---

ha estado analizando en profundidad las leyes teodosianas. Para una mayor información véase puntualmente nota 2 de María Victoria ESCRIBANO PAÑO, "Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación." *Mainake*, 2009, no 31, p. 95-113.

<sup>48</sup> *CTh.* 16, 5, 47.

<sup>49</sup> EUSEBIO DE CESAREA, L.III, 17, 1.

<sup>50</sup> EUSEBIO DE CESAREA, L. II, 56.

<sup>51</sup> EUSEBIO DE CESAREA, L. II, 59. La cursiva es nuestra.

La construcción del hereje<sup>52</sup> como una figura que era necesario encauzar hacia la verdadera fe o bien relegarla y expulsarla de la sociedad romana, es el tema que nos convoca en esta parte. El libro XVI, rúbrica 5 tiene 66 leyes y es el más amplio de los 11 que lo integran, lo cual muestra la relevancia que tuvo el tema para los emperadores, así como el dinamismo y perduración de las controversias que suscitaron al interior de las comunidades cristianas.<sup>53</sup> Fue imprescindible aclarar qué era el hereje y qué la herejía para legislar coherentemente.

Herejía<sup>54</sup> es una palabra griega que, en el mundo mediterráneo, significó “elección” y que se aplicaba a una tendencia o una escuela filosófica, sin connotaciones negativas. De la misma manera aparece en el Nuevo Testamento para referirse a los grupos de fariseos y saduceos del mundo judío. Ya en el tiempo de Pablo, *haíresis* comenzó a cobrar un sentido de escisión, división dentro de una comunidad y luego derivó el de *hairetikós*, “el que provoca disensión”. Un poco más tarde comienza a notarse un lenguaje más violento para referirse a los *haeretikós* pues son acusados de corromper la verdad y provocar disensión con creencias erróneas. En la epístola a Tito los llama “vanos habladores y embaucadores”, se pide a los obispos que los encaminen para que “conserven sana la fe, y no den oídos a fábulas judaicas, ni a mandamientos de hombres que se

---

<sup>52</sup> María del Mar MARCOS SÁNCHEZ, “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo: los tratados *De haeresibus*”, en Gonzalo BRAVO y Raúl González SALINERO (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano*, Salamanca, Signifer, pp. 159-168.

<sup>53</sup> María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Creación y límites del discurso heresiológico imperial: rectificaciones, negociaciones y claudicaciones de Costantino”, en *Inter cives necnon peregrinos: Essays in Honor of Boudewijn Sirks*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 2014, pp. 181-197, la cita corresponde a la p.181.

<sup>54</sup> Seguimos en este desarrollo a Mar MARCOS, “Qué es un hereje. Herejes en la historia” en Mar MARCOS (ed.), *Herejes en la historia*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 9-24.

apartan de la verdad... para los contaminados e incrédulos nada hay limpio, pues su mente y conciencia están contaminadas... son abominables y rebeldes e incapaces de toda obra buena.”<sup>55</sup> Aquí se corrobora el inicio de un vocabulario dentro del cristianismo que irá ascendiendo en violencia y la utilización recurrente al vocabulario médico para afinar la culpabilidad y la naturaleza del hecho herético. Era usual el pensamiento de que los cristianos estaban dentro de la sana verdad y los herejes como la enfermedad dentro del cuerpo sano.

El primero que da forma a la concepción jurídica del *haereticus* fue Constantino, quien hizo uso de la metáfora médica para referirse a donatistas<sup>56</sup> y arrianos, y su proscripción y persecución pública fueron innovaciones de él.<sup>57</sup> En la carta a los herejes transcrita por Eusebio dirá:

[...] todos los que configuráis las herejías a tenor de vuestras particulares asambleas, reconoced, en cuántas mentiras se ha enredado vuestra vanidad, y hasta qué punto hállase vuestra doctrina infectada de perniciosas ponzoñas, de manera que por vuestra culpa se tuercen los sanos hacia la enfermedad [...] como ya no es posible soportar por más tiempo ese desbarajuste que nace de vuestra iniquidad, por la presente ley prohibimos que tenga cualquiera de vosotros en adelante la osadía de celebrar asambleas [...].<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Tito 1, 10-16.

<sup>56</sup> Los donatistas fueron una secta cristiana surgida en el norte de África como consecuencia de las persecuciones políticas que, básicamente, rechazaba a los cristianos que habían renegado de su fe para no perder la vida. Puede consultarse Angelo DI BERARDINO, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 2 volúmenes, Bolonia, Marietti, 2007, tomo 1, pp. 1481-1492.

<sup>57</sup> María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “El uso del vocabulario médico en las leyes del *Codex Theodosianus*”, en Angelo DI BERARDINO, Gianluca PILARA, y Lucrezia SPERA (eds.), *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa, IV sec: XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4-6 maggio 2006*, Roma, Ist. Patristico Augustinianum, 2007, pp. 605-626, en especial nota 42 y p. 614.

<sup>58</sup> EUSEBIO DE CESAREA, L.III, 64,1 y 65, 1.

Con anterioridad Diocleciano se había dirigido a los maniqueos<sup>59</sup> en 302 con términos como *prava mentes*, mentes deformes, que con *execrandae consuetudines* propagaban sus ideas como un *venenum malevolum* con el que se extendía por la sociedad romana, y era preciso *stirpitus amputare*, amputar de raíz. En este caso se asociaba directamente a los maniqueos con los persas, enemigos políticos y militares peligrosos para el Estado romano.<sup>60</sup>

Legalmente, fue necesario llegar al estado en que la disidencia doctrinal, así la cristiana como la de permanecer afuera pagana, fuera considerada y asimilada con el *crimen publicum*.<sup>61</sup> En CTh 16, 5, 40 se aclara que se considera a la herejía como un crimen público porque todo lo que se hace contra la divina religión, se comete para *iniuria* de todos.<sup>62</sup>

La herejía ha sido denominada con términos, tanto sustantivos como adjetivos, que promueven su denigración y la ubican en un lugar vergonzoso a tal punto que tras tales palabras gravosas quedaría poco espacio para el desacuerdo ante la ley. El libro XVI título 5 denominado *De haereticis*, inicia demarcando límites: los privilegios otorgados en religión benefician solamente a los seguidores de la fe católica, en tanto herejes y cismáticos serán ajenos a dichos

---

<sup>59</sup> Seguidores de la religión de Mani, surgida a mediados del siglo III, y que por Siria pasaron al Imperio Romano en tiempos de Diocleciano que pronto comenzó a perseguirlos. La cuestión política de fondo es que la dinastía Sasánida se fortaleció en Persia y disputó militarmente durante el siglo IV territorios orientales de Roma. Véase A. DI BERARDINO, *Nuovo...*, tomo 2, pp. 2991-3000.

<sup>60</sup> ESCRIBANO PAÑO, “El uso del...”, p. 613.

<sup>61</sup> CTh 16, 5, 40

<sup>62</sup> CTh 16, 5, 40, AAA. *Senatori praefecto Urbi ... Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam* (407 febr. 22.) Véase nota 72 de María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Constantino y los escritos heréticos: antes y después en las fuentes legislativas”, en Giorgio BONAMENTE, Noel LEMSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino Prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine*, Bari, Edipugli, 2012, pp. 255-272.

privilegios y quedarán obligados y sujetos a diversos servicios.<sup>63</sup>

Haremos un itinerario para conocer la semántica de algunas palabras e ir sacando conclusiones de las implicancias sociales, religiosas, teológicas, morales y hasta políticas que componen la imagen del hereje desde la legalidad. Veremos también qué penalizaciones se aplicaron para comprender el mayor o menor grado de consideración del delito según las mismas. Aclaremos aquí, aunque ya se puede haber observado, que las emociones *per se* no están en la ley, ellas se pueden leer en la “entrelínea” de la codificación y en la profundización de los efectos emocionales que la ley buscaba. Lo que sí podemos asegurar es que hay un modelo emocional, un régimen emocional que se proyecta imponer, que hombres con emocionalidad transcriben y suscriben para transmitir y ser asimiladas, apelando para ello a todas las competencias que la ley habilita.

Las palabras con las cuales las diversas leyes se refieren a los herejes son afirmaciones categóricas, que logran su objetivo con la repetición de ciertos términos y la recreación de determinados significados. Todas, invariablemente, poseen connotaciones negativas. Algunas de ellas son: *error, obstinata superstitio, perfidia, praua opinio, furor, dementia, uesania, perfida mens, impietatis amentia, insania, scelerata mens, praua mens, inmanis furor, morbus, uenenum, pestis, labis contaminatio, pollutio, eruptio factiosa, seditio, factio,*

---

<sup>63</sup> CTh.16.5.1. *Imp. Constantinus a. ad Dracilianum. Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non solum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subici.* Proposita kal. sept. Gerasto Constantino a. VII et Constantio c. cons. (326 sept. 1).



*dissentio, schisma, ambitio, praesumptio, praeuaricatio, nefas, scelus, maleficium.*<sup>64</sup>

En los casos de los sustantivos, todos contienen en sí mismos un sentido condenable, tales como *error, maleficium, perfidia, superstitio, scelus, dissentio, schisma, seditio, factio*. Los relacionados con el vocabulario médico son *dementia, insania, furor, contaminatio, eruptio, venenum, pestis, pollutio*. Los adjetivos que acompañan, en algunas ocasiones fortalecen y profundizan el sentido negativo del mismo sustantivo, en otros le dan la confirmación negativa a un sustantivo de significado neutral. Así están en las primeras *obstinata superstitio, praua opinio, impietatis amentia, inmanis furor, eruptio factiosa, labis contaminatio*, y entre las segundas *pérvida mens scelerata mens, praua mens*.

*Error* tenía una clara connotación moral en el contexto cristiano. En la CTh. 16.5.63 referida a los *inimici* de los católicos se precisa a quienes se persigue: “Perseguimos todas las herejías, todas las perfidias, todos los cismas y supersticiones de los gentiles, todos los errores enemigos de la *lex catholica*”.<sup>65</sup> Es frecuente encontrar en las leyes dicha palabra numerosas veces, un total de 27 en el capítulo XVI, y asociada a la identificación de las diferentes herejías que así eran consideradas. Por ejemplo, en el CTh 16,5,13 dice *eunomiani, macedoniani, arriani nec non apollinariani inter sacrae religionis officia pro suis erroribus famosa sunt nomina*. Eunomianos, macedonios, arrianos, apollinarios, sus nombres son famosos por sus errores. Esto también redundaba

---

<sup>64</sup> Estas palabras fueron extraídas por Escribano Paño en el artículo en que sintetiza buena parte de las conclusiones de los proyectos trabajados. Véase M. V. ESCRIBANO PAÑO, “Las leyes...”, p.100.

<sup>65</sup> Extraído de María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Fronteras Religiosas en Codex Theodosianus XVI: Normativa y Retórica”, en *Atti Dell’Accademia Romanistica Costantiniana, XXI Convegno Internazionale, Frontiere Della Romanità Nel Mondo Tardoantico, Appartenenza, Contiguità, Alterità Tra Normazione e Prassi*, Perugia, Dell’Accademia Romanistica Costantiniana, 2016, pp. 39-64, en especial p. 46.

en otro tema relacionado que es el de la identidad de estos grupos, cuya delimitación ya la había iniciado Constantino en la legislación, aunque había sido una preocupación constante en la heresiología cristiana. En este caso se alude al error en los grupos sectarios oponiéndolos a la iglesia que se mantiene en la verdad. Así, la palabra herejía ya contiene en sí la acusación que hicieron los opositores a ella, es decir, no era un nombre neutral.<sup>66</sup>

*Obstinata superstitio*, tiene que ver con la significación que a fines del siglo IV los cristianos habían afianzado para superstición, es decir, la asimilación de todas las versiones religiosas circundantes que fueran paganas y aquellas cristianas no católicas.<sup>67</sup> A lo largo de esos cien años hubo un traspaso en su significación relacionado con los ritos públicos de adivinación del imperio en su religión oficial, hasta llegar a tal ambigüedad que fue tornando en designar a los paganos, y a conectarla con otras nociones. En el caso de la victoria de Constantino frente a Majencio, se denominó a la misma *divina praecepta* y a la derrota de Majencio como *superstitiosa maleficia*.<sup>68</sup> En la *Vita Constantinii* para reafirmar el nuevo tipo legal se sirve del término *superstitio* que reafirma lo dañino de la desviación herética. También se conceptúa a la herejía como “demencia supersticiosa y fraudulento error... [que] se contraponen el engaño, las tinieblas, la vanidad y a muerte en la que viven heréticos y cismáticos, con el recto camino la luz, la verdad y la salvación de la iglesia”<sup>69</sup> El adjetivo *obstinata* no hace más que ratificar la voluntad férrea de los herejes de mantenerse en la situación errónea.

---

<sup>66</sup> Apoyándose en otros autores, M. V. PAÑO ESCRIBANO “Creación y límites...”, nota 35.

<sup>67</sup> Cf. Michele R. SALZMAN, “‘Superstitio’ in the *Codex Theodosianus* and the Persecution of Pagans”, *Vigiliae christianae* 41/2, (1987), pp. 172-188.

<sup>68</sup> SALZMAN, “‘Superstitio’ in the...”, p. 77.

<sup>69</sup> ESCRIBANO PAÑO, “Creación y límites...”, p. 188.

*Maleficium* es otra palabra del léxico jurídico del siglo IV y designa a la magia nociva, una mala acción obrada con dolo o fraude para causar daño físico a una persona o a varias, tanto en su cuerpo como en su mente utilizando las *artes magicae*.<sup>70</sup> En la rúbrica 9 del libro XVI del Código Teodosiano se insertan todas aquellas prácticas que incluía, desde palabras a recitar hasta objetos, como pócimas, ungüentos, filtros, *medicamenta*, *venenum*, o bien la realización de encantamientos, imprecaciones, exorcismos, predicciones u observación astral. Las reuniones nocturnas, que fueron prohibidas ya desde Constantino,<sup>71</sup> equivalían a invocar a los muertos o a las fuerzas del mal, y que alguno de estos medios pudiera perjudicar al emperador fue el motivo por el que se los asoció a los crímenes de *maiestas* y que fueran duramente penalizadas incluso en forma de muerte.<sup>72</sup>

El vocabulario médico legal es un tema recurrente. En el mundo romano esta aproximación surgió principalmente en la época de Augusto y fue afirmada en la de Severo. Su incorporación a la jurisprudencia y a la legislación se inició con Galeno y la noción de la función terapéutica de las leyes. No solo se pensaba en un plano teórico sino que también tenía una clara dimensión operativa y podía cumplir funciones sociales como la de asegurar la *salus* y la *utilitas publica*.<sup>73</sup> En cuanto al aporte patrístico es conocida la práctica terapéutica como paradigma del obrar de Dios.

Me interesa remarcar aquí los términos *dementia* y *furor*. La primera alude más claramente a la pérdida de la facultad de pensar: en cuanto a la segunda, más compleja, involucra una tradición fijada en los personajes de mitos antiguos cuyo comportamiento furibundo dejaba en vista cuáles podían ser

---

<sup>70</sup> ESCRIBANO PAÑO, "Formas de violencia...", p. 88, quien también cita el Código así: CTh. IX, 16, 9 (371): *cum maleficiorum causis*; EX, 16, 10 (371): *maleficiontm insimulatione adque inuidm*; EX, 38, 4 (368): *maleficiontm scelus*.

<sup>71</sup> EUSEBIO DE CESAREA, Libro III, 65, 1-3.

<sup>72</sup> ESCRIBANO PAÑO, "Formas de violencia...", p. 88.

<sup>73</sup> ESCRIBANO PAÑO, "El uso del..." p. 607 y nota 10 puntualmente.

los resultados. Era locura, pero de las peores, la agitada, aguda, relacionada con el delirio como el estado natural del furioso, el que se extravía al salir del camino recto de la razón. Entre los romanos y con un uso político, el *furor* implicaba el castigo divino; también el desorden previo las guerras. También era asociada a la imagen del fuego. *Funosus* es un adjetivo adjudicado al mal ciudadano que inflama con sus palabras a la masa y prende fuego a la ciudad. Es un término violento.<sup>74</sup>

En cuando a *labis contaminatio*, *labes* es sinónimo de peste y forma parte de las enfermedades pestilentes; junto a *contaminatio* evocan la penetración de la inmundicia en los cuerpos con sus secuelas de llagas y hedor.<sup>75</sup>

El lenguaje médico incorpora a la legislación diversas áreas patológicas. Ellos están en el arco de la insania mental, la demencia, la locura; también la deforme, defectuosa y depravada mente (*prava mens*), que también puede estar mancillada y manchada (con un crimen, *scelerata mens*), o bien puede defraudar o engañar por la fe (en un sentido primitivo conectaba con la fe<sup>76</sup> en *pérfida mens*), y el furor, que puede ser desmesurada y monstruosa en *inmanis furor*. En un segundo sentido acude a las características de las enfermedades contagiosas, que contaminan con una enfermedad pestífera todo a su paso, que es capaz de propagar por contacto como una hemorragia (*eruptio factiosa*) que unida al adjetivo, devenido del lenguaje político, incorpora la alteración del orden y la división de la sociedad; contaminación o enfermedad, idea de la coruptibilidad de un cuerpo en *morbis*. Asimismo, podemos incorporar a la herejía el concepto de veneno, como algo contrario al medicamento y que involucra la misma muerte del cuerpo, en

---

<sup>74</sup> ESCRIBANO PAÑO, “El uso del...”, p. 615.

<sup>75</sup> ESCRIBANO PAÑO, “El uso del...”, p. 620.

<sup>76</sup> Alfred ERNOUT y Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 2001.

este caso, el cuerpo social, a través de las palabras *sacrilegii uenenum* y *venenum maleuolum* y cuya acción también es *inficere*, infectar. En este sentido debemos entender la justificación del estado y de la ley para sanar, sanear, limpiar, curar el cuerpo y devolverle la salud, le cabe la total responsabilidad al respecto, cuestión que así la entendió Constantino y todos los emperadores que lo continuaron profundizando en los métodos y los procesos. Otro aspecto más que podemos apreciar en este lenguaje es el carácter que poseía, dispuesto en la palabra *monstruoso*, la cual denota su anormalidad física y criminal de las sectas, y cuyo nombre también lo es: *nomen monstruosum*; también el adjetivo *prodigiali*, derivado de *prodigium*, indica la anomalía, la inadaptación y extrañeza con el medio que los rodea y, consecuentemente, su peligrosidad social.<sup>77</sup> De la misma forma se incorporan los métodos de conducta del herético con las palabras *perfidia* y *adfectatis dolis* lo cual aumentaba el peligro de la extensión de la enfermedad.

Todos ellos juntos: *dementia*, *labis contamination sacrilegii uenenum*, *perfidia*, *crimen*, *nefandus prodigium*, *nomen monstruosum*, *erupio factiosa*, *furor*, conformaban piezas expresivas de la denigración y el vituperio que tradicionalmente habían servido para descalificar en el plano moral y religioso a quien atentaba contra la cosa pública en materia religiosa, es decir, el vocabulario mancillante del crimen público.

Otras palabras son *scelus*, *crimen*, *atentado*, con intenciones criminales, *malvado*, que tenía un origen religioso,<sup>78</sup> que también se confirma con *perfidiae crimen*, que transfieren el contenido religioso y jurídico de la conducta. El fraude, per

---

<sup>77</sup> María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “La intolerancia religiosa en el discurso legislativo de Teodosio I y sus efectos: terror, delación y arrepentimiento,” en Arnaldo MARCONE, Umberto ROBERTO e Ignazio TANTILLO (eds.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo*, Roma, Universidad de Cassino, 2014, pp. 97-133, en especial p.107.

<sup>78</sup> ERNOUT y MEILLET, *Dictionnaire étymologique...*

*fraudem, añadía el componente comportamental de los herejes, tal como también lo hace praeuaricatio. Y faltaría mencionar aquellas palabras que contienen en sí la significación de la consecuencia que tiene la herejía en la sociedad: dividir, seccionar, escindir. Ellas son: dissentio, schisma, seditio, factio.*

Desde 381 la cancillería de Teodosio perfiló el retrato intelectual, moral y religioso del herético, con términos que después se repitieron en sus dictados posteriores y en los de sus sucesores. A través de la norma se elaboró un discurso de exclusión, dotado de una eficaz coherencia repetitiva, y con las palabras se construyó un estereotipo de intimidación con el que se pretendía atemorizar al herético e inspirar el miedo a ser asociado con ellos. Al figurar a los heréticos como una enfermedad contagiosa y pestilente que se propagaba con los efectos mortíferos del veneno, resultaba obligatoria la intervención quirúrgica del emperador separando la parte enferma de la sana.<sup>79</sup>

En resumen, en el primer conjunto conceptual se observa que los herejes permanecen en la fe equivocada por propia decisión, por pensar que están en la verdad, es decir que, respecto al daño que causan, en primera instancia, lo hacen a sí mismos. En todo caso, son responsables de sí mismos por el convencimiento que tienen. La continuidad en sus ideas y la difusión y búsqueda de adhesión es lo que profundiza la gravedad de su situación, pues la transmiten a otras personas que, sin saber, las adoptan como verdaderas. Entonces aquí el hereje es responsable de transmitir el error. A esto refieren todos los términos que vemos traspasarse desde la medicina, pues allí, como una verdadera enfermedad grave y mortal, contagia al cuerpo sano. El *furor* y la *dementia* parecen reflejar una mayor carga tumultuosa, de emociones fuertes, violentas e irracionales, lo cual agravaba el cuadro del enfermo. En tanto, como *maleficium* se aprecia la utilización

---

<sup>79</sup> ESCRIBANO PAÑO, “Las leyes contra...” p. 100.

de todos los medios para llevar engaño a la población y ocasionar daño a terceros. Paralelamente, el cuerpo político se ve perjudicado con la difusión de las ideas equivocadas, puesto que separan partes, hacen grupos, cercenan al conjunto de la sociedad. Múltiples emociones pueden haber surgido en los individuos romanos puesto que la vergüenza, la denigración, la subestima, el asco, el odio, la irrespetuosidad, entre tantas otras, están presentes en cada palabra esgrimida para identificarlos. No se escatimó en insultos, desprecios y humillaciones para intentar neutralizarlos, hacerlos desistir de sus ideas, arrepentirse y encaminarse hacia la verdad.

*Ahora, para completar el panorama* haremos una descripción somera de las penalidades que involucró esta legislación. Su importancia es la valoración de la importancia o no que tenía dicho delito. Aquí se muestra que hay penalidades individuales a los mismos herejes precisamente por serlo y, por otro lado, una serie amplia que rechaza y castiga todo aquello que promueva dispersar la mala doctrina.

Seguiremos en este punto el trabajo de síntesis y análisis realizado por Escribano Paño sobre las diferentes leyes y sus temas. Teodosio estableció una dicotomía excluyente entre los que merecían el *nomen* de cristianos católicos por seguir la religión transmitida por el apóstol Pedro, y los *reliqui*, estigmatizados como *dementes* y *uesani* y proclamó la determinación imperial de recurrir a la *coercitio* para imponer tales creencias (CTh 16, 1, 2. 380). Así incorporó a la ley la fórmula de la *fides Nicaena* con el precepto *Haec profecto nobis magis probata haec veneranda sunt* (CTh 16, 5, 6. 381).

A continuación, ofreceremos las diferentes órdenes y sanciones establecidas en el CTh.

Prohibición de reuniones de herejes y marginación social y geográfica (CTh 16, 5, 11. 383; 5, 12. 383; 5, 13. 384; 5,

15. 388; 5, 19. 389; 5, 21. 392; 5, 24. 394): este punto corresponde a una pena dura de enfrentar, de las cuales a través de las leyes se conocen los casos con nombres propios. El cisma donatista, la disputa arriana, la querella priscilianista, y la controversia pelagianista dieron lugar a sentencias conciliares y disposiciones imperiales contra la disidencia religiosa, he hizo del exiliado una figura recurrente en este contexto. Constancio II y Valente, por ejemplo, hicieron del alejamiento y el confinamiento geográfico de los disidentes del homeísmo una práctica habitual. Incluso también hubieron repatriaciones de exiliados, puesto que dependía de la voluntad y la creencia del emperador.<sup>80</sup>

Entre las prácticas que significaban la aplicación de la pena, el Código Teodosiano contemplaba el exilio denominado *extra ordinem* que estaba desde el Principado y que se había adaptado y modificado para aplicarla al delito de herejía. Así, los herejes eran expulsados de las ciudades, sobre todo de Roma y de Constantinopla; se los repatriaba o tenían un regreso coercitivo al lugar de origen; se los exiliaba temporalmente; se los deportaba a perpetuidad confinándolos en un lugar determinado; eran acompañados por la confiscación de bienes, y la *damnatio ad metallum* que consistía en el alejamiento más allá de los confines de la propia provincia.

En el caso de Eunomio de Cízico se aprecia claramente la forma del alejamiento coercitivo en tanto exilio temporal, deportación y repatriación, así como también una especie de *damnatio memoriae* por la marginación y alejamiento de la

---

<sup>80</sup> Por ejemplo, es sabido que Juliano como opositor férreo al cristianismo, defendió el paganismo, llamó del exilio a aquellos alejados por Constancio.



propia tumba. Sus imputaciones denotan la conexión entre religión y política y la sospecha de *maiestas*.<sup>81</sup>

Vetó debatir de religión en público, tratar o dar consejo (CTh 16, 4, 2. 388).

Formuló por primera vez la *disparitas cultus* como impedimento matrimonial al estigmatizar los matrimonios mixtos entre cristianos y judíos equiparándolos con el adulterio y amenazando a quienes se uniesen *contra legem* con someterlos a las penas previstas para este crimen (CTh 3, 7, 2. 388 = CTh 9, 7, 5. 388).

Prohibió el sacrificio y todas las manifestaciones de los cultos tradicionales (CTh 16, 10, 7. 381; 10, 9, 385; 10, 10. 391; 10, 11. 391; 10, 12. 392).

Amenazó con la pérdida de la *facultas testandi* y el *ius capiendi*, la *intestabilitas* y la *infamia* a perpetuidad a aquéllos *qui ex christianis pagani facti sunt*, es decir, a los apóstatas *qui sanctam fidem prodiderint* (CTh 16, 7, 1. 381; 7, 2. 383; 7, 4 y 7, 5. 391).” Hasta ahora hemos mencionado a los maniqueos. Para ellos especialmente, pero también para los desprendimientos del Nicenismo, incorporó estas 2 órdenes. Estaban asociados al *maleficium*, y su peligrosidad también residía en las habilidades retóricas de sus líderes y que se mimetizaban con los cristianos de manera que era difícil identificarlos. Por ello Teodosio los amenazó con la infamia y la incapacidad jurídica en materia testamentaria en CTh 16,5,7 de 381 y 16,5,9 de 382. Del mismo modo, incorporó la delación, dando seguridad jurídica a los denunciantes para que formularan acusaciones sin temores.<sup>82</sup>

Amplificó el *éthos* heresiológico como parte de los dictados normativos, en la línea inaugurada por Constantino, trazando una imagen irracional, inmoral y patológica del

---

<sup>81</sup> María Victoria ESCRIBANO PAÑO, “Intolerancia religiosa y marginación geográfica en el siglo IV dc: los exilios de Eunomio de Cízico”, *Studia Historica: Historia Antigua* 21 (2003), pp. 177-207.

<sup>82</sup> ESCRIBANO PAÑO, “Ley y terror...”.

disidente con términos como *dementia*, *labis contaminatio*, *sacrilegii uenenum*, *perfidiae crimen*, *nefandus prodigium*, *nomen monstruosum*, *eruptio factiosa* y *furor*, para provocar tanto su anulación como la aversión sociales (CTh 16, 5, 6. 381).

Quema de libros: en CTh. 16. 5. 66 del año 435, la última de las leyes del punto 5 que tomamos como punto de estudio, consta que la herejía de Nestorio estaba relacionada con Simón el mago y por ello se erradicaría su nombre y se condena al silencio su memoria mediante la quema de sus escritos, recurriéndose al precedente de la ley de Arcadio-Eutropio contra los eunomianos. Esta ley tenía larga tradición en el mundo grecorromano, y emperadores como Augusto, Tiberio, Septimio Severo, Diocleciano y Constantino habían efectuado dicha acción cuando hubiera peligro público. Era una eliminación simbólica e irreversible, con el contenido de la purificación ritual con la presencia del fuego.<sup>83</sup>

*Con tales definiciones del delito y del delincuente y tamaños castigos, entendemos que a los grupos involucrados estas leyes los hubiera afectado profundamente tanto en sus emociones como en sus actitudes. Esto coincide con el “sufrimiento emocional”, puesto que este concepto, según Reddy, es “derivado del conflicto de objetivos, afecta a todos los que pueden ser sancionados, no solo a los pocos que son objeto de coacción, encarcelamiento, exilio, tortura o muerte. Tal sufrimiento, para muchos, realzará el efecto de confirmación de las emociones oficiales. Por lo tanto, las emociones son esenciales para comprender el significado político de la ideología, la ley, el ritual estatal, la coerción y la violencia”.*<sup>84</sup>

#### **4. Conclusiones**

Este trabajo se propuso desde el principio revalorizar el propio material legislativo, la ley en sí y por sí, como

---

<sup>83</sup> ESCRIBANO PAÑO, “La intolerancia religiosa...” pp. 100-101.

<sup>84</sup> REDDY, *The Navigation ...*, p. 333.

documento a través del cual apreciar las emociones transmitidas a través de un vocabulario específico de una cultura dada en un tiempo en particular. A través de las leyes se buscó captar dicha emocionalidad a partir de una valoración histórico-literaria de la terminología legal. Es una elaboración propia de una época y un entorno de producción determinados por condiciones culturales, sociales, económicas y contextuales complejas.

Asimismo, se pone de manifiesto que es posible utilizar el marco teórico, en este caso propuesto por William Reddy, adecuándolo a las posibilidades históricas y a una contextualización apropiada para su encuadramiento.

El *Codex Theodosianus*, documento fundamental para el estudio legal del Imperio Romano Tardío, admite reconstrucciones varias, entre ellas la que pretendimos realizar, la cual es solo una aproximación parcial. Una contextualización adecuada permitió descubrir que no hubo un desapasionamiento en las leyes de los romanos, condición casi obligada para las leyes en la actualidad. Las leyes son escritas por seres humanos que la empapan completamente con todo su caudal de humanidad entre las cuales se encuentra la emocionalidad. No solamente la práctica está imbuida de tales sentires, que es cuando los individuos ponen el cuerpo y son, quizá, más fáciles de detectar, sino que también en la confección de la mismas, atreviéndome a decir que la recorren en todo su proceso, tanto en el nivel de producción como el experiencial.

Tras las palabras que cargaban una honda significación en la antigüedad, hasta en ocasiones remitir al pasado más recóndito y a los relatos más antiguos, pensamos que se encuentran las emociones de temor y terror, asco y odio, entre otras, que, tras los objetivos de persuasión y coacción funcionaron mostrando su subjetividad. Las encontramos tanto en la escritura de la ley, esto nos parece respecto del

asco y el odio, también el rechazo y hasta quizá la venganza,<sup>85</sup> como también en las sanciones que se imponen y que manifestarían en los implicados el sentimiento de miedo y hasta terror. Esos hombres resignificaron sus palabras incorporándoles nuevas ideologías y resultando una legislación novedosa, sobre todo en las reconfiguraciones sociales que se constituyeron como consecuencia. Estas nuevas leyes tornaron la sociedad y también los sentimientos y las emociones de ella, concibiendo un nuevo “régimen emocional”. Probablemente este fuera un proceso lento, problemático, pero no por ello menos acompasado. Es probable que de las mismas también hayan surgido sentimientos de repulsión, rechazo, alejamiento, abandono de miembros de la sociedad, pues estar entre ellos equivalía a una sanción segura. No queda duda que el sufrimiento emocional se hizo presente en esta sociedad que invitaba a visualizar y denunciar a los opositores.

Una lectura pormenorizada de los castigos evidencia la importancia que se imponía a los herejes dentro del Estado. Las prohibiciones de reuniones de herejes, con temor a sus enseñanzas malévolas, las marginación social y geográfica, que incluyó no solo el trayecto de vida sino también luego de la muerte con una cuasi *damnatio memoriae*, el veto a los debates sobre religión en público, el impedimento matrimonial basado en la disparidad de culto, la quema de escritos herejes, equivale a una distorsión e injerencia importante en determinados grupos de la sociedad.

Escribano Paño no duda en hablar del lenguaje legal como agresivo y terrorífico, a lo cual contribuye la necesidad imperial de ubicarlo en un lugar de ilícito y la utilización del lenguaje médico que lo presentó como la peor peste. También

---

<sup>85</sup> De la cual habla Solomon para el ejercicio de las leyes en la actualidad en Robert C. SALOMON, “Justice v. Vengeance. On Law and the satisfaction of Emotion”, en BANDES (ed.), *The Passions...*, pp.121-148.

habla del lenguaje denigratorio y mancillante para calificar la herejía, demonizar al herético y estigmatizarlo. Señala que, por voluntad del legislador, se introduce la facultad execratoria a través del discurso. Ella también habla de las leyes del terror y de la intolerancia.

Para terminar, esta investigación evidencia que es posible seguir investigando en estas cuestiones, y que queda abierta la posibilidad de hacerlo no solamente a partir de los procesos judiciales, que muestran el recorrido del acusado, el acusador y el juez. La materia histórica con base en fuentes legales tiene un camino que abrir humanizándolas, considerándolas producción humana con todo su potencial, dentro de un determinado contexto, desde un sitio y una intencionalidad específica. La historia de las emociones en combinación con el campo legal tiene mucho camino en el universo de las sociedades antiguas y medievales. Solo hay que encontrarlo.

## **Bibliografía**

### **Fuentes**

*The Theodosian code and novels, and the Sirmondian constitutions*, Clyde PHARR, Theresa Sherrer DAVIDSON y Mary Brown PHARR, (eds.), Clark, The Lawbook Exchange, 2001.

Ediciones en línea:

IMPERATORI THEODOSIANI CODEX LIBER DECIMUS SEXTUS,

<http://www.thelatinlibrary.com/theodosius/theod16.shtml>, consultada el 30 de agosto de 2022.

IMPERATORIS THEODOSII CODEX, liber sextus decimus (Text submitted by Dr. Alexandr Koptev), <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html>, consultado el 30 de agosto de 2022.

EDICTUM DIOCLETIANI ET COLLEGARUM DE PRETIIS RERUM VENALIUM,

Edict of Diocletian of maximum prices (AD 301) [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/maximum\\_lauffer.gr.htm](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/maximum_lauffer.gr.htm), consultado por última vez el 30 de agosto de 2022.

*Comentario sobre el Edicto de Precios Máximos*, preparación, recopilación y traducción de Antonio Diego DUARTE SÁNCHEZ,

[https://www.academia.edu/23705435/Edicto\\_de\\_Precios\\_M%C3%A1ximos\\_Diocleciano](https://www.academia.edu/23705435/Edicto_de_Precios_M%C3%A1ximos_Diocleciano).

Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos, 1994.

### **Estudios**

AUSTIN, John, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982.

- BANDES, Susan A. (ed.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 1999.
- BJERG, María, “Una genealogía de la historia de las emociones”, *Quinto Sol* 23/1 (2019), pp.1-17.
- BROX, Norbert, *Historia de la Iglesia primitiva*, Madrid, Herder, 1986.
- CAÑIZAR PALACIOS, José Luis, *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid, Dykinson, 2006.
- ERNOUT, Alfred y MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 2001.
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “Constantino y los escritos heréticos: antes y después en las fuentes legislativas”, en Giorgio BONAMENTE, Noel LEMSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino Prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine*, Bari, Edipugli, 2012, pp.255-272
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “Creación y límites del discurso heresiológico imperial: rectificaciones, negociaciones y claudicaciones de Costantino”, en *Inter cives necnon peregrinos: Essays in Honor of Boudewijn Sirks*, Gottinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 2014, pp.181-197.
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “El uso del vocabulario médico en las leyes del *Codex Theodosianus*”, en Angelo DI BERARDINO, Gianluca PILARA, y Lucrezia SPERA (eds.), *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa, IV sec: XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4-6 maggio 2006*, Roma, Ist. Patristico Augustinianum, 2007, pp.605-626.
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “Formas de violencia contra los heréticos en *Codex Theodosianus* XVI, 5 (*De haereticis*)”, en Gonzalo BRAVO y Raúl GONZÁLEZ SALILERO (coords.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, Signifer, 2007, pp.69-91.

- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “Fronteras Religiosas en Codex Theodosianus XVI: Normativa y Retórica”, en *Atti Dell’Accademia Romanistica Costantiniana, XXI Convegno Internazionale, Frontiere Della Romanità Nel Mondo Tardoantico, Appartenenza, Contiguità, Alterità Tra Normazione e Prassi*, Perugia Dell’Accademia Romanistica Costantiniana, 2016, pp.39-64
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “Intolerancia religiosa y marginación geográfica en el siglo IV dc: los exilios de Eunomio de Cízico”, *Studia Historica: Historia Antigua* 21, (2003), pp.177-207.
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “La intolerancia religiosa en el discurso legislativo de Teodosio I y sus efectos: terror, delación y arrepentimiento,” en Arnaldo MARCONE, Umberto ROBERTO e Ignazio TANTILLO (eds.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo*, Roma, Universidad de Cassino, 2014, pp.97-133.
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación”, *Mainake* 31 (2009), pp.95-113.
- ESCRIBANO PAÑO, María Victoria, “Teodosio I y el discurso legislativo del terror”, en AA.VV., *De las ánforas al museo. Estudios dedicados a Miguel Beltrán Lloris*, Madrid, Institución Fernando el Católico, 2015, pp.301-312.
- HARRIES, Jill, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- HIDALGO GARCÍA DE ORELLÁN, Sara, “La historia de la historia de las emociones: mapeo de debates en proceso”, *Revista Brasileira de História* 40/1 (2020), pp.219-234.
- JARA FUENTE, José Antonio, *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*, Dikison, Madrid, 2021.



- LÓPEZ FERRERO, Carmen, “La valoración y la emoción en español en discursos especializados”, en *El valor de la diversidad (meta) lingüística: Actas del VIII congreso de Lingüística General*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp.1142-1155.
- MARCOS SÁNCHEZ, María del Mar, “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo: los tratados *De haeresibus*”, en Gonzalo BRAVO y Raúl González SALINERO (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano*, Salamanca, Signifer, pp.159-168.
- MARCOS, María del Mar, “Qué es un hereje. Herejes en la historia” en Mar MARCOS (ed.), *Herejes en la historia*, Madrid, Trotta, 2009.
- MEDINA BRENER, Larisa, “Comunidades emocionales: hacia la apertura de la historia de las emociones”, *Historia y Grafía* 22/45 (julio-diciembre 2015), pp.203-213.
- REDDY, William M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001.
- RESANO MORENO, Esteban, “El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (2013), pp.83-109.
- ROSENWEIN, Barbara H., “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review* 107/3 (junio 2002), pp.821-845.
- SALOMON, Robert C., “Justice v. Vengeance. On Law and the satisfaction of Emotion”, en Susan A. BANDES (ed.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 1999, pp.121-148.
- SALZMAN, Michele R., “*Superstitio* in the *Codex Theodosianus* and the Persecution of Pagans”, *Vigiliae christianae* 41/2 (1987), pp.172-188.
- SORDI, Marta, “El homo romanus: la religión, el derecho y lo sagrado”, en Julián RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1995, vol.3, pp.281-306.

# Experiencing female imperial power in Byzantium (11th century). Sensorial practices, lust, and redemption

Laura Marcela Carbó

*Universidad Nacional de Mar del Plata*  
*República Argentina*

Michael Psellus described in his chronicle the controversial female intervention in the spheres of power in the 11th century. Empress Zoe, and her younger sister Theodora, were the last representatives of the Macedonian dynasty. After the death of Constantine VIII in 1028, Zoe was selected to be the legitimate heir to the throne. However, her destiny was to serve as a nexus for her three husbands and her adopted son to obtain the crown.<sup>1</sup>

The chronicler presented a profile of a woman linked to senses, the contingent, and uncontrolled emotions. This research studies the connection that Psellus established between the sensorial and the area of action of powerful women. In this description of the sensorial landscape, the objective is to observe which were the historiographical resources used by the author to justify his opinion, eminently biased and patriarchal. The historian described female passions, especially Zoe's scandalous behavior incited by the unrestrained urge to satisfy her carnal desires. At the end of her life, her interests changed, but her manifestations of piety

---

<sup>1</sup> She was empress with different co-emperors from November 15, 1028, until her death in June 1050. She reigned jointly with her sister Theodora in an interregnum from April 19 to June 11 in 1042. Theodora had the opportunity to reign alone from January 11, 1055, to August 31, 1056, without marrying. Alexander A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1952, Vol.1, p. 302.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

reached peculiar performative devotions. The primary hypothesis is that the detailed description of the sensorial patterns of behavior allows Psellus to demonstrate that women do not have sufficient emotional control or decorum to avoid their desires from affecting the destinies of the empire and the lives of prominent men.<sup>2</sup>

The principal source is Michael Psellus' chronography. His work is essentially a collection of biographies of the Byzantine emperors that complete almost a century of imperial history. Considered one of the richest narratives, the chronicle permits the recreation of life in the palace and other scenarios connected with the political groups.<sup>3</sup> The same temporal arc is covered by other historians such as John Skylitzes<sup>4</sup> and Michael Ataliates,<sup>5</sup> authors that we will confront with Psellus on the perception of sensorial and the ideological construction of feminine power.

With an extraordinary richness Psellus portrayed the empresses physically and psychologically: from the moment they entered the story until they leave it, in the meantime, he described the changes in the body and the alterations of the spirit. As Psellus saw history as a work of individualities, he devoted large spaces to the description of the protagonists

---

<sup>2</sup> Laura CARBÓ, "Emperatrices, sensorialidad y poder en la corte bizantina del siglo XI", in Gisela CORONADO SCHWINDT, Éric PALAZZO and Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, GIEM, 2019, pp. 259-281, <http://giemmardelplata.org/wp-content/uploads/2019/05/Rodr%C3%ADguez%20et.%20al%20-%20Paisajes%20sonoros%20medievales.pdf>

<sup>3</sup> Michael PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers*, New York, Penguin, 1966. English translation was first published in 1953. Revised edition by E.R.A. Sewter.

<sup>4</sup> John SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, John Wortley trad.

<sup>5</sup> Miguel ATALIATES, *Historia*, Madrid, Nueva Roma 15, 2002. Inmaculada Pérez Martín, trad.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

and secondary characters.<sup>6</sup> He presented a preview of the portraits of the three princesses in the first part of the chapter about the reign of their father, Constantine VIII (1025-1028). Psellus specified that the nieces of the great Basil II (976-1025) were considered worthy to grow up in the palace and obtain an imperial education there. Basil with no children of his own loved them deeply; he did not engage in their education personally but left this task to his brother and successor. Another important fact is that Psellus made all references to the princesses through first-hand testimonial sources. Psellos warned that, although he had met Zoe, this encounter was later, when the empress was already an old woman.<sup>7</sup> The fact of mediatization of the information provided by the chronicler is very important since the description is detached from the author's memory and dissociates him, perhaps, from the controversial events reported and the sharp opinions expressed in consequence. While in many other episodes he shows his closeness to the palace spheres and the facts related to the evolution of political decisions, at this moment he presents himself as a narrator of versions that come to him through tradition.

The eldest of the Macedonians, Eudocia, “bore no great resemblance to the rest of her family”, said Psellus, because of her character and delicacy of spirit. Of medium beauty, her skin had been affected by a childhood illness. Zoe, the second, was magnificent in her personality, with a superb body and an influential spirit worthy of respect. The third, Theodora, was described as large in stature, with a concise and alert expression, but inferior in beauty to her sister Zoe.<sup>8</sup> The physical descriptions are synthetic if we consider that the

---

<sup>6</sup> Laura CARBÓ, “La *Cronografía* de Miguel Psellos. La recepción de la tradición clásica y la síntesis con la visión cristiana de la Historia”, *De Medio Aevo*, 5 (2014/1), pp. 67-95.

<sup>7</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book II, p. 55.

<sup>8</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, pp. 55-56.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

author devoted large paragraphs to the portrayals of the main and collateral characters.

According to Jouanno, Psellus applies the notion of the golden mean in his portraits. The harmony of proportions explains the author's familiarity with physiognomic literature: the balance of qualities is the secret of perfect beauty, and any excess is considered an index of moral deformity.<sup>9</sup> In both art and literature, the lack of naturalism is evident, the figures seem to have been frozen in time, immobilized. Narrative sources, especially funeral eulogies, emphasize the virtues to be expected of female royalty. Among them is physical beauty, which presumably transcends inner beauty. The material representations that we can observe mainly in the mosaics and coins, emulate the ideal of perfection of the narrative sources. These representations reinforce the idea of a resplendent, dignified, untouchable woman, a tower of the Macedonian propaganda of the dynasty's durability.<sup>10</sup> Despite the stereotypes, Psellus' descriptions bring out the believable human being, with a more emotional content than his predecessors.<sup>11</sup> Naturalism is much more evident in the description of the dying. The chronicler leaves aside the standards and goes into detail about the consequences of illness and decrepitude.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Corine JOUANNO, "Le corps du prince dans la *Chronographie* de Michel Psellos", *Kenton*, n. 19, 1-2, (2003), pp. 205-221, p. 207; Kathryn M. RINGROSE, "The Byzantine body", in Judith BENNETT and Ruth MAGO KARRAS, *The Oxford handbook of women and gender in Medieval Europe*, Oxford University Press, 2013, pp. 362-378, p. 364.

<sup>10</sup> Linda WHITE, "The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative: the role of John Skylitzes' *Synopsis of Histories*", National Library of Canada, University of Manitoba, 2003, p. 67.

<sup>11</sup> Alexander P. KAZHDAN and Anne WHARTON EPSTEIN, *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelve centuries*, University of California Press, 1985, pp. 211-213.

<sup>12</sup> For portraits of the dying emperors in relation to the recreation of a sound landscape *cf.* Laura CARBÓ, "Los sonidos del poder. La figura pública de los emperadores bizantinos en el paisaje sonoro de los siglos X-XI", in Gerardo RODRÍGUEZ and Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Abordajes sensoriales*

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

At the end of the reign of Constantine VIII urged the election of a husband for Zoe who, being the second in the line of succession, had been chosen as heir. The title of Augusta was normally awarded to a woman crowned after her marriage to an emperor, even porphyrogenites had to marry before the coronation, and the term applied while the emperor who had crowned her was still alive.<sup>13</sup> The eldest apparently did not consent to marry or else the future emperor Romanus III (1028-1034) considered Zoe to be the most beautiful of the three available princesses.

Psellus revealed a situation that seems irreversible: since Zoe married at the age of fifty, the newly crowned empress “was too old to conceive and already barren”.<sup>14</sup> In narrative sources, the ideal of the empress was linked to fertility, which together with good lineage, beauty, intelligence, piety, disdain for vanity, philanthropy, marital love, and family control, were the most outstanding qualities in a woman.<sup>15</sup> Compelled by the need to conceive an heir, the new emperor Romanus III undertook all kinds of practices to leave offspring and prescribes these treatments to his wife. The therapies consisted of anointings and frictions, but the empress went further: according to Psellus, initiated in the practice of magic, she applied small stones,<sup>16</sup> she hanged

---

*del mundo medieval*, Mar del Plata, GIEM, Facultad de Humanidades, UNMdP, 2017, pp. 61-79.

<sup>13</sup> Alexandra KARAGIANNI, “Female monarchs in the Medieval Byzantine Court: Prejudice, Disbelief and Calumnies”, in Elena WOODACRE, *Queenship in the Mediterranean. Negotiating the role of the queen in the Medieval and Early Modern eras*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p. 11.

<sup>14</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p. 65.

<sup>15</sup> WHITE, “The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative...”, p. 54.

<sup>16</sup> The properties of stones were well known in medieval courts: crystals were considered to emit and increase the power of certain energies. By wearing them on the body, meditating with them, or even wearing them on the hands, they were speculated to cleanse everything negative. As each of these stones has a geometry, color, and several components, it motivates an energetic principle, and by placing them with a chain around the neck or in the corresponding

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

amulets on her body, wore bands, and smeared her with preparations. Psellus cataloged these therapies as “futilities”, vain superstitions, and due to the lack of news about the expected pregnancy, it would not take long to demonstrate that they do not have any efficacy.<sup>17</sup> We are interested in emphasizing the link between the practices of the imperial couple and the sense of touch since all these medical and magical procedures were practiced on their skin. The anointings, the stones, and the massages were deployed on the skin, which, as a great receptor organ, should have induced the generation of a successor.<sup>18</sup>

The therapies failed, and Zoe became aware that the emperor no longer loved her: his lack of attention would be related to a previous decision to remain chaste, or it could be explained by the emperor’s homosexual tendencies.<sup>19</sup> After that, Romanus cut off her access to the imperial treasury: the porphyrogenite would henceforth receive only a fixed allowance. Zoe's animosity for her husband was born. According to the chronicler, she detested him not only because he had disregarded her imperial dignity, but above

---

place, their activation and balance are produced, and consequently, the improvement of the functions and organs is obtained. Cf. Richard KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1995, p. 103.

<sup>17</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, 65.

<sup>18</sup> Byzantine medicine systematized several ideas from antiquity regarding multiple births and sexual differentiation in conception. Special interest was given to the number seven, hence the strange notion that the uterus had seven compartments (three warm ones on the right for the generation of males, three colder ones that generated females, and a central one, which produced hermaphrodites). From this physiological and anatomical concept, the importance of the left or right side, as well as the interference of heat or cold in the moment of conception, can be deduced. These ideas were very popular and spread to the West around the 13th century. In contrast, Arab medicine aligned itself with the notion of Galen, who held that the uterus was divided into two parts. Cf. Nancy G. SIRAISSI, *Medieval & Early Renaissance medicine, an introduction to knowledge and practice*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, pp. 91-95.

<sup>19</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p. 78.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

all, because of her unsatisfied carnal desire, “by her own longing for intercourse”. An exacerbated need that was not justified by her youthful impulses, but by a lifestyle marked by “the soft and sensual manner of her life at the palace”.<sup>20</sup> In Psellus’ account the immediate counter-figure of Zoe was Helena, Romanus's first wife, who had consented to divorce, accepted the sacrifice, and withdrew to a monastery so that her husband could follow his destiny and marry the heiress.<sup>21</sup> She would represent the ideal of a noble, modest woman, at the service of imperial projects: such was the memory of Helena's virtue, that Romanus distributed large alms in honor of her soul when she passed away in seclusion.<sup>22</sup>

Psellus immediately described the presentation of Michael in the palace, a young man who would soon become the empress's lover. This adolescent was masterfully described by the author: “a finely-proportioned young man, with the fair bloom of youth in his face, as fresh as a flower, clear-eyed, and in very truth red-cheeked”.<sup>23</sup> Romanus agreed to let the young man reside in the palace and the empress, with burning in her eyes proportional to Michael's beauty, fell prey to his charms. Psellus presented the gaze as more than admiring contemplation: it suggested a direct approach devoid of innocence. According to Le Bretton “Placing the gaze on the other is never an anodyne event; indeed, the gaze clings, takes hold of something for better or worse, it is immaterial no doubt, but it acts symbolically.”<sup>24</sup> The “ardor” associated with the empress’ burning contemplation, unites

---

<sup>20</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p. 75.

<sup>21</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book II, p. 59.

<sup>22</sup> Samantina McGRATH, “Women in Byzantine History in the tenth and eleventh centuries: some theoretical considerations”, in Denis SULLIVAN, Elizabeth FISHER and Stratis PAPAIOANNOU, *Byzantine religious culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Leiden, Brill, 2012, pp. 85-98, p. 93.

<sup>23</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p. 76.

<sup>24</sup> David LE BRETON, *El sabor del mundo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007, p. 58.



### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

the sense of vision with touch, the possibility of touching with the eyes the body of the desired being. There is no distance between the devotee and the object of devotion, the vision brings the lovers closer to touching each other. Touch and vision reinforce each other.<sup>25</sup> Largier affirms that the sense of sight is transformed into touch, in the experience of perceiving form, surface, color, and perspective. There is a connection between the depths of the soul and the object, in a temporary experience in which sight is transmuted: the being is affected and absorbed in a form of sensation, imagination, and affection.<sup>26</sup> We will return to this same concept later, in another facet of Zoe's life, concerning her life of seclusion and pietism.

Psellus described the adulterous relationship between Zoe and Michael as a "mystic union". The young man was fearful and full of shame about the situation, while the empress, "seized by her love", openly enjoyed their affair. Apparently, Zoe's feeling was truthful, but it had no parallel with the youth's affections, who from the beginning had seen an opportunity to climb positions in the palace. He endured all the empress' sexual pretensions to achieve his interests. She started to show her passion in public, even dressing the lover with imperial attributes, a matter that was considered an insult to the imperial dignity itself.<sup>27</sup> Zoe's lascivious behavior scandalized at least her closest dependents, according to Psellus' opinion, although we cannot corroborate from the sources that this annoyance mobilized the rest of the subjects.

---

<sup>25</sup> Jacqueline JUNG, "The tactile and the visionary: notes on the place of sculpture in the medieval religious imagination", in Colum HOURIHANE (ed.), *Looking Beyond: visions, dreams and insights in medieval art and history*, Princeton, Index of Christian Art, 2010, p. 211.

<sup>26</sup> Niklaus LARGIER, "The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience." *MLN*, vol. 125, no. 3, (2010), pp. 536-551, [www.jstor.org/stable/40985266](http://www.jstor.org/stable/40985266).

<sup>27</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p. 76.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

Perhaps the chronicler aimed to defend and propagate the behavior expected in the ethical scheme of thought.<sup>28</sup>

Emperor Romanus III was indifferent to the rumors accusing his wife Zoe of adultery. In face of the empress's obvious amorous dalliances, Romanus remains “blind” and “deaf” to the rumors, to the “flash of the lightning and the roar of the thunder” condemning his wife of being unfaithful to him.<sup>29</sup> The emperor was abstracted, the opposite of being attentive. His attitude demonstrated his lack of reasonableness, his misperception of reality, the impossibility to arrive at an accurate diagnosis, and a correct attitude toward life. “Hearing” and “knowledge” are related concepts throughout the chronography. The individual must be ready to “listen” to truths to be in tune with reality and be able to make the right decisions. “Listening” is a conscious disposition, it is an act of the will. In “listening” we have all our attention on the sound fact, which is not a requirement in the act of “hearing”. When “hearing”, the ear captures the sounds without needing our attention.<sup>30</sup>

Romanus' administration had been characterized, according to Psellus, by carelessness in the military, fiscal, and even religious aspects. Public works were carried out based on the suffering of the people, both in the capital and in the colonies.<sup>31</sup> With equal disposition, Romanus was disinterested in his marital relationship or at least unwilling to be carried away by gossip. He believed in the lover's oaths of innocence. His sister Pulcheria argued to make him reflect, alerting him about his wife's blunders. She was immediately

---

<sup>28</sup> WHITE, “The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative...”, p. 164.

<sup>29</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p. 78.

<sup>30</sup> Begoña BERNAOLA, Silvia ZULUAGA and Praxi DEL CAMPO, “El Paisaje Sonoro (elaboración de mapas sonoros)”, *Revista Música, Arte y Proceso*, n° 5, (1998), pp. 89-98, p. 90.

<sup>31</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p.71.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

dismissed from the palace, along with her servants.<sup>32</sup> Romanus then became an accomplice of the lovers and enjoyed the services of the young Michael: he called him alone to his chambers and made him touch his feet and rub them. Psellus had already warned the reader that the emperor had turned to “other loves”. The chronicler emphasizes the tactile sensations that were always associated with the young lover, who incited rapturous responses from the imperial spouses. In the narrative, the touch is a powerful sense, rooted in the flesh, connecting the characters with the earthly and with all material dangers. For medieval thought only properly, controlled touch, could rise above concupiscence and lead to God.<sup>33</sup>

Soon after the emperor’s illness was described. Despite his weakness, he continued with the responsibilities of his administration and, with renewed hope, undertook medical treatment. The chronography exposed the generalized version that the disease had been initiated by the supply of drugs and that the fatal blow would have been given by the servants who caused the death of the emperor, while he was having a daily bath. Psellus inserts the accusation that it was the empress Zoe, associated with a group of accomplices, who had poisoned the emperor and, to top it off, had orchestrated the attack in the pool that ended the life of Romanus III. The chronicler John Skylitzes corroborates the same version.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, p 79. Barbara HILL, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204. Power, Patronage and Ideology*, London-New York, Routledge, 2013, p. 51.

<sup>33</sup> JUNG, “The tactile and the visionary...”, p. 208.

<sup>34</sup> PSELLOS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book III, 81-83; SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057...*, p. 370.

## Experiencing female imperial power in Byzantium



Fig. 1: This miniature illustrates the murder of Romanus III (1034). The empress Zoe had fallen violently in love with Michael Paphlagon and had slowly poisoned Romanus so that he was constantly ill and weakened. One day when he went to the palace bath, he was attacked by some men who stilled him in the bath. The miniature depicts a building in the vertical section which represents the bathhouse. On the left, there is a figure in a long tunic and two figures who are preparing to enter the bath. On the right is a tank full of water in which two figures suffocate Romanus.<sup>35</sup> Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, Mesina? Ca. 1126 y 1150? p. 422, f. 206v. Image available in *Scylitzes Matritensis*, Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022766&page=1>

Zoe apparently organized the murder of her first husband to later marry and crown her lover. In this plot she succeeded: she interfered directly in the succession, showing her capacity for conspiracy, and got away with the selection and installation of a new emperor. The motives were personal: to catapult Michael to the throne, to satisfy her selfish desires. This homicidal tendency lasted in Zoe's trajectory since it is also said that she conspired against her second husband Michael IV, and her adopted son Michael V and it is also

---

<sup>35</sup> Basilikí TSAMAKDÁ, “The Miniatures of the Madrid Skylitzes”, in A. TSELIKAS (ed.), *Joannis Scylitzae Synopsis Historiarum: codex Matritensis graecus Vitr. 26-2*, facsimile edition, Athens, 2000, pp. 127-156, p. 137.

## *Experiencing female imperial power in Byzantium*

attributed to her the John Orphanotropos' assassination attempt.<sup>36</sup>



Fig. 2: Empress Zoe marries her young lover, the future Michael IV. Image available in *Scylitzes Matritensis...*, p. 422, f. 206v bottom.

Indeed, Zoe took the reins of power in 1034 and passed the throne to her young partner, who became Michael IV (1034-1041) by the sudden marriage to the heiress.<sup>37</sup> Michael, despite his youth and serious illness (he suffered from permanent epileptic seizures), showed a natural talent for the government of the empire. His older brother, the eunuch John, a great connoisseur of public administration, quickly coopted the leadership of the empire. Following his advice, Michael began to exile possible opponents, took over the management, and confined the empress to the gynoeceium. He supplanted the empress's trusted staff with people of his entourage, who soon became efficient informers.<sup>38</sup>

Zoe's life was under constant surveillance. Michael, from the beginning, was reluctant to contact the empress. She obediently accepted her new situation and secluded herself

---

<sup>36</sup> Linda GARLAND, *Byzantine Empresses. Women and power in Byzantium (ad. 527-1204)*, London, Routledge, 1999, p. 126, 136 y 139.

<sup>37</sup> Barbara HILL, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204. Power, Patronage and Ideology*, London-New York, Routledge, 2013, p. 45.

<sup>38</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book IV, p. 87 and ss.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

almost completely.<sup>39</sup> After a successful campaign against the Bulgarians and beset by illness, Michael isolated himself in a monastery and opted for spiritual life, claiming to feel the “light”, looking for liberation in face of imminent death.<sup>40</sup> Zoe, strongly disturbed by the agony of her love, defying tradition and contrary to protocol, went on foot to the residence of the dying emperor. In parallel, Psellus recounted the last actions of Michael IV, who, stripped of his purple shoes, went with bare feet to the monastic prayers. Those actions must have been totally strange since the emperor's feet never touch the ground. In ceremonies, for example, when the pilgrimage was accomplished on foot, carpets were spread out for the journey the monarch had to make, sometimes covered with aromatic herbs and foliage.<sup>41</sup> These references to the feet on the ground, both empress and the emperor, a matter outside of all procedures<sup>42</sup> would be a sign of the internal struggle of the spouses. Perhaps in search of redemption for their sins, they humiliated themselves in contact with the earth, in a symbolic choice of the farthest from the celestial. This passage through the earthly elements is a very present resource in the hagiographies of early Christianity. The saints face a passage through water/air/fire/earth, in an itinerary, sometimes martyrial, to reach eternal salvation. It is an idea of the necessary earthly ordeal, a martyrial path on the way to eternal life.<sup>43</sup> In the case of the emperors, the reference

---

<sup>39</sup> Charles DIEHL, *Byzantine portraits*, New York, Alfred A. Knopf, 1927. H. Bell trans., p. 245.

<sup>40</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book IV, p. 116-117.

<sup>41</sup> Albrecht BERGER, “Imperial and ecclesiastical processions in Constantinople”, in Nerva NECIPOĞLU, *Byzantine Constantinople: Monuments, topography and everyday life*, Leiden, Brill, 2001, pp. 73-88, p. 77.

<sup>42</sup> Louis BRÉHIER, *Le Monde Byzantin*. II. Les institutions de l'Empire Byzantine, Paris, Ed. Michel, 1949, p. 68.

<sup>43</sup> San Basilio Magno, *Homilias*, Madrid, Plácido Barco, 1746. Trad. Pedro Duarte Basiliano, Homilía XX, p. 338; Gregory, Bishop of Nyssa, “In praise of the Holy Forty Martyrs, Gregorii Nysseni Opera 10.1, en Rowan, G.A., *One Path for all*.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

perhaps alludes to a process of conversion by sacrifice: it suggests a punishment that has in the sense of touch a corrective vehicle. Touch, which has been associated with sin, now manifests as an ascetic means of transformation.<sup>44</sup> They put aside their imperial robes, their footwear, and all the symbols of the superiority of office, to humble themselves in imitation of Christ. Michael's sacrifice could be connected to his desire for redemption. In contrast, Zoe was driven by her earthly passion, by her unconditional love for the emperor. In no way Psellus referred to a rectification of the empress's behavior: Zoe was simply not in control of her emotions when she learned that her great love was dying.<sup>45</sup> And again the touch, the sensations on the skin as a vehicle of atonement or redemption.



Fig.3: Michael IV died in his monastic retreat, dressed in *koukoulion*. “He died...penitent and confessed, deeply regretting the wrong he had done the emperor Romanos. He had reigned seven years and eight months, a decent and honest man who in everything else other than his offense against the emperor Romanos seemed to have lived a kindly and devout life; and many

---

*Gregory of Nyssa on the Christian Life and Human Destiny*, Eugene, Or., Cascade Books, 2015, Ib, p.83-84.

<sup>44</sup> Mark SMITH, *Sensing the past. Seeing, hearing, smelling, tasting and touching in History*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2007, p. 97.

<sup>45</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book IV, p. 117

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

laid that fault at the door of the Orphanotrophos.”<sup>46</sup> Image available in *Scylitzes Matritensis...*, p. 455, f. 218r.

Before dying Michael IV decided who should be his successor: a nephew adopted as Caesar by the imperial couple. Zoe surrendered to the flatteries of this nephew-in-law, the future Michael V (1041-1042), who, with puerile oaths promised that she would retain absolute power.<sup>47</sup> But the new emperor detested her from the first day: according to Psellus, once he took over the imperial mandate, he monopolized the governmental functions to the detriment of his adoptive mother and legitimate heir. Despite concretely displacing Zoe from the political management, mistrust and envy invade Michael from the moment he began to “hear” that the sovereign's name was pronounced more than his own in the popular acclamations. Subsequently, and because of this perception, Zoe was imprisoned, then accused of murder, and separated from any public responsibility (she was taken to an island in front of the capital).<sup>48</sup> Psellus evoked the empress's heart-rending speech, delivered on the way to her exile. The lamentation for the injustices done to her person, which by transition disgraced her entire lineage, culminated in thanksgiving to God for keeping her alive. The porphyrogenite discourse provoked a great narrative tension, an effect of disillusionment, which prepares the reader for the events that followed.

---

<sup>46</sup> SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057...*, p. 390.

<sup>47</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 123.

<sup>48</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p.135.



## *Experiencing female imperial power in Byzantium*



Fig. 4: Zoe is taken to an island in front of the city crossing the straits: “Then, by night, he expelled the empress from the throne and banished her to Prinkipo [island]; her conductors were ordered to tonsure her, bringing her hair back to Michael, and these orders they obeyed.”<sup>49</sup> Image available in *Scylitzes Matritensis...*, p. 448, f. 219v.

Soon after the reclusion, a popular rebellion started, instigated for numerous reasons.<sup>50</sup> All sectors expressed their discontent: lay and ecclesiastical officials, the emperor's entourage, the craftsmen of the guilds, the mercenary troops, and the populace in the streets. In Psellos' opinion, it meant a rupture of natural harmony: the historical reference embodies the “most crucial event in my chronology.”<sup>51</sup> The capitalists made public the terrible desires they had harbored in their hearts: first, it was a murmur, then became an unrestrained shout. Skylitzes described the incitation of violence and the popular movement:

We don't want a cross-tramplng caulker for emperor, but the original and hereditary [ruler]: our mother Zoe'; and the entire people immediately broke out into shouts of: `Let the bones of the caulker be broken´ and, each one picking up

<sup>49</sup> SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057...*, p. 393.

<sup>50</sup> Jean-Claude CHEYNET, “La colère du peuple à Byzance (Xe -XIIe siècle)”, *Histoire urbaine* /1, n° 3, (2001), pp. 25-38. DOI 10.3917/rhu.003.0025

<sup>51</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 137-138.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

stones, pedestals and leftover pieces of wood, they all but killed the eparch.<sup>52</sup>

The women's expression was present from the beginning of the rebellion.<sup>53</sup> They shouted, beating their breasts, and lamented Zoe's situation publicly. Not content with the verbal proclamation, they armed themselves in small groups, systematized their aggression in the form of an army, and incited the whole capital to attack the palace where the usurper was lodged.

And the women -but how can I explain this to people who don't know them? I myself saw some of them, whom nobody till then had seen outside the women's quarters, appearing in public and shouting and beating their breasts and lamenting terribly at the empress' misfortune, but the rest were borne along like Meaneards, and they formed no small band to oppose the offender. 'Where can she be?', they cried, 'she who alone is noble of heart and alone is beautiful? Where can she be, she who alone of all women is free, the mistress of all the imperial family, the rightful heir to the Empire, whose father was emperor, whose grandfather was monarch before him- yes, and great- grandfather too? How was it this low-born fellow dared to raise hand against a woman of such lineage? How could he conceive so vile a thought against her? No other soul on earth would dream of it'. Thus they spoke and hurried together as though they intended to fire the palace. As there was no longer anything to stop them, for all men had already rebelled against the tyrant, they took up their positions for battle, at first in small groups, as if they

---

<sup>52</sup> SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057...*, p. 393.

<sup>53</sup> Laura CARBÓ, "El levantamiento de las mujeres en defensa de la emperatriz Zoé (Bizancio, 1042)", in Andrea NEYRA and Liliana PÉGOLO, *Un milenio de contar historias II*, CABA, Filo-UBA, 2020, Cap. 20, pp. 321-335. <http://publicaciones.filo.uba.ar/sites/publicaciones.filo.uba.ar/files/Un%20milenio%20de%20contar%20historias%2>

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

were divided by companies. Later, with all the citizen army, they marched in on body to the attack.<sup>54</sup>

Psellos proposes a direct link between the female mobilization of 1042 and the maenadic phenomenon. Byzantine women have left the gynoeceium. They have taken the streets and in an unrestrained protest, they clamor for the captive empress. The verbal struggle was not enough. They have organized themselves in the manner of a squadron and, as if they were alienated, they marched, and won the adhesion of the undecided. The manifestation of the most irrational sector of society was almost an irresistible impulse of suffering people. Undoubtedly, they were not to blame for the disastrous events that stained the empire with blood. The related events that produced the instability of the state, the chaos, were not caused by the wayward conduct of the empresses, nor by the maenadic impulse proper to the feminine nature, nor by the action of a misguided people, but by the injustice and tyranny perpetrated against the imperial investiture, against the legitimate inheritance. Broken this bond of power, the people would revolt against the outrages of the corrupt monarch, the fury of the enraged masses would take possession of the streets and the powerful would wield their strategies to restructure their influence. According to Psellos, the situation was terminal for the corrupt emperor, not for the dynastic institutions.

Faced with the irrepressible expression of popular opinion, the emperor tried to restore Zoe to her functions: he brought her out of confinement and showed her to the crowd. Michael V reinforced the defense of the palace and tried to ally with the empress, who agreed to every proposal, even approving to remain cloistered when the waters calm down. The revolt, instead of dispersing, erupted and decided on new

---

<sup>54</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 138-139.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

strategies.<sup>55</sup> The description of the rising popular unrest keeps the lector in a climate that does not diminish until the time of the punishment of the guilty. Psellus was a preferential witness: he was at the entrance of the imperial chambers when the enraged crowd began to move towards the altar of Hagia Sophia. When the defendants were besieged by the plebs, we should speak of several scenarios united by the historian's perception, who beautifully describes the moods of the inflamed plebs, the defeated emperor, the retreating relatives, and the chronicler himself with a compassionate attitude.<sup>56</sup> The climate raised in violence and the fate of the emperor was visualized as an irremediable course towards death.

At once, the crowd concentrated and exploded out in unison: prisoners joined the activists; another group occupied the palace; a third movement surrounded the houses of the emperor's families and the "powerful of the moment"; robbery took place, from which neither churches nor monasteries were spared; a fourth group entered Hagia Sophia and forced the patriarch to take the side for the revolution.<sup>57</sup>

According to Ataliates the rebellion followed a leader, someone before the others, vociferating in anger, accompanied his cry with a stone.<sup>58</sup> The revolt was organized under the leadership of Constantin Kabasilas, and they went in an orderly fashion in search of Theodora, Zoe's younger sister. Theodora entered the scene when the rebellion became more virulent, and the eunuchs, senators, and generals consider that Zoe could be co-opted by the emperor and that she would make a pact with the power, putting an end to the uprising. Theodora was dressed in imperial robes

---

<sup>55</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 142.

<sup>56</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 139.

<sup>57</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 140.

<sup>58</sup> ATALIATES, *Historia...*, p. 12

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

and attributes and was taken to Hagia Sophia: “Homage was paid to her, not now by a mere fraction of the people, but by all the élite as well. Everyone, with utter disregard for the tyrant and loud applause for her, proclaimed Theodora empress.”<sup>59</sup>

The emperor, surrounded, fled by sea to take refuge in a church to claim asylum. Punishment for the emperor and his supporters were soon unanimously agreed upon.<sup>60</sup> Theodora took charge of the situation and decided on the execution of emperor Michael and his uncle, Constantine. Ataliates affirms that Theodora had to leave behind the shyness and weakness of women to exercise her inherited functions, she “skillfully” assumed control of the empire.<sup>61</sup>

Zoe and Theodora were proclaimed *autocratores* simultaneously and exercised a joint transitional government for seven weeks. Psellus strongly criticized the empresses, remarking that *gynoecium* matters were confused with government decisions. He warned that while governance was ongoing, none of them was prepared to discern what the priorities were to ensure administration.<sup>62</sup> The position of the empresses was ephemeral, the remarriage of Zoe was conceived, and the coronation of the next emperor Constantine IX (1042-1055) was decided. “For the empresses, these events marked the end of their authority and personal intervention in the affairs of State...”<sup>63</sup>

Zoe even tolerated the incorporation of the emperor's mistress into the palace, with imperial dignities. This led to new disturbances in favor of the porphyrogenites, just two years later after the bloody events of 1042. On March 9, 1044, when the feast of the 40 Martyrs was being celebrated, while

---

<sup>59</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 144.

<sup>60</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book V, p. 149-151.

<sup>61</sup> ATALIATES, *Historia...*, p. 13.

<sup>62</sup> GARLAND, *Byzantine Empresses...*, pp. 144-145.

<sup>63</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book VI, p.165

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

the emperor Constantine was about to go in procession to venerate the saints, a riot broke out among the people. The emperor followed the ceremonial procedure: he left the palace on foot, well-guarded and acclaimed with greetings; he arrived at the Church of the Savior of Chalke, where he was to proceed on horseback to the altar of the Martyrs when a voice was raised in the crowd: "We don't want Skleraina [the concubine] for empress and we don't want our mothers, the porphyrogenetoi Zoe and Theodora, put to death on her account."<sup>64</sup> The crowd seemed to have been overflowing when the mistress was treated as a *despoina*, a title reserved for empresses. Suddenly all was confusion: the crowd became a tumult, trying to reach out with their hands to the emperor, and if the empresses had not shown themselves in public and had not calmed the crowd many would have died, possibly the emperor himself. When the disturbance receded, the emperor left the procession and returned to the palace. This revolt was very similar to the one that dethroned Michael V two years earlier, with the difference that on this occasion Constantine was saved by the empresses.

During Constantine's reign, the empresses seem to have shared official ceremonies, and according to Linda Garland, the court was particularly merry during the reign of Zoe's third husband. The empresses would have chosen their entertainments and joint routines with the emperor, or separate ones from those of the men.<sup>65</sup> In their private quarters, the sisters' main enjoyment was the administration of their wealth. Psellus concludes that Zoe and her sister Theodora escaped from contact with nature, which seemed to them revolutive. Zoe preferred to spend money as much as possible while Theodora loved to collect her gold coins in

---

<sup>64</sup> SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057...*, pp. 408-409

<sup>65</sup> Linda GARLAND, "Imperial Women and entertainment at the Middle Byzantine Court", in Linda GARLAND (ed.) *Women. Varieties of Experience ad 800-1200*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2006, pp. 177-192.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

specially designed chests. “In fact, both she and her sister seemed to by nature perverse. They despised fresh air, fine houses, meadows, gardens; the charm of all such things meant nothing to them”.<sup>66</sup>



Fig. 5: Plates probably belonging to a crown of Constantine IX Monomachus (r. 1042-1050). The set consists of seven gold plates, with semicircular top termination and enameled decoration. The plates show the emperor and six female figures; it also contains two medallions with busts of the apostles St. Peter and St. Andrew, representing Rome and Constantinople respectively. On the side of the monarch is the empress Zoe and her sister Theodora clad in full imperial regalia.<sup>67</sup> Hungarian National Museum. Available at: <https://mnm.hu/en/collections/archaeological-department/mediaeval-goldsmith-collection>.

After Zoe’s last marriage and the subsequent coronation of emperor Constantine IX, the empress decided to stay aside

<sup>66</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book VI, pp. 185-186.

<sup>67</sup> Kriszta KOTSIS, “Mothers of the Empire: Empresses Zoe and Theodora on a Byzantine Medallion Cycle”, *MFF*, vol. 48 no. 1, (2012), pp. 5–96, p. 14. <http://ir.uiowa.edu/mff/vol48/iss1/p>.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

from the empire's government. Zoe led a life of isolation in her chambers: Psellus estimated that “Her own private bedroom was no more impressive than the workshops in the market where the artisans and the black-smiths toil...”.<sup>68</sup> He mentions on several occasions that the empress had never devoted herself to “feminine occupations”, spinning or weaving, but she was dedicated to the production of perfumes and ointments. She carried out this entertainment in a place heated with braziers burning winter and summer, with the assistance of dependents who performed various tasks. In winter, these occupations made with so much heating were carried out comfortably, because they provided an atmosphere of warmth to rooms, but in midsummer the activity became painful. However, the empress was insensitive to the burning heat of the stoves. The reference to the permanent confinement, in an environment of suffocation, surrounded by smells, liquids, vapors, and textures, relates the empress to a sensory world, at least intriguing.

But after that Psellus declared that he admired Zoe for her piety.<sup>69</sup> In his opinion, the sovereign surpassed all men and all women in this virtue:

Some men lose themselves in the contemplation of God; their whole being is directed to one perfect object, and that object they depend on entirely. Others, with still greater devotion, and truly inspired with the Divine Spirit, are even more identified with the object of their worship. So it was with Zoe. Her passionate veneration for the things of God had really brought her into contact, so to speak, with the First and the

---

<sup>68</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book VI, p. 187.

<sup>69</sup> Laura CARBÓ, “Experiencia sensorial y devoción: posibles interpretaciones sobre la religiosidad femenina en la corte bizantina (siglo XI), *De Medio Aevo* 11, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 6, No 11, (2017), pp.111-128. <http://www.capire.es/eikonimago/index.php/demedioaevo/article/view/235>



### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

Purest Light. Certainly, there was no moment when the Name of God was not on her lips.<sup>70</sup>

Psellos added that Zoe had a statue of Jesus *Antiphonetus* embellished with bright metal that gave the icon a shiny appearance and seemed almost living. Wooden icons, sometimes covered with a precious metal coating that partially concealed them, were usually installed in churches and private spaces. Very widespread, they were also easier to inventory than miniatures, which is why there are many testimonies. Some followed stereotypes, others were very original and easily distinguishable.<sup>71</sup> This coating was based on the application of gold leaf or gold dust on a mordant oil surface (chrysography).<sup>72</sup> According to Pentcheva, the variety of techniques ensured the highest quality of work on metallic surfaces. The author analyzes these metal-covered icons, very common in Byzantine sacred art, and the effect of light and air movement on these surfaces, which seemed to come alive and animate. The icon simulates the divine essence through the irradiation of its surface with the changes in the light setting. In general, Byzantine sacred spaces were dark and the illumination came from windows or oil lamps, that is, it was possible to exercise control over the light and its effects on the art objects.<sup>73</sup> Actually, in Zoe's rooms, the illumination would surely come from the permanently burning braziers, which would provoke light effects on the surface of the *Antiphonetus*. As in the Byzantine sacred spaces, there would

---

<sup>70</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, p. 187.

<sup>71</sup> Bernard FLUSIN, *La civilisation byzantine*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je? 2009, p. 43.

<sup>72</sup> Jaroslav FOLDA, "Sacred objects with holy light: byzantine icons with chrysography", in D. SULLIVAN, E. FISHER and S. PAPAIOANNOU, (eds.), *Byzantine Religious Culture*, Leiden, Brill, 2012, pp. 155-171.

<sup>73</sup> Bissera V. PENTCHEVA, *The sensual icon. Space, ritual, and the senses in Byzantium*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 2010, p. 126 and 148.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

be an intermittent glow on the statue of Christ that seemed to radiate vital energy.<sup>74</sup>



Fig. 6: Anonymous bronze coin of 29-33mm and 10.54 grams coined between the years 1034-1041 at an undetermined mint and attributed to the reign of Michael IV Paphlagonian (1034-1041). In the Dumbarton Oaks catalog, this coin is assigned to the period of Constantine IX Monomachus (1042-1053). The obverse shows Christ *Antiphonetes* frontally, wearing *nimbus* (halo), *pallium* (mantle), and *colobium* (sleeveless tunic), raising his right hand in blessing and holding the Gospels in his left. Sear 1825, DOC pág. 681.4. Image available: <https://www.tesorillo.com/bizancio/bizancio2.htm>

The theory of the image in Byzantium crystallized in the iconoclastic struggles. The advocates of icons established a relationship between the icon and the incarnate Christ: the icon emulates the process by which the logos acquires visible human form.<sup>75</sup> In Byzantium, the icon is an impression of form that imitates the presence of divinity. This phenomenon of elaboration of living Christian images, by the modification

---

<sup>74</sup> “The little figure, embellished with bright metal, appeared to be almost living”. PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book VI, p.188.

<sup>75</sup> Bissera V. PENTCHEVA, “The performative Icon”, *The Art Bulletin*, Vol. 88, n° 4, (2006), pp. 631-655.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

of the image at some given moment, by its change of appearance, demonstrates the action of the prototype in or on the representation. The prodigies or the inanimate material object become “alive” or “almost alive” with varying levels of animation.<sup>76</sup>

While the icon appeared to be alive, the prototype of royalty image tended to be considered as a “living statue”: the statuary ideal, far from the contingencies of earthly life, would allow the perception of the Divine Presence. The result could be the coexistence of an interior and an exterior in perfect accord. Thus, the body language of men and women had to be limited, and the externalization of emotions reprobated by the conventional moral code.<sup>77</sup> The idea of good behavior consisted in looking as much as possible like a statue, avoiding all unnecessary movement, and appearing solemn and balanced.<sup>78</sup> Papaioannou has traced the metaphorical meaning of “living icons” in literary genres, especially in authors such as Gregory of Nyssa and Proclus.<sup>79</sup>

The Zoe’s *Antiphonetus* was an object of worship of great tradition for the medieval Byzantine imaginary. The invocation meant “the one who answers” or “the guarantor”. According to a miracle dating back to the 7th century, a

---

<sup>76</sup> Jean-Marie SANSTERRE, “La imagen activada por su prototipo celestial. Milagros occidentales anteriores a mediados del siglo XIII”, *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, ISSN 0214-896X, N° 29, (2013), págs. 77-98. For an updated list of studies on the phenomenon of “activated” image *cfr.* Cécile VOYER, “Les cinq sens et les images au Moyen Âge: voir et revoir les œuvres visuelles médiévales”, *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 21, (2016), pp .227-249, p. 235.

<sup>77</sup> Pedro BÁRDENAS, Antonio BRAVO and Inmaculada PÉREZ MARTÍN (eds.), *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Nueva Roma 3, C.S.I.C., 1997, p. 103.

<sup>78</sup> Paroma CHATTERJEE, *The living icon in Byzantium and Italy. The vita image, Eleventh to Thirteenth Centuries*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 8.

<sup>79</sup> Stratis PAPAIOANNOU, “Animate Statues: Aesthetics and movement”, in C. BARBER y D. JENKINS (eds.), *Reading Michael Psellos*, Leiden, Brill, 2006, pp. 95-116.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

merchant left an icon of Christ as a guarantee to a Jewish financier. That tale could explain the epigraph: Christ is the “guarantor” for human debts.<sup>80</sup> In 727 emperor Leo III the Isaurian, three years before the mass destruction of icons, ordered the removal of the Chalcedonian Christ,<sup>81</sup> called the *Antiphonetus*. According to tradition, it had been placed on the bronze door of the imperial palace of Constantinople for a long time, perhaps by Constantine the Great himself.<sup>82</sup> Since the ninth century, the *Antiphonetus* was probably in the same neighborhood of Chalkoprateia, in the Church dedicated to the Virgin.<sup>83</sup> Testimonies of the XIII century affirm that Zoe would later fund another church under this invocation where she intended to be buried.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> The tradition of Christ as guarantor before God (Heb 7.22), guarantor of the coexistence between the freedom of man and the grace of God, will have a very long trajectory in the history of Christianity. Gonzalo de Berceo, for example, recreated the same concept in Miracle XXIII. The poet presented a merchant of Constantinople who was “un bon omne” (MNS, 626/d) and due to his generosity ended up in ruin. Because of this situation he had to borrow money from a Jew and left Christ and Mary as guarantors. The Christian's deadline to repay the debt found him in the middle of a business trip far from Constantinople. Not knowing how to get out of the mess, he decided to throw the money into the sea and make a prayer to the Virgin (MNS, 659). After making this prayer to the Blessed Mother and appealing to her miraculous intercession, he waited for the coins to reach his moneylender and thus settle the debt. The Virgin works in favor of the merchant and the money reached the usurer. The Romance recreation of the 13th century, with the intercession of the Virgin on the same plane as Christ, preserved the idea of “guarantor” that we observed in the Byzantine *Antiphonetus*. Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011. Fernando Baños ed., pp. 110-121.

<sup>81</sup> Terence TOWERS, “The Antiphonetes Icon. Footnote to the Iconoclastic Controversy”, *The Downside Review*, 93, January 1, (1975), pp. 21-26.

<sup>82</sup> Horacio W. BAUER, *Construcción de una Iglesia ¿una, santa, católica, apostólica?*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 153.

<sup>83</sup> The basilica floor plan of the Chalkoprateia church available at Raymond JANIN, “Les églises et monastères de Constantinople byzantine”, *Revue des études byzantines*, tome 9, (1951). pp. 143-153, p. 147. [www.persee.fr/doc/rebyz\\_0766-5598\\_1951\\_num\\_9\\_1\\_1039](http://www.persee.fr/doc/rebyz_0766-5598_1951_num_9_1_1039)

<sup>84</sup> Alexander KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991. Vol. I.

## *Experiencing female imperial power in Byzantium*



Fig. 7: Solid of the empress Zoe with the Christ *Antiphonetus*, 1041, Istanbul Archaeological Museum.<sup>85</sup> Available in: [http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013\\_02\\_09.pdf](http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_02_09.pdf)

The Christ *Antiphonetus* was for Zoe not only an object of adoration: it offered her the power to foretell the future by the changes in the color of the complexion. According to Psellus, the icon answered about the events to come. The author personally witnessed how the empress embraced the image in contemplation. She addressed the Christ as if he was alive, calling him sweetly, with a litany of names, sometimes throwing herself on the ground covering it with tears and beating her chest in contrition. If the icon responded by turning pale, she was plunged into deep sadness; if she saw it red as fire and covered with a splendid glow, in the exultant joy she announced to the emperor a promising future.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Numismatically speaking these three days [of Zoe's one-man rule from December 10 to 13, 1041] were very important. There is a unique coin in the Archaeological Museum of Istanbul, which shows on the obverse the half-body representation of the Icon of Christ called *Antiphonetes*, which was in the church of the Virgin of Chalkoprataia, and that was especially venerated by empress Zoe. On the reverse, the image of Zoe attired with imperial jewels and attributes can therefore be considered as her first coin of sovereignty alone. Cf. José María de FRANCISCO OLMOS, "Las mujeres y el poder supremo en Bizancio, Siglos V-XI. Aproximación numismática", *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, ISSN-e 1676-5818, N.º. 17, (2013), pp. 187-218.

<sup>86</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book VI, p. 188.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

Psellus was a remarkable rational spirit who fought superstition with courage: he distrusted miracles and affirmed that all the mysteries of faith could be explained using reason.<sup>87</sup> He assured (he had read in pagan works) that under the effect of the vapors of perfumes rising in the air sensory results would be produced that some qualified as “theophanies”. Perhaps the author wanted to present the case of Zoe framed in a private scheme of devotion, a pious formula of a simple spirit tied to the sensible. Zoe's attitude towards the *Antiphonetus* apparently would not have theological implications like other icons that by this time were a generalized subject of philosophical speculation.<sup>88</sup> Psellus claimed to separate Zoe's devotion from pagan magical practices, defining it as a total consecration to the will of God. He slipped a beautiful consideration: “She worshipped God in her own way, making no secret of her heart's deep longing and consecrating to Him the things which we regard as most precious and most sacred”.<sup>89</sup>

Later in his chronography, Psellos described her as inoperative in politics and the tasks proper to women, with bipolar behaviors of cordial treatment and murderous outbursts, and defined her devoted to sacrifices to the divinity, not only in thanksgiving, with prayers and

---

<sup>87</sup> Justo L. GONZÁLEZ, *Historia del pensamiento cristiano*, Barcelona, Clie, 2010, p. 479.

<sup>88</sup> An example of theological discussion was the paradox of the crucifixion and the reality of the image. Psellos in a treatise performed a rhetorical exercise, not formulating what the real aspect of the icon looked like, but the effects it would produce on an observer of his condition (philosopher). The image of the crucified, dead but alive, at the same time, man and God, was the paradox inherent to the dogmatic issues that posed a problem: the possibility of representing the hero as “animate” and “inanimate” that is, as a living dead. On the other hand, the only thing visible in the image was the body, which was precisely the dead part of Christ. Hans BELTING, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la del arte*, Madrid, Akal, 2009, p. 359; Charles BARBER, *Contesting the Logic of Painting: Art and understanding in eleventh-century Byzantium*, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 61 y ss.

<sup>89</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book VI, pp.188-189.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

penances, but also in the offering of perfumes and everything that from the Indies and the land of Egypt arrived in the country.<sup>90</sup>

The empress' devotion presents several historiographical interpretations. Giulia Zulian analyzes the singular religiosity from the perspective of the patronage exercised over the chapels' complex of the church of Chalkoprateia, where the image of Christ would have been incorporated. This church used to be a very important monument in Constantinople, and if the empress became a promoter of the image for her devotion and exercised patronage, and embellished the chapels thinking of her future burial, it may have been considering and evaluating the prestige of the place. Probably she consciously decided to associate herself with a long-standing popular cult that undoubtedly strengthened her imperial image. The author argues that it is possible to contextualize Zoe's relationship with the *Antiphonetus* in connection with her elaborate display of imperial symbols. Not only as a powerful demonstration of personal faith but also as part of her imperial identity, in which the incorporation of the Chalkopratei complex into court ceremonial practices should not be dismissed. Although Zoe had brief opportunities to display her right to rule, the expressions of the language of power seem to have been very careful and sophisticated, strong evidence of the fact that she was born into the "imperial purple". Zulian thus establishes a very strong linkage between the patronage<sup>91</sup> displayed by Zoe and the material representations of her dynastic right to rule and exercise power.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> PSELLUS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, Book VI, p. 239.

<sup>91</sup> Eric LIMOUSIN, "La rhétorique au secours du Patrimoine : Psellos, les impératrices et les monastères", in L. THEIS, *et al* (eds.), *Female founders in Byzantium and beyond*, Poland, Böhlau, 2014, pp. 103-175.

<sup>92</sup> Giulia ZULIAN, "Reconstructing the Image of an Empress magicaess in Middle Byzantine Constantinople: Gender in Byzantium, Psellos' Empress Zoe and the

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

Maria Mavroudi extensively examines Psellus' reference to the Christ *Antiphonetus*. In the first place, the author affirms that the account was interested in demonstrating Psellus' deep knowledge concerning the philosophical controversies that surfaced from the origins of Christianity, on the devotional practices in syncretism with already existing pagan traditions. She adds that the *Antiphonetus* icon was the Christian equivalent of the Old Testament *ephoud*, an idol consulted by the ancient Israelites for divination. It appears in several biblical passages, although the manner or tenor of the answers given by the icon was not clarified. She also emphasizes that the manufacture of the icon, the way of interrogating it, and the theoretical principles that explained how divination was performed, were considered legitimate for the royalty in Psellus' times. The procedure was based on biblical and patristic concepts well known to the readers; hence the author did not see the need to elaborate on the subject. He had analyzed the same point in different treatises, and other authors also joined the discussion on divinatory practices.<sup>93</sup>

---

Chapel of Christ Antiphonites”, *Rosetta* 2, (2007), pp. 32-55. [http://rosetta.bham.ac.uk/Issue\\_02/Zulian.htm](http://rosetta.bham.ac.uk/Issue_02/Zulian.htm)

<sup>93</sup> Maria MAVROUDI, “Licit and illicit divination. Empress Zoe and the icon of Christ Antiphonetes”, in Véronique DASEN and Jean-Michel SPIECER (eds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 431-460.



## *Experiencing female imperial power in Byzantium*



Fig. 8. This relief is probably of Greek origin, made of green steatite, 67 x 67 x 19 cm. The inscriptions in Greek: Christ Antiphonetes: the abbreviation of the name of Jesus Christ I(HCOV)C X (PICTO)C is inscribed in letters in high relief in two medallions on the sides of the halo; below rectangular tablets with the inscription Ο Α(Ν)ΤΗΦΩ/ΝΗΤΗC; and in modern Greek: 1794 D(December) 11, with incisions to the right of Christ, ca.1350 or later, Metropolitan Museum of Art.<sup>94</sup> Available at: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/466046>

Each of the historiographical approaches enriches the understanding of the devotional associations and brings clarity to a subject of complex apprehension. The above interpretations shed light on Zoe's devotional attitude regarding her public function. It would remain to inquire about the introspective strength of this devotion and the author's need to leave a historical record of the event. Following the study around the sensorial approach, the

---

<sup>94</sup> William D. WIXOM (ed.), *Mirror of the Medieval World*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1999, n° 113, p. 95.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

exercise of female power in eleventh-century Byzantium, and the opinions of historians contemporary to Zoe, I would like to add some questions. Was the reiteration of the empress's association with the sensory also part of Psellus' criticism? Or, on the contrary, was Psellus evidencing the rectification of the empress's conduct? Was she at the end of her life an example to follow, elevating her above the rest of the faithful and making her a true spiritual leader of the imperial Church?



Fig.9: Seal, the second half of the eleventh century. Obverse: Christ standing, raising his hand in front blessing and in the left hand holding a book. Acronym and circular inscription. Reverse: 5-line inscription (the Diakonia of *Antiphonetes*) preceded by decorations. Dotted borders. It is possible that the diaconate was attached to a church dedicated to the promotion of the cult of the icon (perhaps the Chalkoprateia complex). Dumbarton Oaks, Research Library and Collection. Available at: <http://www.doaks.org/resources/seals/byzantine-seals/BZS.1958.106.169>

According to Claudia Puebla, several medieval theologians developed a theory of the spiritual sense, making touch the central moment of divine experience based on a double movement, sublime reciprocity, where, on the one hand, the

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

soul is directed to its origin in God and, on the other, to the world.<sup>95</sup> This theoretical framework maintains that human experience knows both through the external and internal senses. It is a sense of the “divine aesthesis” which reconstructs the original experience of the world, that is, the experience in Paradise. The Christian tradition preserved the doctrine of the spiritual senses formulated by Origen, taken up by Gregory of Nyssa, evoked by St. Augustine, and developed by Buenaventura. The spiritual senses were associated with the soul, they were inscribed in metaphysics opened by a deep faith that led to perceive with the spiritual organs the impression of the presence of God. The spiritual senses do not dwell permanently in the faithful; sometimes they intervene through brilliant intuitions that give access to a supernatural reality marked by the presence of God. They form a feeling of the soul adequate to penetrate universes without common measure with the corporeal dimension of the other senses.<sup>96</sup>

Zoe’s contemplative activity could be inscribed in an experience of *aesthesia*,<sup>97</sup> a relationship between the immaterial and the material, generating an experience of paradise in the devotee. The texture of the icon and its setting would lead to an interaction of all the senses: the vision of the color changes, the touch of the surface texture, the sounds of the repetitive prayers, and finally the smell and taste of incense, perfumes, and aromatic herbs. This ambiance

---

<sup>95</sup> Claudia PUEBLA, “La valoración del tacto como recurso retórico en las imágenes de la Edad Media. Los ejemplos emblemáticos del *Noli me tangere* y la duda de Santo Tomás”. Universidad de Lleida, Facultat de Lletres, 2016. <http://repositori.udl.cat/bitstream/handle/10459.1/59761/cpuebla.pdf?sequence=1>

<sup>96</sup> LE BRETON, *El sabor del mundo...*, p. 15; SMITH, *Sensing the past...*, pp. 97-98; “The notion of synesthesia” cf. Eric PALAZZO, “Le cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche”, *Cahiers des Civilisation Médiéval*, 55, (2012), pp. 339-366.

<sup>97</sup> Aesthesia: state of cognitive alertness in which one is aware of oneself and one’s situation through the senses.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

surrounding the icon would create a bridge between the human and the divine: the knowledge of God was apprehended by the whole body, with all the senses in action.<sup>98</sup>

Nicklaus Largier defines aesthetic experience as sensible knowledge. He argues that it is a very important notion from the vocabulary of the theology of the Middle Ages and early Modernity that is back on the table today, in the so-called understanding of aesthetic experience and sensations, “the feeling of the soul”. Satisfying aesthetic experience is a path by which the soul takes shape under sensual influences that awaken the “deep faculties of the soul”, faculties that had been asleep. That is, the potentialities of the soul would emerge in interaction with the world. Three elements are important in this experience: the receptivity and openness of the soul, the ability to become and perceive the light of divine bliss, and the mirror act, where the soul reflecting on divinity becomes a realm of reflection. Largier analyzes the work of the late medieval theologian Hendrik Herp (c.1410-1477), which undoubtedly goes in the direction of what Origen proposed in the *Treatise on Prayer*. In prayer all the senses are activated: it is a complex intersection of sensuality, affect, perception, feeling, and imagination and this ensemble form the basis for an alternative knowledge, where soul and body, spirit, and matter are replaced by a monism of sensual experience. Thus, the experience of vision, which is a “static” experience, when linked with touch, becomes an experience of sensing form, surface, color, and perspective. In short, there is a re-evaluation of the sense of touch.<sup>99</sup> The act of touching becomes the soul's most intimate encounter with God. It translates into a double movement, towards practical

---

<sup>98</sup> PENTCHEVA, *op. cit.*, pp. 649-650. For an update on Byzantine studies in relation to the sensory analysis framework cf. Eric PALAZZO, “Art, liturgy and the five senses in the Early Middle Ages”, *Viator*, Vol 41, (2010), pp. 25-56.

<sup>99</sup> LARGIER, “The Plasticity of the soul...”.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

love and union with God. But the most interesting of this double movement would be the sensation of spiritual touch where the world of sensory experience is reunited with the original power of the world, that is, the experience of the world in Paradise (following Origen).<sup>100</sup>

Jacqueline Jung inquires about the dimensions of perception that exceed the strictly visual. She asserts that the sense of touch is potent, providing an immediate and direct acquaintance with the world. In a period when material images were an almost indispensable component of devotional practice, the best way to experience union with divinity might have been through direct bodily contact with the icon. Touch and vision are mutually reinforcing, and visions of changes in the statues stimulated the faithful to see as well as touch the object of worship.<sup>101</sup>

Finally, Psellus recognized that the devotion of the empress, apparently linked to the sensory, to the contingent, to alchemy, to divination, seemed to be consummated in a contact with the divine that surpassed the common mortals. Zoe's "feeling of the soul" was a state of cognitive alertness in which she was in long-term union with the Christ *Antiphonetus*, paradoxically, through the senses.

### **Conclusions**

In consideration of Macedonian female leadership, Michael Psellus showed an essential contradiction: in his rhetorical argumentation women had the dynastic right to receive the imperial throne but there was a gender impossibility for the

---

<sup>100</sup> Niklaus LARGIER, "Tactus spiritualis, remarques sur le toucher, la volupté, et les sens spirituels au Moyen Age », *Micrologus, Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino*, La pelle umana / The Human Skin, Florencia, XIII, (2004), pp.233-249.

<sup>101</sup> JUNG, "The tactile and the visionary...".

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

full exercise of power.<sup>102</sup> The sisters were not competent to rule but they remain the sole guarantors of the continuity of imperial power.<sup>103</sup> Both Michael Ataliates and John Skylitzes, despite their diatribes against the heiresses, were compelled to recognize that the heiresses occupied leading roles that filled them with legitimate imperial authority, supported by the people and by a good part of the civil and military aristocracies. This support was evidenced mainly in the popular mobilizations that involved the plebs, the patricians, the ecclesiastical dignitaries, the senate, the court eunuchs, the military, in fact, the general conjunction of centripetal forces in support of the sovereigns.<sup>104</sup>

The chroniclers approved the imperial inheritance of the porphyrogenites but did not accept what the queens had done with that right. Zoe's actions caused chaos, and scandalized the court, although we do not know if equally disturbed the population that seemed to support her, especially in the mobilizations in her favor.<sup>105</sup> Stafford, referring to female power in another geography, makes us reflect on the new frameworks of power that we should analyze around public management in the eleventh century: the ability of these women to act, participate in events, have a strategy, and follow it, to be in a position to influence others and to use functions to gain prestige. In short, we should consider what kind of power they had: legitimate or illegitimate, accepted by their contemporaries or not. Legitimacy is associated with the concept of authority. The definition of power generally

---

<sup>102</sup> McGRATH, "Women in Byzantine History in the tenth and eleventh centuries...", p. 92.

<sup>103</sup> Cheridan E. AUSTIN, "Sex and Political Legitimacy: An Examination of Byzantine Empresses (399 -1056 c.e.)", *Honors College Theses*, Pace University, New York, 2010, Paper 94, p. 14, [http://digitalcommons.pace.edu/honorscollege\\_theses/94](http://digitalcommons.pace.edu/honorscollege_theses/94)

<sup>104</sup> ATALIATES, *Historia...*, p. 39; SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057...*, p. 393 y 408.

<sup>105</sup> WHITE, "The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative...", p. 159.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

implies the ability to act; authority adds the right to act. Authority could be defined as recognized and legitimized power.<sup>106</sup> The range of authority exercised by these women must be evaluated, and what was the scope of the right to do, to induce obedience, to receive loyalty without the need for the use of force, payment for services, or spiritual foundations. They were legitimate heirs with the right to command, manage, to lead, simply because of the position in which they found themselves.<sup>107</sup>

The long empresses' government leads us to reexamine the positions of the chroniclers: women's leadership was defined as chaotic, but supported a system that, although corrupt and decaying, was presented as the only one capable of leading the destinies of the empire. So why did Psellus, in a profound contradiction, try to present the woman consecrated to the senses that irremediably dragged her to reprehensible behaviors? Perhaps there was a need for the female to be controlled.<sup>108</sup> Possibly it was a matter of supervising consciences through a historical account that fulfilled didactic-moralizing functions.<sup>109</sup> The ideal woman had to remain secluded then, the association with the disorder was a necessary consequence when she appeared publicly exercising matters of state.<sup>110</sup>

The chroniclers' position would evidence the courtly concern about governance and the justification of the permanence of the established powers over time. Psellus

---

<sup>106</sup> Sandy BARDSLEY, *Women's roles in the Middle Ages*, Westport, Greenwood Press, 2007, p. 193.

<sup>107</sup> Pauline STAFFORD, "Emma: the powers of the queen in the eleventh century", in Anne J. DUGGAN (ed.), *Queens and queenship in Medieval Europe*, Woodbridge, The Boydell Press, 1997, pp. 3-26, p. 12.

<sup>108</sup> Stratis PAPAIOANNOU, *Michel Psellos. Rhetoric and authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, P. 217.

<sup>109</sup> Mc GRATH, "Women in Byzantine History in the tenth and eleventh centuries...", p. 96.

<sup>110</sup> WHITE, "The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative...", p. 2003.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

related Zoe with privacy linked to sensuality, satisfaction, alchemy, superstition, sorcery, and activities apparently far from the demands of high governmental decisions. The reference to the empress's devotional attitude in her chambers is a question to be analyzed as an act of government immersed in an elaborate routine of externalization of power. I agree with Nilsson in emphasizing that even when Zoe's devotion took place in private, there should be a historiographical reevaluation of the issue of public and private as a dichotomy that ultimately detracts when appreciating political relations, especially in the realm of women in public management. These women, born and educated in the palace, the epicenter of political decisions, would know no other private space than the imperial court, which in practice constituted a public space.<sup>111</sup> None of the activities of the empress should be dissociated from her leadership, which, evidentially, kept her alive until the time of her death. And when Zoe or Theodora was removed from the function, it was usually by their own decision, and they never completely left their sphere of public action. The proof is that they always returned successfully and perpetuate themselves in power until the end.

The contribution of the Macedonians to Byzantium was significant, despite the invective that surfaces in the chronicles of the time. The validity of their rule was recognized by the people in their different spheres of influence, by the chroniclers in their sometimes ambivalent writings, and is being permanently re-evaluated by present-day researchers.<sup>112</sup> Sources were written by men, who came from an environment in which women's rights were

---

<sup>111</sup> Carina NILSSON, "Perspectives of Power: Byzantine Imperial Women", *The Graduate History Review*, University of Victoria, vol. 1, (2009), pp.4-13, ISSN: 1925-2455.

<sup>112</sup> KARAGIANNI, "Female monarchs in the Medieval Byzantine Court...", p. 22 y ss.



### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

subordinated to the male representatives of the family, and the ecclesiastical opinion set the direction of the historiographical discourse.<sup>113</sup> Therefore, to move away from the chronicles discourses and establish a relationship with social, cultural, economic, and military issues becomes a difficult but necessary undertaking, to articulate the facts analyzed with larger frames of reference, to be able to evaluate how these authoritative women truly influenced. Hence it is important to establish analytical distances with the languages of the witnesses of the time, estimate their position, and unravel their intentions.<sup>114</sup>

Returning to our working hypothesis, we have registered the instances in which the detailed description of the sensory allows Psellus to demonstrate that women do not have sufficient emotional control or decorum to prevent their desires from affecting the destinies of the empire. Perhaps one last visual device can help us understand the political ideology of the moment: prodigiously, Zoe's skin did not show the passage of time. Zoe was old but portrayed as idealized.<sup>115</sup> In the Hagia Sophia mosaic, Zoe was represented in the prime of her youth, while the face of her spouse was modified as the empress changed husbands (the features we see today are those of her third husband, Constantine IX Monomachus).<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Judith HERRIN, "In search of Byzantine women: Three avenues of approach", in Averil CAMERON y Amélie KUHRT (eds.), *Images of women in Antiquity*, Oxon, Routledge, 1993, pp. 167-190.

<sup>114</sup> Joan W. SCOTT, "Gender: a useful category of Historical Analysis", *American Historical Review*, Vol. 91, (1986), pp. 1053-1075.

<sup>115</sup> Dion C. SMITHE, "Behind the mask: Empreses and Empire in Middle Byzantium", in Anne J. Duggan (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydell & Brewer, 1997, pp. 141-152.

<sup>116</sup> Rowena LOVERANCE, *Bizancio*, Madrid, Akal, 2000, p. 45.



Fig. 10. Mosaic in Hagia Sophia: The figure of Christ was modified to approach the image of Christ *Antiphonetes*, the icon object of devotion of Zoé, during the reign of Constantine IX. The face and the name of the emperor were also changed since the mosaic had the physiognomy of a previous husband of Zoe. The emperor offers a sack of gold to Jesus Christ seated on a throne in the center. The inscription above the figure of the emperor reads “Constantinos Monomachus, the emperor of the Romans”. Zoe holds a scroll of paper legalizing the donation. The face of Constantine, her third husband, was placed above those of Michael IV (her second husband) and Romano III Argiro, the empress's first spouse.<sup>117</sup> Available in: [https://es.123rf.com/photo\\_33621410\\_stock-photo.html](https://es.123rf.com/photo_33621410_stock-photo.html)

As in the mosaic, Psellus affirms in the chronography that Zoe had no wrinkles, her skin does not show the passage of time.<sup>118</sup> Let us remember that his king's portraits take on tragic characteristics when the author relates the degradation, the fatal march towards death. The descriptions of the dying emperors are the main achievement of the

<sup>117</sup>Anthony CUTLER and Jean Michel SPIESER, *Byzance Médiéval 700-1204*, Paris, L' Univers des formes, Gallimard, 1996, pp. 326-7, in SKYLITZES, *A synopsis of Byzantine History 811-1057....* note 2, p. 354.

<sup>118</sup> PSELLOS, *Fourteen Byzantine Rulers...*, T.II, 49.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

chronicler, a shocking expression of the expiration of life and power.<sup>119</sup> It seems that at the end of the empress's life, Psellus presents an external appearance that will reflect the interiority of the imperial dignitary. The inalterability of Zoe's skin, which is equal to that of the artistic representation in the mosaic, gives her an appearance of a "living statue", a coexistence of an interior and an exterior in perfect agreement.<sup>120</sup> Perhaps it represents the dominant ideology: her dignity was based on the legitimate legacy to reign by lineage.<sup>121</sup> In Zoe's blooming youthful beauty at the age of seventy Psellus linked a power that never disappears.

The material representations concerning biblical figures and narratives followed the patterns of the male imperial agents. In terms of images and rhetoric, the iconography shows the empresses as imitators of Christ and the Virgin Mary, in demonstration of the perception of their position in the empire.<sup>122</sup> For example, the image of Hagia Sophia was immersed in a universe of magnificence typical of a religious enclosure. The church had been meticulously thought out in its structure and setting, to achieve synesthesia effects, mobilizing the forces of the empire in union with liturgical practices. To Zoe's portrait, we must then add the sensory impact of being in a space planned in detail to achieve a result of aesthesis in the crowds.<sup>123</sup>

These artistic representations undoubtedly help us to reevaluate the issue of women's power and authority. Indeed, primogeniture alone did not guarantee access to and

---

<sup>119</sup> JOUANNO, "Le corps du prince dans la *Chronographie* de Michel Psellos...", p. 209.

<sup>120</sup> CHATTERJEE, *The living icon in Byzantium and Italy...*, p. 8; PAPAIOANNOU, "Animate statues...".

<sup>121</sup> Bárbara HILL, "Imperial Women and the ideology of womanhood in the eleventh and twelfth centuries", in Liz James (ed.), *Women, men and eunuchs: gender in Byzantium*, New York-London, Routledge, 1995, pp. 76-99, p. 77.

<sup>122</sup> KOTSIS, "Mothers of the Empire...", p. 54.

<sup>123</sup> Bissera V. PENTCHEVA y Jonathan S. ABEL, "Icons of Sound: auralizing the lost voice of Hagia Sophia", *Speculum*, 92/S1, October (2017), pp. S336-S360.

### *Experiencing female imperial power in Byzantium*

permanence in the circuits of imperial administration.<sup>124</sup> These empresses received imperial titles,<sup>125</sup> exercised a role in the court according to their dynastic responsibilities, were guided by traditionally agreed protocols, and decided whether to ally themselves with men in imperial marriages.<sup>126</sup> The visible honors of the august title such as the personal guard, proclamations, insignia, a protocol place, and the management of court ceremonies, give us the indication that Zoe and Theodora ruled, performing all imperial roles and functions.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> SMYTHE, *op. cit.*, p. 152; Jessica R. LEE, “Gendered Souls: Female Religious and Imperial Power in Early Byzantium”. Claremont Colleges, Scripps Senior Theses, 2014. Paper 510. [http://scholarship.claremont.edu/scripps\\_theses/510](http://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/510)

<sup>125</sup> Kathryn M. RINGROSE, “Women and Power at the Byzantine Court”, in Anne WALTHALL (ed.) *Servants of the dynasty: palace women in World History*, University of California Press, 2008, pp. 65-80; Liz JAMES, “Goddess, Whore, Wife or Slave: Will the Real Byzantine Empresses Please stand up? in Anne J. DUGGAN (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydell & Brewer, 1997, pp. 123-140.

<sup>126</sup> Judith HERRIN, “Empresses. Byzantium”, in Margaret SCHAUS (ed), *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopaedia*, New York, Routledge, 2006, p. 247.

<sup>127</sup> Barbara HILL, Liz JAMES and Dion SMYTHE, “Zoe: the rhythm method of imperial renewal” in Paul MAGDALINO (ed.) *New Constantine. The rhythm of Imperial Renewal in Byzantium 4<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries: Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992*, Aldershot, Ashgate/Variorum, 1994, cap. 4.



Fig. 11: Enamelled medallion with two empresses (possibly Zoe and Theodora) crowned by the Virgin Mary. Khakhuli triptych, National Museum of Georgia.<sup>128</sup> Available in: [https://museum.ge/index.php?lang\\_id=ENG&sec\\_id=216&info\\_id=12452](https://museum.ge/index.php?lang_id=ENG&sec_id=216&info_id=12452)

In no way we can affirm that from the exceptional leadership of the Macedonian women, the feminine power and influence were consolidated, established, or fixed a role for the future empresses. Nothing altered the Byzantine patriarchal order that persisted until the end of the empire, and the women to come continued to sacrifice themselves in the face of family needs and gender impositions.<sup>129</sup> And through the careful historical narration of the chroniclers, especially that of Psellus, who spares no detail in describing the courtly spaces, we observe that this real or created sensory setting serves to

---

<sup>128</sup> KOTSIS, “Mothers of the Empire...”, p. 6.

<sup>129</sup> Judith HERRIN, *Unrivalled influence. Women and Empire in Byzantium*, Princeton- Oxford, Princeton University Press, 2013, p. 185.

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

fix women to contingency, which bind them to earthly passions, without the possibility of an intellectual flight that would enable them to exercise a leading role on the political chessboard.

## **Bibliography**

### **Sources**

- Ataliates, Miguel, *Historia*, Madrid, Nueva Roma 15, 2002.  
Inmaculada Pérez Martín, trans.
- Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011. Fernando Baños (ed).
- Psellus, Michael, *Fourteen Byzantine Rulers*, New York, Penguin, 1966. English translation was first published in 1953. Revised edition by E.R.A. Sewter.
- Scylitzes, Ioannes, *Synopsis historiarum*, Mesina? Ca. 1126 y 1150? *Scylitzes Matritensis* Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000022766&page=1>
- Skylitzes, John, *A synopsis of Byzantine History 811-1057*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, John Wortley trad.

### **Studies**

- AUSTIN, Cheridan E., “Sex and Political Legitimacy: An Examination of Byzantine Empresses (399 -1056 c.e.)”, *Honors College Theses*, Pace University, New York, 2010, Paper 94. [http://digitalcommons.pace.edu/honorscollege\\_theses/94](http://digitalcommons.pace.edu/honorscollege_theses/94)
- BARBER, Charles, *Contesting the Logic of Painting: Art and understanding in eleventh-century Byzantium*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- BÁRDENAS, Pedro, BRAVO, Antonio y PÉREZ MARTÍN, Inmaculada (eds.), *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Nueva Roma 3, C.S.I.C., 1997.
- BARDSLEY, Sandy, *Women's roles in the Middle Ages*, Westport, Greenwood Press, 2007.

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- BAUER, Horacio, *Construcción de una Iglesia ¿una, santa, católica, apostólica?*, Buenos Aires, Biblos, 2004, 750p.
- BELTING, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la del arte*. Madrid, Akal, 2009.
- BERGER, Albrecht, "Imperial and ecclesiastical processions in Constantinople", in Nerva NECIPOĞLU, *Byzantine Constantinople: Monuments, topography and everyday life*, Leiden, Brill, 2001, pp. 73-88.
- BERNAOLA, Begoña, ZULUAGA, Silvia and DEL CAMPO, Praxi, "El Paisaje Sonoro (elaboración de mapas sonoros)", *Revista Música, Arte y Proceso*, n° 5, (1998), pp. 89-98.
- BRÉHIER, Louis, *Le Monde Byzantin*. II. Les institutions de l'Empire Byzantine, Paris, Ed. Michel, 1949.
- CARBÓ, Laura, "La *Cronografía* de Miguel Psellos. La recepción de la tradición clásica y la síntesis con la visión cristiana de la Historia", *De Medio Aevo*, 5 (2014/1), ISSN-e 2255-5889, pp. 67-95.
- CARBÓ, Laura, "Los sonidos del poder. La figura pública de los emperadores bizantinos en el paisaje sonoro de los siglos X-XI", in Gerardo RODRÍGUEZ and Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, GIEM, Facultad de Humanidades, UNMDP, 2017, pp. 61-79.
- CARBÓ, Laura, "Experiencia sensorial y devoción: posibles interpretaciones sobre la religiosidad femenina en la corte bizantina (siglo XI)", *De Medio Aevo* 11, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 6, No 11, (2017), pp. 111-128.  
[http://www.capire.es/eikonimago/index.php/demedio\\_aevo/article/view/235](http://www.capire.es/eikonimago/index.php/demedio_aevo/article/view/235)
- CARBÓ, Laura, "Emperatrices, sensorialidad y poder en la corte bizantina del siglo XI", in Gisela CORONADO SCHWINDT, Éric PALAZZO and Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata,



*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- Universidad Nacional de Mar del Plata, GIEM, 2019, pp. 259-281.
- CARBÓ, Laura, “El levantamiento de las mujeres en defensa de la emperatriz Zoé (Bizancio, 1042)”, in Andrea NEYRA and Liliana PÉGOLO, *Un milenio de contar historias II*, CABA, Filo-UBA, 2020, Cap. 20, pp.321-335. ISBN: 978-987-8363-07-3. <http://publicaciones.filo.uba.ar/sites/publicaciones.filo.uba.ar/files/Un%20milenio%20de%20contar%20historias%2>
- CHATTERJEE, Paroma, *The living icon in Byzantium and Italy. The vita image, Eleventh to Thirteen Centuries*. New York, Cambridge University Press, 2014.
- CHEYNET, Jean-Claude, “La colère du peuple à Byzance (Xe - XIIe siècle)”, *Histoire urbaine /1*, n° 3, (2001), pp. 25-38. DOI 10.3917/rhu.003.0025
- CUTLER, Anthony y Jean Michel SPIESER, *Byzance Médiéval 700-1204*, Paris, L'Univers des formes, Gallimard, 1996.
- DIEHL, Charles, *Byzantine portraits*, New York, Alfred A. Knopf, 1927. H. Bell trad.
- FLUSIN, Bernard, *La civilisation byzantine*, Paris, Presses Universitaires de France, Qué sais-je?, 2009.
- FOLDA, Jaroslav, “Sacred objects with holy light: byzantine icons with chrysography”, en SULLIVAN, Denis, FISHER, Elizabeth y PAPAIOANNOU, Stratis (eds.), *Byzantine Religious Culture*, Leiden, Brill, 2012, pp. 155-171.
- FRANCISCO OLMOS, José María de, “Las mujeres y el poder supremo en Bizancio, Siglos V-XI. Aproximación numismática”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, N°17, (2013), pp. 187-218.
- GARLAND, Lynda, *Byzantine Empresses. Women and power in Byzantium (ad. 527-1204)*, London, Routledge, 1999.
- GARLAND, Linda, “Imperial Women and entertainment at the Middle Byzantine Court”, in Linda GARLAND (ed.)

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- Women. Varieties of Experience ad 800-1200*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2006, pp. 177-192.
- GONZÁLEZ, Justo L., *Historia del pensamiento cristiano*, Barcelona, Clie, 2010.
- HERRIN, Judith, "In search of Byzantine women: Three avenues of approach", in Averil CAMERON y Amélie KUHRT (eds.), *Images of women in Antiquity*, Oxon, Routledge, 1993, pp. 167-190.
- HERRIN, Judith, "Empresses. Byzantium", in Margaret SCHAUS (ed), *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopaedia*, New York, Routledge, 2006.
- HERRIN, Judith, *Unrivalled influence. Women and Empire in Byzantium*, Princeton- Oxford, Princeton University Press, 2013.
- HILL, Barbara, JAMES, Liz and SMYTHE, Dion, "Zoe: the rhythm method of imperial renewal" in Paul MAGDALINO (ed.) *New Constantine. The rhythm of Imperial Renewal in Byzantium 4<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries: Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992*, Aldershot, Ashgate/Variorum, 1994, Cap. 4.
- HILL, Barbara, "Imperial Women and the ideology of womanhood in the eleventh and twelfth centuries", in Liz James (ed.), *Women, men and eunuchs: gender in Byzantium*, New York-London, Routledge, 1995, pp. 76-99.
- HILL, Barbara, *Imperial Women in Byzantium 1025-1204. Power, Patronage and Ideology*, London-New York, Routledge, 2013.
- JAMES, Liz, "Goddess, Whore, Wife or Slave: Will the Real Byzantine Empresses Please stand up? in Anne J. DUGGAN (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydell & Brewer, 1997, pp. 123-140.

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- JANIN, Raymond, “Les églises et monastères de Constantinople byzantine”, *Revue des études byzantines*, tome 9, (1951), pp. 143-153.  
[www.persee.fr/doc/rebyz\\_0766-5598\\_1951\\_num\\_9\\_1\\_1039](http://www.persee.fr/doc/rebyz_0766-5598_1951_num_9_1_1039)
- JOUANNO, Corine, “Le corps du prince dans la *Chronographie* de Michel Psellos”, *Kenton*, n. 19, 1-2, (2003), pp. 205-221.
- JUNG, Jacqueline, “The tactile and the visionary: notes on the place of sculpture in the medieval religious imagination”, in HOURIHANE, Colum (ed.), *Looking Beyond: visions, dreams and insights in medieval art and history*, Princeton, Index of Christian Art, 2010, pp. 203-240.
- KARAGIANNI, Alexandra, “Female monarchs in the Medieval Byzantine Court: Prejudice, Disbelief and Calumnies”, in WOODACRE, Elena, *Queenship in the Mediterranean. Negotiating the role of the queen in the Medieval and Early Modern eras*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, pp.9-25.
- KAZHDAN, Alexander, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, and Oxford, 1991, 3 vol.
- KAZHDAN, Alexander P. and WHARTON EPSTEIN, Anne, *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelve centuries*, University of California Press, 1985, pp.211-213.
- KIECKHEFER, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1995.
- KOTSIS, Kriszta, “Mothers of the Empire: Empresses Zoe and Theodora on a Byzantine Medallion Cycle”, *MFF*, vol. 48 no. 1, (2012), pp. 5–96.  
<http://ir.uiowa.edu/mff/vol48/iss1/p>.
- LARGIER, Niklaus, “*Tactus spiritualis*, remarques sur le toucher, la volupté, et les sens spirituels au Moyen

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- Age”, *Micrologus. Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino*, La pelle umana / The Human Skin, Florencia, XIII, (2004), pp. 233-249.
- LARGIER, Nicklaus, “The Plasticity of the soul: mystical darkness, touch and Aesthetic Experience”, *MLN*, The John Hopkins University Press, Vol. 125, n° 3, (2010), pp. 536-551.
- LE BRETON, David, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007.
- LEE, Jessica R., “Gendered Souls: Female Religious and Imperial Power in Early Byzantium”, Claremont Colleges, 2014, Scripps Senior Theses. Paper 510. [http://scholarship.claremont.edu/scripps\\_theses/510](http://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/510)
- LIMOUSIN, Eric, “La rhétorique au secours du Patrimoine: Psellos, les impératrices et les monastères”, in Lioba THEIS *et al* (eds.), *Female founders in Byzantium and beyond*, Poland, Böhlau, 2014, pp. 103-175.
- LOVERANCE, Rowena, *Bizancio*, Madrid, Akal, 2000.
- MAVROUDI, Maria, “Licit and illicit divination. Empress Zoe and the icon of Christ Antiphonetes”, in Véronique DASEN and Jean-Michel SPIECER (eds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014, pp. 431-460.
- MC GRATH, Stamatina, “Women in Byzantine History in the tenth and eleventh centuries: some theoretical considerations”, in Denis SULLIVAN, Elizabeth FISHER y Stratis PAPAIOANNOU, *Byzantine religious culture. Studies in Honour of Alice-Mary Talbot*, Leiden, Brill, 2012, pp. 85-98.

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- NILSSON, Carina, "Perspectives of Power: Byzantine Imperial Women", *The Graduate History Review*, University of Victoria, vol. 1, (2009), pp. 4-13.
- PALAZZO, Eric, "Art, liturgy and the five senses in the Early Middle Ages", *Viator*, Vol 41, (2010), pp. 25-56.
- PALAZZO, Eric, "Le cinq sens au Moyen Âge : état de la question a perspectives de recherche", *Cahiers des Civilisation Médiéval*, 55, (2012), pp. 339-366.
- PAPAIOANNOU, Stratis. "Animate Statues: Aesthetics and movement", in Charles BARBER and David JENKINS (eds.), *Reading Michael Psellos*, Leiden, Brill, 2006, pp. 95-116.
- PAPAIOANNOU, Stratis, *Michel Psellos. Rhetoric and authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- PENTCHEVA, Bissera V. "The performative Icon", *The Art Bulletin*, Vol. 88, n° 4, (2006), pp. 631-655.
- PENTCHEVA, Bissera V. *The sensual icon. Space, ritual, and the senses in Byzantium*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 2010.
- PENTCHEVA, Bissera V. and S. ABEL, Jonathan, "Icons of Sound: auralizing the lost voice of Hagia Sophia", *Speculum*, 92/S1, October (2017), pp. S336-S360.
- PUEBLA, Claudia, "La valoración del tacto como recurso retórico en las imágenes de la Edad Media. Los ejemplos emblemáticos del Noli me tangere y la duda de Santo Tomás". Universidad de Lleida, Facultat de Lletres, 2016.  
<http://repositori.udl.cat/bitstream/handle/10459.1/59761/cpuebla.pdf?sequence=1>
- RINGROSE, Kathryn M., "Women and Power at the Byzantine Court", in Anne WALTHALL (ed.) *Servants of the dynasty: palace women in World History*, University of California Press, 2008, pp. 65-80.

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- RINGROSE, Kathryn M., "The Byzantine body", in Judith BENNETT and Ruth MAGO KARRAS, *The Oxford handbook of women and gender in Medieval Europe*, Oxford University Press, 2013, pp. 362-378
- SANSTERRE, Jean Marie, "La imagen activada por su prototipo celestial. Milagros occidentales anteriores a mediados del siglo XIII", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, ISSN 0214-896X, N° 29, (2013), pp. 77-98.
- SCOTT, Joan W., "Gender: a useful category of Historical Analysis", *American Historical Review*, Vol. 91, (1986), pp. 1053-1075.
- SIRAISSI, Nancy G., *Medieval & Early Renaissance medicine, an introduction to knowledge and practice*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- SMITH, Mark, *Sensing the past. Seeing, hearing, smelling, tasting and touching in History*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2007.
- SMITHE, Dion C., "Behind the mask: Empresses and Empire in Middle Byzantium", in Anne J. Duggan (ed.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge (Suffolk), Boydell & Brewer, 1997, pp. 141-152.
- STAFFORD, Pauline, "Emma: the powers of the queen in the eleventh century", in Anne J. DUGGAN (ed.), *Queens and queenship in Medieval Europe*, Woodbridge, The Boydell Press, 1997, pp. 3-26.
- TOWERS, Terence, "The Antiphonetes Icon. Footnote to the Iconoclastic Controversy", *The Downside Review*, 93, January 1, (1975), pp. 21-26.
- TSAMAKDÁ, Basilikí, "The Miniatures of the Madrid Skylitzes", in A. TSELIKAS (ed.), *Joannis Scylitzae Synopsis Historiarum: codex Matritensis graecus Vitr. 26-2*, facsimile edition, Athens, 2000, pp. 127-156.
- VASILIEV, Alexander A., *History of the Byzantine Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1952, Vol.1.

*Experiencing female imperial power in Byzantium*

- VOYER, Cécile, “Les cinq sens et les images au Moyen Âge: voir et revoir les œuvres visuelles médiévales”, *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 21, (2016), pp. 227-249.
- WHITE, Linda, “The ideology of the feminine in Byzantine historical narrative: the role of John Skylitzes' *Synopsis of Histories*”, National Library of Canada, The University of Manitoba, 2003.
- WIXOM, William D. (ed.), *Mirror of the Medieval World*. New York, The Metropolitan Museum of Art, 1999.
- ZULIAN, Giulia, “Reconstructing the Image of an Empress in Middle Byzantine Constantinople: Gender in Byzantium, Psellos' Empress Zoe and the Chapel of Christ Antiphonites”, *Rosetta* 2, (2007), pp. 32-55. [http://rosetta.bham.ac.uk/Issue\\_02/Zulian.htm](http://rosetta.bham.ac.uk/Issue_02/Zulian.htm)

# Construcción semiótica del objeto libro en ficciones literarias de la Edad Media

**Lidia Raquel Miranda**

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional de La Pampa  
República Argentina*

**H**ablar de la literatura implica siempre referirse a varias dimensiones de los textos, en los cuales el espacio textual, caracterizado por la materialidad del objeto, se combina con las funciones poéticas que le imprimen su razón de ser. La complejidad de esta articulación resulta aún mayor cuando la literatura a la que nos referimos es la medieval, cuando la oralidad impregnaba la transmisión, incluso en las obras escritas. Es así que la idea de libro, en tanto objeto, que los autores de aquellos tiempos tenían constituye un tema literario y un problema semiótico relevante sobre el que reflexionaremos en estas páginas a partir de algunos ejemplos puntuales.

## **1. Libros, objetos y otras cosas**

En el momento de redactar estas líneas la Real Academia Española celebraba la semana cervantina en homenaje al libro y a la hispánica lengua, por lo cual resulta oportuno comenzar con una referencia a Jorge Luis Borges, relatada por Roger Chartier<sup>1</sup>, que involucra a la insigne obra de Miguel de Cervantes. Cuenta el historiador que, en una conferencia en 1978, el escritor argentino comentó que alguna vez había pensado en escribir una historia del libro, e inmediatamente

---

<sup>1</sup> Roger CHARTIER, “Materialidad del texto, textualidad del libro”, *Orbis Tertius: Revista de Teoría y Crítica Literaria* 11/12 (2006). Disponible en: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-12/sumario/> y [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_rvistas/pr.201/pr.201.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_rvistas/pr.201/pr.201.pdf). Fecha de consulta: 4 de abril de 2022.



aclaró que su proyecto no contemplaba las formas materiales de los objetos escritos: “No me interesan los libros físicamente (...), sino las diversas valoraciones que el libro ha recibido”.<sup>2</sup>

Esto demuestra que consideraba a los libros como meros artículos, sin mayor interés, cuyas particularidades carecían de importancia: lo relevante para él era, al parecer, la manera en que el libro, ese objeto que se identifica con la forma escrita de las obras, fue considerado históricamente, sin importar su modalidad específica.

Sin embargo, en un tramo de su autobiografía, el mismo Borges rememora su encuentro con uno de los libros más importantes de su vida, precisamente *El Quijote*, y lo que viene a su memoria es ante todo el objeto libro, que provoca en él una vivencia emocional:

Todavía recuerdo aquellos volúmenes rojos con letras estampadas en oro de la edición Garnier. En algún momento la biblioteca de mi padre se fragmentó, y cuando leí *El Quijote* en otra edición tuve la sensación de que no era el verdadero. Más tarde hice que un amigo me consiguiera la edición de Garnier, con los mismos grabados en acero, las mismas notas a pie de página y también las mismas erratas. Para mí todas esas cosas forman parte del libro; considero que este es el verdadero *Quijote*.<sup>3</sup>

La paradoja de Borges remite al problema, si se quiere filosófico, acerca de si una obra se mantiene idéntica a sí misma, o no, independientemente de su forma y de las (muchas) variaciones que puede haber sufrido con el paso del tiempo en lo que atañe a la materialidad del soporte, a la ortografía, a la puntuación o, incluso, a los propios

---

<sup>2</sup> Jorge Luis BORGES, “El libro”, *Borges oral*, Madrid, Alianza, 1998, p.10.

<sup>3</sup> Jorge Luis BORGES con Norman Thomas DI GIOVANNI, *Autobiografía 1899-1970*, Buenos Aires, El Ateneo, 1999, p.26.

enunciados, cuestiones para nada superfluas cuando nos referimos a obras medievales. En pocas palabras, plantea si existe un texto ideal o un texto primigenio que puede reconocerse en cada uno de sus estados. Este dilema, como sabemos, ha dado lugar a distintas líneas epistemológicas y de trabajo en el campo de la crítica textual sobre los modos de establecer un texto a partir de un arquetipo (perdido) y de los testimonios (vivientes), arista práctica de la tarea filológica sobre la que recae nada menos que la comprensión, explicación y fijación de la tradición literaria.<sup>4</sup>

Y este problema también se nos presenta en algunos casos, más cercanos en el tiempo, como el paradigmático de los videojuegos basados en *El nombre de la rosa*.<sup>5</sup> Ciertamente, el fenómeno *crossmedia* relacionado con Eco y su novela supone un argumento básico y su difusión en diversos medios y con diferentes expresiones culturales: novela, cine, serie televisiva, cómic y videojuego, adaptaciones, en el sentido que le atribuye Barthes,<sup>6</sup> es decir, el “texto” concebido como un ente que se experimenta en una actividad de producción y cuyo movimiento constitutivo es el de traspasar la o las obras, pero que conserva una forma, una configuración o, como dice el mismo Eco en uno de sus ensayos, “una *Gestalt*, una relación constante entre sus elementos, aunque esos elementos ya no sean los mismos”,<sup>7</sup> ciertas propiedades “diagnósticas” o esenciales que permiten

---

<sup>4</sup> Victoria SCOTO, “Archivos de la filología: apuntes sobre el arquetipo de Karl Lachmann”, *VIII Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística y II de Crítica Genética “Las lenguas del archivo”*, La Plata, 21 al 23 de junio de 2017. Disponible en: <http://jornadasfilologiaylinguistica.fahce.unlp.edu.ar>. Fecha de consulta: 5 de abril de 2022.

<sup>5</sup> Gerardo RODRIGUEZ y Lidia Raquel MIRANDA, “Imágenes de emociones en videojuegos de temática medieval”, *Tercer Congreso Internacional Imagen y Sociedad: la Imagen y lo Virtual*, Cuernavaca, 18 al 20 de mayo de 2022, en prensa.

<sup>6</sup> Roland BARTHES, *Image–Music–Text*, Nueva York, Hill & Wang, 1997.

<sup>7</sup> Umberto ECO, *Confesiones de un joven novelista*, Barcelona, Lumen, 2011.

identificar en los textos como ocurrencia –o sea en las manifestaciones del “texto”– la obra primera.<sup>8</sup>

Sin alejarnos de nuestro tema, retomemos de estos ejemplos algunas nociones que son complejas, aunque conocidas, y útiles para las reflexiones de los apartados siguientes:

- libro, porque refiere al texto y al soporte: en este sentido, es frecuente que el término ‘libro’ sea una metonimia de ‘texto’, ya que con uno solo de los soportes que vehiculizan textos se alude al conjunto posible de documentos escritos, conjunto cada vez más extenso de materialidades enunciativas, dadas las posibilidades tecnológicas de nuestra época;
- texto, porque supone la materialidad (el soporte, el “libro”) y la inmaterialidad (o sea, el contenido semántico)<sup>9</sup> y también, como decíamos, la condición del “objeto de orden elevado” que conserva su patrón distintivo a pesar de los cambios en el soporte (medio de transmisión) o en el contenido (pérdida de algunos

---

<sup>8</sup> Este tema es desarrollado en Carola BARBERO, *Madame Bovary: Something like a Melody*, Milán, Albo Versorio, 2005, a propósito de los personajes de ficción, entendidos como “objetos de orden elevado”, y que puede resumirse en una pregunta como “¿cuáles son las propiedades diagnósticas de Madame Bovary?” o “¿Madame Bovary seguiría siendo la misma si no se suicidara?”, por poner el ejemplo que analiza la autora. Considero que la idea de una identidad que persiste aunque cambie el contexto, siempre y cuando se mantengan las propiedades diagnósticas, puede aplicarse al texto ficcional completo o a otros de sus elementos, no solo a los personajes.

<sup>9</sup> No profundizamos aquí en el tema de la materialidad e inmaterialidad del libro porque es un ámbito central de indagación de la historia cultural y, como tal, muy trabajado e imposible de resumir en pocas páginas. Pero, para ello, es recomendable el artículo de Silvia MAGNAVACCA, “Materialidad e inmaterialidad del libro en la Edad Media”, *Revista Chilena de Estudios Medievales* 13 (2018), pp.41-46, que, con gran erudición y amenidad, aborda los aspectos físicos de los libros en la Edad Media orientados a una (casi) completa experimentación sensorial (visual, sonora y táctil) junto a su relevancia como objetos transmisores del saber.

elementos constitutivos que no son esenciales para que sea lo que es), nivel que amplía tanto la idea de texto que sobrepasa su asociación con la figura (metonímica) del libro/soporte como equivalente a texto; y

- objeto, porque puede ser entendido desde varias perspectivas, aunque siempre reparando en la complejidad de su definición. En principio, es necesario distinguir entre “cosas” y “objetos”: en un sentido muy amplio, las cosas son entes cuya materialidad se opone a los entes de la razón o del pensamiento y, dentro de ese conjunto, los objetos son productos específicamente humanos, es decir artificiales.<sup>10</sup> Hecha esta aclaración, usamos aquí, empero, ambos términos con un significado semejante.

Sabemos que el aspecto físico de las cosas promueve cierta sensibilidad, como le pasaba a Borges con su volumen del *Quijote*, o también susceptibilidad. Y también sabemos que los objetos tienen funciones y cumplen roles activos, como ha demostrado Palazzo en el caso de las prácticas litúrgicas en el Medioevo.<sup>11</sup> Es así que las cosas materiales que intervienen en la vida cotidiana o en la praxis institucional han estimulado un gran interés, en distintos campos disciplinares, por el estudio de las experiencias basadas en una aproximación sensorial, ya que los objetos, por un lado, son fuente de vivencias sensorias, compartidas por los miembros de la sociedad entera donde esos objetos funcionan y, por otro, son elementos activos por cuanto la interacción humana con ellos da forma a modelos de

---

<sup>10</sup> Abraham MOLES, *Teoría de los objetos*, Barcelona, Gustavo Gili, 1974.

<sup>11</sup> Éric PALAZZO, *Liturgie et société au Moyer Âge*, Paris, Beauchesne, 2000 y Éric PALAZZO, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité au Moyen Âge*, Collection 'Culture et société médiévales', N°15, Turnhout, Brepols, 2008.

comportamiento social de larga duración.<sup>12</sup> Estas dos circunstancias ponen de manifiesto la persistencia de la acción humana anclada corporalmente en relación con la agencia (*agency*) de los objetos en el mundo.

La teoría de la agencia de las cosas se manifestó como opuesta a las distintas orientaciones que postulaban el mundo y la cultura solo como una serie de signos al enfatizar “the importance of active, embodied actors shaping reality.”<sup>13</sup> A eso se sumó el interés por las prácticas y acciones cotidianas, lo que dio como resultado el reconocimiento de la corporeidad (*physicality*) de las entidades –y con ello, su dinamismo–, así como la materialidad del mundo donde los actos humanos ocurren.

Es así que hoy en el campo de la semiótica los objetos también importan (“matter matters”)<sup>14</sup>, atendiendo a qué rol desempeñan en la construcción de un mundo signifiante. Brevemente podemos afirmar que las cosas, artefactos o elementos del mundo que nos rodea son significativos desde el punto de vista semiótico –es decir, tienen sentido– si cumplen con una condición: la de que sean objetos-actantes en relación con sujetos-actantes que, al interactuar con ellos, los reconocen o los construyen como tales, o sea que “par leur manière de les pratiquer au lieu de seulement s’en servir, les placent au rang de véritables ‘co-sujets’”.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Grazyna JURKOWLANIEC, Ika MATYJASZKIEWICZ y Zusanna SARNECKA, “Art History Empowering Medieval and Early Modern Things”, en Grazyna JURKOWLANIEC, Ika MATYJASZKIEWICZ y Zusanna SARNECKA (eds.), *The Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*, New York, Routledge, 2018, pp. 1-14.

<sup>13</sup> JURKOWLANIEC, MATYJASZKIEWICZ y SARNECKA, “Art History Empowering Medieval and Early Modern Things”..., p. 4.

<sup>14</sup> Karen BARAD, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs* 28/3, Gender and Science: New Issues (Spring 2003), pp. 801-831.

<sup>15</sup> Eric LANDOWSKI, “Note préliminaire. Éléments pour une sémiotique des objets (matérialité, interaction, spatialité)”, *Actes Sémiotiques* 121 (2018), p.1.

## **Construcción semiótica del objeto libro en ficciones literarias de la Edad Media**

En esta línea de análisis, en las páginas que continúan repasaremos cómo se construye semióticamente el objeto libro en la ficción literaria de algunas obras medievales. Para ello, es necesario tener en cuenta, además, que el libro como objeto del espacio literario comparte con otros elementos fictivos el hecho de tener un posible referente:

Los objetos semióticos comparten en su mayoría una cualidad importante: tienen un posible referente. En otras palabras, tienen la propiedad de ser existentes (como sucede con la expresión “monte Everest”) o de haber existido (como sucede con “Cicerón”), y a menudo el término transmite también instrucciones para identificar al referente (...). Pero hay casos de tipo natural, artificial, abstracto o social que no pueden referirse a ninguna experiencia individual. Así, conocemos el significado (las supuestas propiedades)<sup>16</sup> de “unicornio”, “Santo Grial”, “la tercera ley de la robótica” definida por Isaac Asimov, “circulo cuadrado” y “Medea”, pero somos conscientes de que no podemos aislar ninguna instancia de esos objetos en nuestro mundo físico.<sup>17</sup>

Eco llama a esos entes “objetos absolutamente imaginacionales”<sup>18</sup> porque no tienen ningún referente físico en este mundo. Pensar en esto nos lleva a otras cuestiones problemáticas para la semiótica y la teoría literaria, que es

---

Disponible en: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/6133>Document> créé le 29/06/2018. Fecha de consulta: 23 de febrero de 2022.

<sup>16</sup> En ECO, *Confesiones...*, p.105, el semiólogo italiano define al objeto semiótico como “un conjunto de propiedades registradas en la enciclopedia de una cultura, transmitido por una expresión determinada (una palabra, una imagen o algún otro mecanismo). Un conjunto de propiedades de esa naturaleza es lo que llamamos el ‘sentido’ o ‘significado’ de la expresión. (...) Esas propiedades, a su vez, pueden ser interpretadas por otras expresiones; y la serie de esas expresiones interrelacionadas constituye el conjunto de todas las nociones relativas al término que una comunidad comparte, y que están selectivamente registradas”.

<sup>17</sup> ECO, *Confesiones...*, pp.106-107.

<sup>18</sup> ECO, *Confesiones...*, p.108.

mejor dejar para otra oportunidad. Pasemos ahora a los casos puntuales que nos convocan.

## **2. El libro y su configuración semiótica en algunas obras medievales**

### *2.1. El Poema de Santa Oria de Gonzalo de Berceo (siglo XIII)*

El *Poema de Santa Oria* es una de las obras hagiográficas de Berceo,<sup>19</sup> que narra la vida de la anacoreta emparedada Oria y está compuesto sobre la base de la *Vita* latina de Munio, monje de San Millán que fue maestro o confesor de la joven Santa y de su madre, Amunia.

Muchos de los motivos y elementos que aparecen en las visiones de Oria tienen precedentes en otras obras latinas de género hagiográfico, de los siglos V al XII. En efecto, la visión de un coro de Vírgenes, el énfasis en lo blanco, la luz intensa, la mención de Cristo como Esposo, la paloma, la columna con la escala que conduce al Cielo y otros se encuentran, más o menos iguales, en otras vidas de santos y santas y libros de visiones;<sup>20</sup> pero no es posible precisar si todos estos motivos se remontan a la *Vita* latina de Santa Oria que escribió Munio o algunos fueron incorporados por Berceo.<sup>21</sup>

No obstante, el mismo texto del poeta aporta algunos datos por los que se puede inferir que en este poema adoptó el mismo procedimiento que en sus anteriores hagiografías, es decir que, en lo fundamental, el relato se ajustó totalmente al

---

<sup>19</sup> La adscripción del poema al género hagiográfico persiste, en rigor, como un tema de debate. Generalmente el texto ha sido conocido y titulado como *Vida de Santa Oria* y, por lo tanto, incluido en dicho género. Sin embargo, a partir de las investigaciones de Uría Maqua se lo ha ubicado en la literatura visionaria y preferido el nombre de *Poema de Santa Oria*. Aquí considero la obra como hagiográfica pero, al utilizar para el análisis la versión editada por dicha investigadora, mantengo la última denominación.

<sup>20</sup> Howard R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956.

<sup>21</sup> Isabel URÍA MAQUA, "Introducción biográfica y crítica", en Isabel URÍA MAQUA (ed.), Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria*, Madrid, Clásicos Castalia, 1981, pp.9-68.

modelo o fuente latina que manejaba. Las menciones de nombres y datos que no son sustanciales en la narración; el apego al calendario vigente en época de Munio, ya derogado en la de Berceo; el precepto de comulgar tres veces al año (tres pascuas); el tipo de emparedamiento, practicado en la época del autor pero no en la que vivió Oria;<sup>22</sup> y la mezcla de narradores denotan fidelidad de Berceo hacia la fuente latina.<sup>23</sup>

El poema de Berceo demuestra, por otra parte, que la santidad es un hecho social y como tal su reconocimiento constituye un fenómeno colectivo, pues no se es santo sino para los otros y por los otros.<sup>24</sup> Para que exista el culto es imprescindible interpretar en la vida de ciertos hombres o mujeres los signos que los señalan para la devoción, pues un santo solo se hace popular si su vida puede narrarse: las hagiografías son, en este sentido, la puesta en juego de una definición, implícita o explícita, de la santidad a través del discurso del elogio, de la persuasión y de la prueba. En el caso del *Poema de Santa Oria*, el estímulo para redactar las visiones de Oria procede de Amunia, su madre, que una y otra vez apela y convoca a Munio para que registre lo que sucede en torno de la joven: Amunia es la mediadora entre las experiencias íntimas de Oria y la escritura de su confesor.

La *Vita* de Santa Oria fue escrita en las postrimerías del siglo XI por dicho monje del monasterio de San Millán de Suso, concededor directo de la reclusa y de su madre. Esta relación en latín de la vida de Oria se ha perdido en su forma original y solo llega a nuestros días a través de la versión en romance de Gonzalo de Berceo escrita en el siglo XIII,

---

<sup>22</sup> Andrew M. BERESFORD, "La niña que yazié en paredes cerrada": The Representation of the anchoress in Gonzalo de Berceo's *Vida de Santa Oria*", en Alan DEYERMOND y Jane WHETNALL (eds.), *PROCEEDINGS OF THE ELEVENTH COLLOQUIUM*, LONDRES, UNIVERSITY OF LONDON, 2002, pp.45-56.

<sup>23</sup> URÍA MAQUA, "Introducción biográfica y crítica..."

<sup>24</sup> Jean-Pierre ALBERT, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, París, Aubier, 1997.



**Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media**

circunstancias que implican un doble registro de voces masculinas en la elaboración y transmisión del texto.

Entre los datos más convincentes que Uría Maqua establece para indicar la dependencia directa del *Poema de Santa Oria* del texto latino de Munio sobresale la alternancia de las voces narrativas que se observa en las cuadernas CLII [149], CLIII [150] y CLXVI [163]<sup>25</sup>. Es posible atribuir a Berceo un error o descuido que le impidió trasladar a la tercera persona el relato latino escrito en primera persona que estaba transcribiendo:

Yo Muño, e don Gomez çellerer del logar,  
oviemos a Amuña de firmes a rogar,  
que fuese a su lecho un poquiello folgar,  
ca nos la guardariémos si quisiesse passar. (CLXVI [163] a-d)<sup>26</sup>

El reconocimiento de la voz de Munio en el texto de Berceo permite establecer una filiación entre el relato de la vida de Santa Oria y el género de la literatura de confesores. En efecto, las confesiones proporcionaron a los clérigos el material para construir una literatura de vidas edificantes o de ejercicios prácticos, que facilitaban la educación y la interpelación al pueblo cristiano. Esta “privatización” de los discursos tuvo una función social en tanto introdujo ciertos ámbitos de lo privado en el lenguaje eclesial:<sup>27</sup> en el texto del riojano, el discurso se acredita precisamente por ser la glosa de proposiciones tenidas como verdaderas y por estar dentro de la institución, y su posibilidad de hablar depende de una palabra que lo precede:

---

<sup>25</sup> La doble numeración de las cuadernas se debe a los desórdenes existentes en la filiación de la transmisión manuscrita del texto que la edición consultada intenta reflejar.

<sup>26</sup> URÍA MAQUA, “Introducción biográfica y crítica”...

<sup>27</sup> Michel DE CERTEAU, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

*Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media*

Muño era su nombre, omne fue bien letrado,  
sopo bien su fazienda, él fizo el dictado;  
aviégelo la madre todo bien razonado,  
que non querrié mentir por un rico condado. (VIII [5] a-d)

Existe, sin embargo, una distancia entre Berceo y Munio que determina una diferencia entre ellos: Berceo transforma al confesor en un elemento más de la historia mientras que él asume la voz narradora. Esto puede comprobarse desde el inicio del poema en el uso de la primera persona que instaura la presencia de Berceo en la enunciación del relato:

Quiero en mi vegez, maguer so ya cansado,  
de esta sancta virgen romançar su dictado;  
que Dios por el su ruego sea de mi pagado  
e non quiera vengança tomar del mi pecado. (II [2] a-d)

El cansancio de la vejez que señala el enunciador se asocia con otras circunstancias mencionadas en la cuaderna X [10], con la que finaliza el “Prólogo”:

Avemos en el prólogo nos mucho detardado,  
sigamos la estoria, esto es aguisado;  
los días son non grandes, anochezrá privado,  
escribir en tiniebra es un mester pesado. (X [10] a-d)

Los versos c y d admiten varias interpretaciones: pueden ser una variante del antiguo tópico retórico utilizado para concluir un discurso, que el autor emplea en este caso para pasar del prólogo a la historia; pueden tener un sentido realista con valor referencial; o pueden tener un valor simbólico, en alusión a la vejez y próxima muerte del poeta.<sup>28</sup> De cualquier modo, lo importante es que remiten a los problemas que implica escribir en la oscuridad (ya signifique

---

<sup>28</sup> I. URÍA MAQUA, “Introducción biográfica y crítica”...

esta la falta de luz, especialmente en invierno, o la cercanía de la muerte). Queda, entonces, claro que el “mester pesado” (X [10] d) es la tarea corporal que le resulta agobiante.

Si consideramos ese contexto y el hecho de que el discurso comienza con la afirmación de la voluntad explícita de escribir (II [2] a-b) nos hallamos ante una modalización que determina la intervención del locutor en su enunciado. La relación entre el sujeto narrador y el objeto narrado en el *Poema de Santa Oria* se establece así a partir de un acto voluntativo que implica, por un lado, una intención, es decir una proyección de la fuerza ilocutiva o actitud de locución sobre las cualidades temáticas del enunciado, y, por otro, un acto performativo, ya que se establece un lugar de enunciación destinado a permitir la producción de la palabra y su recepción. En síntesis, esa disposición para escribir que expresa Berceo da lugar al sujeto hablante.

¿Cómo aparece en este entramado de significaciones la idea de libro? Como ya indicamos, lo hace en la forma de menciones a una escritura anterior tenida por verdadera, la fuente latina redactada por Munio, referencias que pueden ser fidedignas o no pero que, sin duda, son manifestaciones del *topos* de la autoridad de lo escrito, que se “toma como pauta de verificación de la propia palabra”:<sup>29</sup> dicho *topos* de la autoridad apunta tanto a confirmar la veracidad de la historia como a instalar la confiabilidad de quien la narra en el texto actual (Berceo). Pero, aunque las apelaciones a la fuente latina la ubican en el lugar de la autoridad, también la debilitan ya que exponen que dicho texto no es la obra primigenia sino una transcripción de un “original” que es, además, oral: las confesiones de Oria y Amunia.

Esta memoria escrita por Berceo revela una incesante labor verbal de registro, que es bisagra entre una lectura del texto previo, que entraña la erudición de un autor que

---

<sup>29</sup> Marta Ana DIZ, “Los notarios de Berceo”, *Filología* 26 (1993), p. 39.

decodifica la lengua latina y, por lo tanto, está jerárquicamente alejado de su auditorio –“sabe más” y “pertenece inequívocamente al estamento de la clerecía”<sup>30</sup>– y una enunciación que busca eliminar esa distancia al acercar a los analfabetos una historia ejemplar que existe en forma de libro (escrito).

En la ficción narrativa, el libro de Berceo es el objeto mediador que consigue disipar la barrera que separa al receptor iletrado del ámbito erudito y evidencia, además, las complejas relaciones entre oralidad y escritura en la Edad Media, entre las que sobresale la paradoja de que en un ambiente de comunicación predominantemente oral la palabra escrita constituya la fuente autoritativa de la verdad.

## *2.2. El Libro de Buen Amor del Arcipreste de Hita (siglo XIV)*

El *Libro del Buen Amor*, como sabemos, es una obra de numerosos cuadros, de distinta importancia, relacionados y perfectamente organizados a partir de una estructura autobiográfica que favorece la presentación en primer plano de la personalidad que expone la vivencia aleccionadora de varios episodios amorosos.

Luego de la oración inicial, en el prólogo en prosa Juan Ruiz analiza la naturaleza humana y las flaquezas del hombre. Sostiene que, como el alma se inclina más hacia el mal y el pecado que hacia el bien y la virtud y como la memoria es frágil, se han escrito los libros de la ley, del derecho, de las enseñanzas de las costumbres, de las ciencias, y se han creado la pintura y las imágenes. Con cierta modestia, coloca su libro a esa misma altura y confiesa su doble intención: didáctica y estética para los hombres y mujeres de “buen entendimiento” y solo estética para quienes no comprendan el sentido profundo del texto.

---

<sup>30</sup> DIZ, “Los notarios de Berceo”... p. 43.

**Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media**

La distinción entre receptores que hace Ruiz en el prólogo se asienta en la que propone Tomás de Aquino –y antes que él, Aristóteles– acerca de la naturaleza o apetito del hombre que, como criatura dotada de conocimiento, tiene un modo de apetecer sensitivo y otro intelectual.

El apetito sensitivo está en un nivel intermedio entre el apetito natural [específico de los seres inanimados], propio de aquella naturaleza que está totalmente determinada a su fin, y el apetito racional o voluntad, propio de aquella naturaleza que no se encuentra determinada a su fin. Esto sin olvidar que hay una diferencia en el mismo apetito sensitivo, según se trate del bruto que está inclinado al objeto apetecible con una inclinación tal que ante lo deleitable no puede no desearlo, y el apetito de la naturaleza racional que no está determinado necesariamente por el objeto apetecible.<sup>31</sup>

En ese marco es comprensible el sentido, en apariencia contradictorio, que tienen las coplas que describen el valor del libro:

El que hizo el cielo, la tierra e la mar,  
Él me done su gracia e me quiera alunbrar,  
que pueda de cantares un librete rimar,  
que los que lo oyeren puedan solaz tomar. (12 a-d)<sup>32</sup>

La ambigüedad aparece, sobre todo, en la expresión “tomar solaz” ya que en principio puede entenderse como una finalidad lúdica (divertirse o entretenerse), pero considerando el valor que tenía en la lírica, puede aludir a un

---

<sup>31</sup> Alfredo MALUF, “La razón de bien en las pasiones del alma”, en Gaspar RISCO FERNÁNDEZ (comp.), *Homo patiens. La sensibilidad y las pasiones*, San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 1999, p.123.

<sup>32</sup> Jacques JOSET (ed.), Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, Madrid, Clásicos Castellanos, 1974.

**Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media**

placer más carnal.<sup>33</sup> De cualquier modo, el “librete” se presenta como un objeto que promueve sensaciones o emociones.

Pero dicha condición de objeto tampoco está exenta de indeterminación: ¿se trata de una cosa material o de una inmaterial que mueve a ese regocijo? Esta ambigüedad se asienta en el significado del verbo “fazer” del verso 13c:

Tú, Señor e Dios mío que el omne formeste,  
enforma e ayuda a mí, el tu arcipreste,  
que pueda fazer libro de buen amor aqueste,  
que los cuerpos alegre e a las almas preste. (13 a-d)

En la tradición hispánica, las tempranas muestras de obras vinculadas a un nombre –como es este caso, relacionada con Juan Ruiz– no están libres de problemas y suscitan dudas acerca de la autenticidad de la atribución y la labor desempeñada por los autores: mientras *scribere* equivalía a “copiar”, generalmente el verbo latino *facere* y sus derivados vernáculos se aplicaban a la tarea intelectual, propia de quien reclama como propio su trabajo, aun cuando se hubiera basado en textos previos, como era común en el Medioevo.<sup>34</sup> Creo, sin embargo, que las coplas siguientes ofrecen una respuesta al interrogante que se expresa en forma metafórica:

Non tengades que es libro de neçio devaneo,  
nin creades que es chufa algo que en él leo:  
ca, segund buen dinero yaze en vil correo,  
ansí en feo libro está saber non feo. (16 a-d)

---

<sup>33</sup> Jacques JOSET, “Introducción y notas”, en JOSET (ed.), *Arcipreste de Hita, Libro de Buen Amor*, pp. IX-XLVI.

<sup>34</sup> María Jesús LACARRA y Juan Manuel CACHO BLECUA, *Historia de la literatura española. 1. Entre oralidad y escritura. Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2012.

**Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media**

El axenuz, de fuera negro, más que caldera,  
es de dentro muy blanco más que la peñavera;  
blanca harina está so negra cobertera,  
açúcar dulce e blanco está en vil cañavera. (17 a-d)

So la espina está la rosa, noble flor,  
en fea letra está saber de grand dotor;  
como so mala capa yaze buen bevedor,  
ansí so mal tabardo está el buen amor. (18 a-d)

Como vemos, el libro es analogado a distintas cosas –algunas naturales (semillas, flores y plantas) y otras fabricadas o producidas por el ser humano (bolsa de cuero, harina y distintas vestimentas)–, que se caracterizan por tener un exterior o un aspecto distinto o contrastante con su interior: una cubierta oscura negra con un centro blanco, algo dañino que oculta lo placentero, un envoltorio indigno que contiene algo valioso. Tanto las apariencias como los interiores son captadas por los sentidos: se ven, se gustan, se aprecian... Sin embargo, lo de afuera es presentado como de menor valor que lo de adentro: como máximos ejemplos de ello tenemos el “saber non feo” (el contenido) que subyace en un “feo libro” (el soporte) y el “buen amor” que se esconde “so mal tabardo”. En pocas palabras, el objeto libro es mostrado en sus dos facetas, las que comentamos al inicio: el libro como dispositivo y el libro como texto. Y ello revela que el autor del *Libro* tenía una gran conciencia semiológica, pues esas dos facetas connotan, en definitiva, los modos de apropiación de un libro<sup>35</sup> y los tipos de receptores que había preanunciado en el prólogo y ejemplificará a partir de la copla 44 con el episodio de la disputa de los griegos y los romanos.

La funcionalidad de la contienda entre los griegos y los romanos, que se realiza mediante gestos y movimientos

---

<sup>35</sup> Nos referimos a los modos de construcción de sentido que, en la Edad Media, rebasaban el acto de la lectura, habida cuenta de que la forma más generalizada de la recepción se daba por la vía oral y auditiva y no por la visual.

corporales, radica en demostrar que ningún pasaje de la obra debe leerse o entenderse fuera del conjunto total del discurso que y, a raíz de la polisemia y la ambigüedad de cada parte del texto, no es posible atribuir a este libro un sentido único y ubicarlo en las filas de un género definido.<sup>36</sup>

Durante la controversia, cada personaje se manifiesta como el creador de las significaciones y los valores que manifiesta con su cuerpo y de las intenciones que procura enarbolar frente al otro. El griego y el romano son los intérpretes que toman la materia prima del cuerpo para adueñarse de ella en el contexto siempre cambiante de la afectividad que se desprende de la experiencia personal y social de cada uno de ellos. Y el término ‘intérprete’ no es casual ya que, al finalizar el episodio, el libro es comparado con un instrumento que es necesario saber tañer:

Do coydares que miente, dize mayor verdat;  
en las coplas puntadas yaze la falssedat,  
dicha buena ó mala por puntos la juzgat,  
las coplas con los puntos load ó denostat. (69 a-d)

De todos estrumentos, yo, libro, só pariente:  
bien ó mal, qual puntares, tal dirá çiertamente;  
qual tu dezir quesieres, y faz punto é tente:  
ssy puntarme sopieres, siempre me avrás en miente. (70 a-d)

El carácter de acto del que se inviste el cuerpo en la historia también puede apreciarse en el hecho de que el entorno realiza una transformación en los personajes: el rústico romano es vestido con “muy rricos paños de grand valía /

---

<sup>36</sup> Lidia Raquel MIRANDA, *Representación y funcionalidad del cuerpo humano en la literatura española medieval*, Santa Rosa, Instituto de Estudios Clásicos, 2004 y Lidia Raquel MIRANDA, “De tal palo tal astilla: las fuentes antiguas y la cultura medieval”, en Lidia Raquel MIRANDA (ed.), *Héroes antiguos en espejo. Personajes clásicos y cristianos en la literatura de la Edad Media*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2019, pp.15-33.



como si fuese doctor en la filosofía” (53 a-b) y el griego es un “doctor muy esmerado” (54 a). La apariencia es, nuevamente, el escenario propuesto a la lectura del interlocutor. Por ello, la vinculación entre el libro, el cuerpo y la simulación o la apariencia resulta el eje que articula las significaciones del episodio en el marco general de la obra.

Entonces, en el contexto amplio que propone esta interpretación, es posible considerar que la disputa de los griegos y romanos constituye una ‘escena’ deliberadamente montada por el autor para plantear en términos epistemológicos los alcances del conocimiento, pero también que la historia funciona como estrategia para exponer un supuesto teórico sobre su concepción de la literatura y de su propio texto literario.

La significación del poema está encerrada en el eje antes mencionado. El sentido de los gestos de los personajes así como el sentido del libro no es algo dado, sino algo que debe ser comprendido, es decir, reasumido por un acto del receptor que, en el caso de la disputa, se acerca mucho al de un espectador.

El cuerpo de los personajes y el libro no son, a la sazón, cualquier objeto del mundo: son los medios de comunicación con él, mundo que puede definirse como el horizonte latente de la experiencia. El autor explota todos estos signos y forja con ellos un juego de escritura que proclama un estado casi moral de los personajes, del texto y del lector. La convención, en principio, se sustenta en la interpretación, pero, poco a poco, entre la escena de la disputa y el texto, y entre el texto y la lectura, se llega a un pacto en el que los efectos de la composición se disuelven y se da paso al juego estético del humor.

En el verso 70a, asistimos a una última discrepancia para mencionar, aunque muy a tono con las oposiciones que se registran a lo largo de la obra: se produce un cambio de persona gramatical –fenómeno también frecuente en el *Libro*

*de Buen Amor*– que otorga la centralidad de la enunciación al propio libro. Se trata de una personificación, porque el libro es ahora el sujeto hablante (“yo, libro”), pero que, como instrumento, como objeto, se pone en manos del receptor para que sea este el que obtenga de su adecuado uso los significados que sirven<sup>37</sup>.

### *2.3. El Conde Lucanor de don Juan Manuel (siglo XIV)*

Como es sabido, el sentido de los *exempla* de *El Conde Lucanor* debe buscarse a la luz de la interpretación de sus temas en conexión con la organización discursiva de dicho mensaje: un esquema narrativo que presenta una historia principal en la que se ubican las relaciones entre un señor y su consejero –el conde Lucanor y Patronio– y una serie de historias subordinadas a aquella. Se establece así un eje discursivo con estructuras de distinto rango y cada uno de los relatos incluidos se organiza en torno de la historia marco, que es jerárquicamente superior. Esta articulación de distintas categorías que se advierten en el contenido semántico global tiene una finalidad pragmática, ya que refiere a la situación planteada en la historia principal que resulta, de ese modo, el modelo discursivo donde tiene lugar una propuesta ética. La estructura formal del texto se manifiesta como un sistema de oposiciones, es decir como una interrelación de unidades culturales de valor positivo y de valor negativo. Es por eso que la obra procura transmitir una enseñanza a través de

---

<sup>37</sup> No hay que perder de vista, sin embargo, que ‘instrumento’ también puede entenderse como una palabra técnica de la jerga jurídica y académica empleada para designar los documentos (legales y científicos), cuya correcta decodificación exigía un adecuado uso de los signos de puntuación (cf. Pepe REY, “Seducir de oídas: Notas sobre la lírica musical amorosa en la Edad Media”, en M. Elisa VARELA y Gerardo BOTO (eds.), *El amor en la Edad Media. Experiencias e invenciones*, Girona, Documenta Universitaria, 2013, pp.129-154). En tal sentido, el libro del Arcipreste se equipara a otras producciones escritas en las que una acertada y apropiada interpretación resulta fundamental para una praxis satisfactoria.

ejemplos que muestran las actitudes morales socialmente aceptables y las que resultan inconvenientes, relación dialéctica entre opuestos que remite a la concepción medieval del mundo en la que las definiciones positivas y negativas constituyen los ejes semánticos.

En el marco familiar del diálogo, el conde Lucanor pide consejo a su ayo Patronio sobre determinados problemas; Patronio cuenta una historia y deriva una solución de ella; entonces, don Juan Manuel resume la bondad del consejo en los versos finales del ejemplo: “Et entendiendo don Iohan que estos exiemplos eran muy buenos, fizolos escribir en este libro, et fizo estos viessos en que se pone la sentencia de los exiemplos” (p. 60, corresponde al primer ejemplo).

Como se advierte en la cita, la figura extratextual del autor, como si fuera un individuo del que se habla en tercera persona, aparece al final para reforzar el contenido del apólogo. Seguidamente, aparecen los versos:

*Non vos engañedes, nin creades que, endonado,  
faze ningún omne por otro su daño de grado.*

Et los otros dizen así:

*Por la piadat de Dios et por buen consejo,  
sale omne de coyta et cunple su deseo.*

¿Quién enuncia estos versos finales? No es don Juan, pues de él se dice que los “hizo” o los mandó escribir en el libro – recordemos la acepción de *fazer*, aplicada al autor, que indicamos en el apartado anterior: se adjudica la tarea intelectual pero no es necesariamente un creador original, *ab ovo*, de los versos–. Tampoco los enuncia el narrador en tercera persona, porque este se limita a citarlos. Al parecer, los versos no tienen una voz primordial porque se enuncian

a sí mismos y, gracias a esa anonimidad, adquieren el carácter absoluto de verdad.<sup>38</sup>

Pese a las evidentes diferencias temáticas, retóricas y estructurales con las obras analizadas antes, respecto de nuestro tema es posible señalar algunas coincidencias o similitudes. En primer lugar, el libro como objeto es el resultado de una voluntad de enunciación: el libro se compone para transmitir un texto que resulta provechoso a los receptores. También se espera que el libro sea agradable: lo manifiesta Juan Ruiz, como anotamos antes, y también don Juan Manuel en el segundo prólogo:

(...) cada omne aprende mejor aquello de que más se paga, por ende el que alguna cosa quiere mostrar [a otro], dévegelo mostrar en la manera que entendiere que será más pagado el que ha de aprender. (...) Et porque [los hombres] non toman plazer en ello [las cosas que deben aprender], non lo pueden aprender nin saber así como a ellos cumplía.<sup>39</sup>

Asimismo, el primer prólogo refiere a la índole material del libro cuando alude a la copia manuscrita:

Et porque don Iohan vio et sabe que en los libros conteseç muchos yerros en los trasladar, porque las letras semejan unas a otras, cuidando por la una letra que es otra, en escribiéndolo, múdasse toda la razón et por aventura confóndesse, et los que después fallan aquello escripto, ponen la culpa al que fizo el libro; et porque don Iohan se reçeló desto, ruega a los que leyeren cualquier libro que fuere trasladado del que él compuso, o de los libros que él fizo, que si fallaren alguna palabra mal puesta, que non pongan la

---

<sup>38</sup> Marta Ana DIZ, *Patronio y Lucanor*: “la lectura inteligente en el tiempo que es turbio”. Maryland: Scripta Humanistica, 1984.

<sup>39</sup> José Manuel BLECUA (ed.), Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, Madrid, Clásicos Castalia, 1992, p. 49.

**Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media**

culpa a él, fasta que vean el libro mismo que don Iohan fizo,  
que es emendado, en muchos logares, de su letra.<sup>40</sup>

El fragmento es elocuente acerca de la condición autoral de don Juan frente a la de los *scriptores* o copistas, la cual escinde la representación del libro en las dos categorías que conocemos –el texto, por un lado, y el soporte, por el otro–, aunque caras de una misma moneda, no son equivalentes ni ostentan la misma jerarquía porque entrañan un proceso cognitivo, intelectual –tanto por parte del productor como del receptor–, y otro meramente manual.

En cuanto a los versos finales de *El Conde Lucanor*, no siempre se ajustan a la interpretación que se deriva de una primera lectura del relato al que acompañan y, más aún, en ocasiones hasta parecen distorsionar el sentido al hacer foco en un personaje diferente del protagonista. Esta circunstancia insta una polisemia, característica que, como hemos señalado, impregna el enunciado y la enunciación en el libro del Arcipreste: el espacio de la ficción manuelina plantea, mediante la problemática asociada con el significado y el sentido de los signos, una analogía con el mundo que, como es inestable, resulta un ámbito de profusos matices que exige al hombre –al igual que el uso de la lengua y otros sistemas semióticos– la elección constante y lo somete a la constatación de que nada se reduce a una sola regla general. Como afirma Diz:

(...) para comprender el tiempo y el mundo intrasparentes, se nos invita a reflexionar sobre otro objeto –el texto de los ejemplos y las sentencias–, hipóstasis de ese tiempo y de ese mundo turbios. El discurso de Patronio no abunda en metáforas. La obra, en cambio, es una construcción cuyos rasgos formales –más que la materia misma– parece expresar

---

<sup>40</sup> BLECUA (ed.), Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor...*, p.46.

una gran metáfora abarcadora, la del hombre como lector y hermeneuta del texto de la realidad.<sup>41</sup>

Los versos finales habilitan también a pensar en otra semejanza con el *Libro de Buen Amor* puesto que constituyen un texto que se enuncia solo. Ciertamente, el libro se ubica en el centro fictivo y da entidad al texto, en tanto objeto escrito, al atribuirle la capacidad de apelar al receptor y alertarlo sobre los peligros de una incorrecta interpretación de la letra y de los demás signos del mundo.

### **3. Otros libros, otros textos**

Y como “los libros hablan por sí mismos”<sup>42</sup> y “los libros siempre hablan de otros libros”,<sup>43</sup> antes de finalizar estas reflexiones quiero referirme a otros textos.

Las ideas que he desarrollado sobre el *Poema de Santa Oria*, el *Libro de Buen Amor* y *El Conde Lucanor*, entre otras muchas obras que podrían haber sido elegidas para estimar cómo se configura semióticamente el objeto libro, nos conducen a pensar también en la representación del libro en obras ficcionales sobre la Edad Media transmitidas por formatos y soportes propios de la era tecnológica o digital. De los tantos casos posibles, solo mencionaré dos producciones, una serie y una película, que muestran libros que poseen significado para la trama y ofrecen pistas de interpretación al auditorio.

En la serie *Vikingos*,<sup>44</sup> aparecen dos libros, o dos tipos de libro, ambos vinculados al personaje Athelstan, monje que termina prisionero de los nórdicos en su primera incursión en tierras británicas. En primer lugar, tenemos la Biblia, que

---

<sup>41</sup> DIZ, *Patronio y Lucanor...*, p.165.

<sup>42</sup> David R. OLSON, *El mundo sobre papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 19.

<sup>43</sup> Umberto ECO, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1985, p. 9.

<sup>44</sup> *Vikings*, 2013. MGM Televisión; History. Creador: Michel Hirst.

es símbolo de la religión cristiana y se asocia con las emociones del joven, especialmente la culpa, ya que él llega a hacerse amigo de Rajnar y a compartir experiencias y costumbres que se oponen a las contenidas en el libro sagrado. En este caso, el libro presentado como un objeto que puede ser dañado y hasta destruido simboliza el olvido o el alejamiento doloroso del monje de las creencias y prácticas cristianas que contiene o, al menos, su vivencia conflictiva: lo toca con cuidado, lo esconde y, en sueños, lo ve teñirse de sangre o deshacerse en cenizas. En segundo término, encontramos los manuscritos antiguos que el rey Egberto de Wessex, del que también Athelstan se hace afecto en otro tramo de la historia, posee en un *scriptorium* y que el monje copiará para evitar que se pierdan o se arruinen. Aquí también el libro es mostrado como un objeto: suscita admiración por sus cualidades estéticas y su manufactura, se lo acaricia, se lo palpa y se lo acumula en rollos y volúmenes en una biblioteca admirable. Pero también es una corteza que esconde una sabiduría: las tácticas de guerra que llevaron a Julio César<sup>45</sup> a la victoria y que Egberto desea conocer y poner en práctica para triunfar, y que de hecho logra (al principio).

En cuanto a *El último duelo*,<sup>46</sup> el filme recrea una historia registrada en un expediente judicial que es base de un libro escrito por Eric Jager,<sup>47</sup> por lo cual estamos ante la interpretación de un texto (medieval) previo, adaptado literariamente a las expectativas de un lector del siglo XXI y, luego, a la modalidad cinematográfica. El libro que llama la atención desde la perspectiva que nos interesa aquí es el que Jacques Le Gris, personaje que será acusado por la violación

---

<sup>45</sup> El título de la obra no es mencionado, pero puede inferirse que se trata de los *Comentarios sobre la guerra de las Galias* (*Comentarii de bello Gallico*, o *De bello Gallico*), redactadas por César en tercera persona.

<sup>46</sup> *The last duel*, 2021, dirigida por Ridley Scott y producida por Jennifer Fox.

<sup>47</sup> Eric JAGER, *The Last Duel: A True Story of Trial de Combat in Medieval France*, Londres, Random House, 2004.

**Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media**

de Marguerite de Carrouges, lee en los banquetes del rey Charles VI de los que participa: se trata de la obra de Andrea Capellanus *De amore: libri tres*, destinada a enseñar a amar con distinción pero que, en definitiva, es un manual misógino.<sup>48</sup> En la película, el libro es sostenido en las manos – como las copas, los platos y los instrumentos en las fiestas –, leído de viva voz y sus “instrucciones” puestas en práctica con las mujeres de la corte: se lo muestra claramente como un objeto pero que contiene pautas de comportamiento para seguir, las que están en la base, posiblemente, del abuso que comete Le Gris y de su constante proclamación de inocencia.

Llegados a este punto, podemos interrogarnos, junto a Ronconi,<sup>49</sup> por qué en la era digital seguimos interesados en los libros medievales y en cómo la sociedad del Medioevo los producía, los percibía, los recibía y los consumía. No existe una respuesta única a tal planteo pero es evidente que, pese a que las prácticas de escritura y de lectura han cambiado y se orientan hoy hacia una suerte de desmaterialización del soporte, el libro como entidad física continúa siendo el objeto material que mejor representa la actividad semiótica de la comunicación literaria entendida como instancia social, lúdica y estética por antonomasia. Un objeto vale tanto como mil palabras.

---

<sup>48</sup> Tampoco esta obra es identificada por su título, pero es reconocible por el contexto cortesano donde aparece y por la doctrina que transmite.

<sup>49</sup> Filippo RONCONI, *Aux racines du livre. Métamorphoses d'un objet de l'Antiquité au Moyen Âge*, París, Éditions de l'EHESS, 2022.



## **Bibliografía**

- ALBERT, Jean-Pierre, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, París, Aubier, 1997.
- BARAD, Karen, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs* 28 (3), Gender and Science: New Issues (Spring 2003): pp. 801-831.
- BARBERO, Carola, *Madame Bovary: Something like a Melody*, Milán, Albo Versorio, 2005.
- BARTHES, Roland, *Image–Music–Text*. Nueva York, Hill & Wang, 1977.
- BERESFORD, Andrew M., “La niña que yazié en paredes cerrada”: The Representation of the anchoress in Gonzalo de Berceo’s *Vida de Santa Oria*, en Aland DEYERMOND y Jane WHETNALL (eds.), *Proceedings of the Eleventh Colloquium*, Londres, University of London, 2002: pp. 45-56.
- BLECUA, José Manuel (ed.) (1992). Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*. Madrid: Clásicos Castalia.
- BORGES, Jorge Luis con Norman Thomas DI GIOVANNI, *Autobiografía 1899-1970*, Buenos Aires, El Ateneo, 1999.
- BORGES, Jorge Luis, “El libro”, en *Borges oral*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 9-23.
- CHARTIER, Roger, “Materialidad del texto, textualidad del libro”, *Orbis Tertius: Revista de Teoría y Crítica Literaria*, 11 (12) (2006). Disponible en: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-12/sumario/> y [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_rvistas/pr.201/pr.201.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_rvistas/pr.201/pr.201.pdf).
- DE CERTEAU, Michel, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

- DIZ, Marta Ana, *Patronio y Lucanor: “la lectura inteligente en el tiempo que es turbio”*, Maryland, Scripta Humanistica, 1984.
- DIZ, Marta Ana, “Los notarios de Berceo”, *Filología*, 26 (1993), pp. 37-49.
- ECO, Umberto, *Apostillas a El nombre de la rosa*, trad. Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1985.
- ECO, Umberto, *Confesiones de un joven novelista*, trad. Guillem Sans Mora, Barcelona, Lumen, 2011.
- JAGER, Eric, *The Last Duel: A True Story of Trial de Combat in Medieval France*, Londres, Random House, 2004.
- JOSET, Jacques (ed.), Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, Madrid, Clásicos Castellanos, 1974.
- JOSET, Jacques, “Introducción y notas”, en Jacques JOSET (ed.), Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, Madrid, Clásicos Castellanos, 1974: pp. IX-XLVI.
- JURKOWLANIEC, Grazyna; Ika MATYJASZKIEWICZ y Zusanna SARNECKA, “Art History Empowering Medieval and Early Modern Things”, en Grazyna JURKOWLANIEC, Ika MATYJASZKIEWICZ y Zusanna SARNECKA (eds.), *The Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*. Nueva York, Routledge, 2018: pp. 1-14.
- LACARRA, María Jesús y Juan Manuel CACHO BLECUA, *Historia de la literatura española. 1. Entre oralidad y escritura. Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2012.
- LANDOWSKI, Eric, “Note préliminaire. Eléments pour une sémiotique des objets (matérialité, interaction, spatialité)”, *Actes Sémiotiques*, N° 121 (2018), pp. 1-3. Disponible en: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/6133>>Document créé le 29/06/2018.
- MAGNAVACCA, Silvia, “Materialidad e inmaterialidad del libro en la Edad Media”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, N° 13 (2018), pp. 41-46.

- MALUF, Alfredo, “La razón de bien en las pasiones del alma”, en Gaspar RISCO FERNÁNDEZ (comp.), *Homo patiens. La sensibilidad y las pasiones*, San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 1999, pp. 123-131.
- MIRANDA, Lidia Raquel, “De tal palo tal astilla: las fuentes antiguas y la cultura medieval”, en Lidia Raquel MIRANDA (ed.), *Héroes antiguos en espejo. Personajes clásicos y cristianos en la literatura de la Edad Media*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2019, pp 15-33.
- MIRANDA, Lidia Raquel, *Representación y funcionalidad del cuerpo humano en la literatura española medieval*, Santa Rosa, Instituto de Estudios Clásicos, 2004.
- MOLES, Abraham, *Teoría de los objetos*, trad. Laura Pía Bacín, Barcelona, Gustavo Gili, 1974.
- OLSON, David R., *El mundo sobre papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, trad. Patricia Willson, Barcelona, Gedisa, 1998.
- PALAZZO, Éric, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Collection ‘Culture et société médiévales’, N° 15, Turnhout, Brepols, 2008.
- PALAZZO, Éric, *Liturgie et société au Moyen Âge*, París, Beauchesne, 2000.
- PATCH, Howard R., *El otro mundo en la literatura medieval*, trad. Jorge Hernández Campos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- REY, Pepe, “Seducir de oídas: Notas sobre la lírica musical amorosa en la Edad Media”, en M. Elisa VARELA y Gerardo BOTO (eds.), *El amor en la Edad Media. Experiencias e invenciones*, Girona, Documenta Universitaria, 2013, pp.129-154.
- RODRIGUEZ, Gerardo Fabián y Lidia Raquel MIRANDA, “Imágenes de emociones en videojuegos de temática medieval”, *Tercer Congreso Internacional Imagen y*

*Construcción semiótica del objeto libro  
en ficciones literarias de la Edad Media*

*Sociedad: la Imagen y lo Virtual*, Cuernavaca, Facultad de Diseño Universidad Autónoma del Estado de Morelos (2022), en prensa.

RONCONI, Filippo, *Aux racines du livre. Métamorphoses d'un objet de l'Antiquité au Moyen Âge*, París, Éditions de l'EHESS, 2022.

SCOTO, Victoria, "Archivos de la filología: apuntes sobre el arquetipo de Karl Lachmann", *VIII Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística y II de Crítica Genética "Las lenguas del archivo"*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (2017). Disponible en:  
<http://jornadasfilologiaylinguistica.fahce.unlp.edu.ar>

URÍA MAQUA, Isabel (ed.), Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria*, Madrid, Clásicos Castalia, 1981.

URÍA MAQUA, Isabel, "Introducción biográfica y crítica", en Isabel URÍA MAQUA (ed.), Gonzalo de Berceo, *Poema de Santa Oria*, Madrid, Clásicos Castalia, 1981: pp. 9-68.

# La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano: un boceto

Éric Palazzo

Université de Poitiers

Francia

La traducción del ensayo original en francés corresponde a María Emilia García Miranda (Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina) y la revisión a Lidia Raquel Miranda (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Universidad Nacional de La Pampa, República Argentina).

## 1. *Presentación*

Desde hace algunos años, las publicaciones sobre el tema de la sensorialidad en las sociedades antiguas salen a la luz a un ritmo cada vez más rápido, demostrando el interés real de los historiadores y los historiadores del arte por la exploración de la dimensión sensorial en la Antigüedad y en la Edad Media. Al tema de la sensorialidad es necesario añadir el de las emociones y sus manifestaciones en estos dos períodos de la Historia.<sup>1</sup> En este contexto, hay que agradecer a los colegas argentinos por haber emprendido un proyecto centrado tanto en la sensorialidad como en las emociones, dada la estrecha relación entre estos dos temas y teniendo en cuenta

---

<sup>1</sup> Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006. Piroska NAGY y Demien BOQUETE, *Sensible Moyen Age. Une histoire des émotions dans l'Occident médiévale*, París, Le Seuil, 2015. Ver también Richard NEWHAUSER (ed.), *A Cultural History of the Senses*, Londres, Bloomsbury, 2014.

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

sus particularidades propias.<sup>2</sup> En efecto, la activación de los cinco sentidos, especialmente en el marco de la práctica litúrgica y a partir de las producciones artísticas, pone en acción conjuntamente las emociones de cualquier naturaleza. Por otro lado, la expresión de las emociones, aunque pasa ampliamente por la dimensión sensorial del ser humano, revela vínculos estrechos y, podría decirse, de naturaleza consustancial, entre la sensorialidad y las emociones, aunque tengan, cada una de su lado, su propia lógica y caracteres tanto particulares como puntos comunes. De hecho, en la historiografía, estos dos temas se han tratado con mayor frecuencia –al menos en los trabajos recientes– por separado y ha llegado sin duda el momento de proceder a un enfoque común con el fin de delimitar lo más de cerca posible la forma en que interactúan en el marco de la cultura medieval, por un lado, y en el del Renacimiento, por otro.

Como medievalista, naturalmente me interesé profundamente por la dimensión sensorial de la cultura medieval occidental, desde la Antigüedad cristiana hasta el fin de la Edad Media. Durante varios años, mi principal objeto de investigación ha sido la interacción entre la liturgia, el arte y la teología del Cristianismo antiguo y medieval, con la finalidad de comprender el papel destacado de la dimensión sensorial en la definición de estos tres campos a partir de los datos fijados por los teólogos cristianos.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Proyecto de Investigación dirigido por Gerardo Rodríguez, “La Edad Media a través de los sentidos (II)”, radicado en el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE) de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, de la República Argentina, de enero de 2021 a diciembre de 2022 (Subsidio HUM727/21. Código de Incentivo 15/F789).

<sup>3</sup> Éric PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf, 2014, así como el volumen que he editado, *Les cinq sens au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf, 2016.

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

En mis publicaciones sobre los cinco sentidos en la liturgia y el arte en la Edad Media, me interesé un poco desde lejos, debo decirlo, por cómo los artistas del Renacimiento, especialmente en Italia, han traducido a su manera los elementos esenciales de la dimensión sensorial implementada en la Edad Media con fines principalmente teológicos.<sup>4</sup> Con más razón, he vislumbrado la expresión de las emociones en la cultura medieval a través de la liturgia y del arte. Otros medievalistas dedicaron a ellas importantes publicaciones sin detenerse, sin embargo, en las prácticas litúrgicas ni en las producciones artísticas.

En el marco de un nuevo proyecto de libro que tengo en curso, me interesa de cerca cómo algunos pintores del Renacimiento italiano muestran una cierta forma de apego a la tradición a la vez litúrgica y artística de la Edad Media, planteando así preguntas esenciales relativas a la cronología que los historiadores modernos tienen la costumbre de manejar, así como las relativas a la periodización en Historia de manera general.<sup>5</sup> Con el Renacimiento, ¿a qué “modernidad” nos enfrentamos exactamente y debemos oponer, entonces, dos períodos de la historia de Occidente pensando en su relación entre términos de ruptura y de modernidad? Mi proyecto en curso pretende precisamente, entre otras cosas, aportar respuestas a estas preguntas a partir de la nueva exploración de algunas obras realizadas por algunos grandes pintores del Renacimiento italiano. El objetivo no es, de ninguna manera, contraponer arbitrariamente dos períodos para los que existen numerosas diferencias, especialmente en los ámbitos que son los míos

---

<sup>4</sup> François QUIVIGER, *The Sensory World of the Italian Renaissance*, Londres, Reaktion Books, 2010.

<sup>5</sup> Este tema está principalmente tratado a partir del libro cuestionable en varios aspectos de Alexander NAGEL y Christopher WOOD, *Anachronic Renaissance*, Nueva York, Zone Books, 2010.

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

(principalmente la teología, la liturgia y el arte). Mi objetivo consiste en delimitar los retos de una forma de “continuidad medieval” en algunos pintores del Renacimiento, poniendo así de relieve su “novedad” que caracterizaría la “modernidad” querida por los especialistas de este período. En el marco de esta modesta contribución, voy a explorar, a grandes rasgos, algunos aspectos de la expresión de la sensorialidad y de las emociones –a veces incluso sus tensiones– en dos pintores esenciales del Renacimiento: Vittore Carpaccio, por una parte, y Piero della Francesca, por otra, con el ejemplo de una obra de cada uno de ellos.

### ***2. Los sentidos y las emociones en La Visión de san Agustín, de Vittore Carpaccio (fig. 1)***

En una publicación reciente, me interesé de cerca por la gran complejidad iconográfica de uno de los cuadros más célebres del pintor veneciano Vittore Carpaccio: La visión de San Agustín.<sup>6</sup> Realizado a principios del siglo XVI para la Escuela degli Schiavoni –una de las confraternidades venecianas fundada en el siglo X– y perteneciente a un conjunto de pinturas de Carpaccio dedicadas a la vida de san Jerónimo, así como a la valorización de la figura de san Jorge, el cuadro que representa la “visión de san Agustín” adorna hoy la sala baja del edificio de la cofradía. El emplazamiento original de todo el ciclo pintado era la sala alta del edificio. En cambio, es muy probable que esta pintura cerrara, desde el principio, el ciclo consagrado a la vida de san Jerónimo. En efecto, el tema central es el anuncio a san Agustín de la muerte de Jerónimo en el momento en que el obispo de Hipona está en su gabinete de trabajo, reflexionando sobre el misterio de la Trinidad. En la pintura de Carpaccio, el anuncio de la muerte de San

---

<sup>6</sup> Éric PALAZZO, “Anachronic Limitations: A Medieval Reflection on the Scuola di San Giorgio degli Schiavoni”, *Codex Aquilarensis* 37 (2021), pp. 427-448.



## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

Jerónimo se “materializa” por los rayos de luz que penetran por la ventana situada en el extremo derecho de la composición y que de alguna manera interrumpen a san Agustín en su trabajo para anunciarle la triste noticia. En mi estudio dedicado a este cuadro he demostrado ampliamente la fuerte connotación litúrgica, de naturaleza eucarística, de la iconografía concebida por Carpaccio. Numerosos elementos permiten asumir que el pintor ha pensado este espacio como un lugar sagrado similar al del coro litúrgico de una iglesia que, en el centro de la composición, muestra el altar alojado en un nicho relacionado con un ábside. En este ábside, Cristo resucitado aparece en el altar siguiendo en esto una formulación iconográfica frecuente y habitual en el tema, entre otros, de la misa del Corpus Christi y sobre todo de la misa de san Gregorio, durante la cual Cristo aparece milagrosamente sobre el altar mientras el Papa procede a la consagración eucarística.

Junto a ella, pude detectar la presencia de una serie de objetos y elementos iconográficos, cuya connotación, incluso la alusión evidente a la liturgia de la misa y a su momento central –la consagración de las especies inmediatamente después de la ejecución del canto del Sanctus–, está en el corazón de la concepción del espacio sagrado plasmado por Carpaccio. En este espacio, el pintor representó al erudito teólogo en su actividad de trabajo, que tiene lugar en su gabinete de erudito. En muchos aspectos, es legítimo considerar el espacio pintado por Carpaccio como el encuentro entre el lugar de trabajo estudioso y silencioso del teólogo –el Studiolo– y el espacio sagrado de la Iglesia. En otras palabras, en el espíritu del pintor, estos dos espacios no son más que uno donde la temporalidad es la del tiempo de la escatología sugerida por el momento a la vez suspendido y eterno de la resurrección de Cristo representada en el ábside en el centro de la composición. Estas elecciones iconográficas

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

reflejan, en mi opinión, la voluntad de Carpaccio, por una parte, de inscribir esta escena en el espacio y el tiempo de las celebraciones litúrgicas que participaban en el edificio de la asamblea y, por otra, inscribirse plenamente en una forma de continuidad litúrgica y teológica heredada del período medieval.

Para ello, el pintor centró su atención en la dimensión tanto sensorial como emocional de la escena representada. La multitud de objetos litúrgicos representados remite claramente a la activación de los cinco sentidos en el desarrollo del ritual eucarístico, que tenía, como es sabido, una finalidad teológica esencial para alcanzar la dimensión sacramental de la misa. La vista participa fuertemente con la insistencia en la visión de la revelación de Cristo resucitado, que ocupa el centro de la composición y está de pie sobre el altar. El sentido visual también está muy presente a partir de la representación de los juegos de proyección de la sombra, especialmente en la bóveda del ábside, generada por la luz que penetra en el espacio a través de la ventana y a partir de los rayos de luz cuyo primer objetivo es anunciar la muerte de san Jerónimo. Una vez más, se trata de subrayar con fuerza el tema teológico de la resurrección a partir del paso de la sombra a la luz y que viene a solicitar el sentido de la vista.

Los otros sentidos son claramente convocados en esta composición “litúrgica”. Mencionemos, en particular, la dimensión sonora del ritual que Carpaccio “representó” a partir de la campana colocada sobre la mesa de trabajo de san Agustín y que estaba destinada a ser activada, en el ritual de la misa, en el momento del Sanctus para anunciar el instante preciso de la resurrección de Cristo en el momento de la consagración. El sonido se evoca también a través de la representación de la caracola, colocada justo al lado de la campana, que se cree que es una alusión al relato correspondiente al misterio de la Trinidad sobre el que

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

estaba trabajando en el momento del anuncio de la muerte de san Jerónimo, puesto que se trataría de la caracola que permite oír misteriosamente el sonido producido por el océano, haciéndose eco así de la imposibilidad de comprender plenamente el misterio de la Trinidad. Advertimos también la alusión al sentido olfativo en la presencia del incensario en el ábside.

A esta pronunciada dimensión sensorial, se añade armoniosamente la evocación de las emociones que Carpaccio ha reflejado sutilmente en su composición. En primer lugar, el rostro de san Agustín –en el que el pintor quiso incluir también el retrato del cardenal Bessarion que desempeñó un papel importante en la historia de la congregación– expresa claramente la emoción sentida en el momento del anuncio de la muerte de san Jerónimo. Está como atrapado por la triste noticia, la mirada a la vez inquieta y fija en dirección a los rayos de luz que penetran por la ventana. Esta mirada que expresa la estupefacción contrasta con la expresión de una emoción tranquila y contenida representada en la figura del perrito, cuya mirada parece fija en el personaje de san Agustín. Parece que se tratara de expresar la emoción de la contemplación tranquila por parte del perrito en contraste con la emoción no contenida del rostro de san Agustín. Se ha demostrado que este pequeño perro se trata sin duda de una representación del propio pintor contemplando tranquilamente “su” creación –el cuadro y su compleja composición iconográfica– así como la expresión de la emoción sentida por san Agustín. La inscripción en el folio situado justo al lado del perro parece confirmar esta hipótesis ya que la fórmula que utiliza el verbo *fingebat* (imaginó) en lugar del habitual *pingebat* (pintó) subraya el sentido de la invención de la escena por el pintor.

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***



Fig. 1. Vittore Carpaccio, *La vision de san Agustín*, Venecia, Scuola degli Schiavoni.

### ***3. Los sentidos y las emociones en el fresco de La Resurrección de Cristo, de Piero della Francesca (fig. 2)***

La segunda pintura a la que voy a referirme en el marco de este breve artículo se debe al gran pintor del Quattrocento italiano, Piero della Francesca, la de la resurrección de Cristo.<sup>7</sup> Realizado entre 1463 y 1465, este mural monumental adorna la sala principal del Palacio de los Conservadores, donde se celebraban antiguamente las sesiones del Consejo de la comuna de Borgo San Sepolcro, de donde procedía el pintor.<sup>8</sup> Hoy en día, la obra se encuentra todavía en su

---

<sup>7</sup> La bibliografía sobre Piero della Francesca y su obra es inmensa. Citemos la última aportación, la aproximación original propuesta por Franck MERCIER, *Piero della Francesca. Une conversion du regard*, Paris, EHESS 2021.

<sup>8</sup> Sobre este fresco, ver principalmente Cyril GERBRON, "The Stone and the Dream. On Piero della Francesca's Resurrection", *Studies in Iconography* 38 (2017), pp. 142-173.

***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones  
en la pintura del Renacimiento italiano***

ubicación original, en lo que se ha convertido en la Pinacoteca Comunal. Fue ejecutada por Piero della Francesca en un momento en el que estaba principalmente ocupado realizando el gran ciclo pintado alrededor del tema de la leyenda de la Vera Cruz en el coro de la basílica de San Francisco en Arezzo. A petición de sus conciudadanos, Piero regresó a Borgo San Sepolcro hacia 1458 para celebrar la independencia de Florencia adquirida por la comuna en 1456, y en particular para realizar este fresco destinado a celebrar la nueva independencia de Borgo. Piero della Francesca eligió ilustrar este acontecimiento de naturaleza política con un tema religioso central en la historia del cristianismo: la resurrección de Cristo. De modo que el mural monumental del Palacio de Borgo San Sepolcro aparece como el resultado de una combinación muy armoniosa entre la temática de naturaleza política y la centrada en la teología cristiana a partir del tema de la resurrección. En este contexto, se puede afirmar que la pintura del Maestro italiano representa “dos” resurrecciones: la del Salvador y la de la ciudad del pintor que, en cierto modo, ahora contempla su “resurrección” una vez adquirida su independencia de Florencia. El tema de la resurrección política de la ciudad, además de la ubicación del fresco en la sala del Consejo del Palacio Comunal, se evoca claramente en la iconografía de la pintura a través del estandarte que blande Cristo con su mano derecha y del que se sabe que es el de la comuna de Borgo San Sepolcro. Piero della Francesca, pues, hace aquí, en primer lugar, una obra de pintor de la ciudad y defensor de la identidad comunal que se ha visto reforzada por la autonomía del municipio que Cristo muestra a los ojos de todos como signo de victoria, sugiriendo así el vínculo entre la victoria de Cristo sobre la muerte y la de Borgo contra la dominación florentina.

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

A pesar de lo que se acaba de decir sobre la dimensión eminentemente política de la iconografía del fresco, su tema principal sigue siendo el del mensaje de naturaleza tanto litúrgica como teológica centrado en la resurrección de Cristo en la noche pascual. La escena muestra el momento por algunos lados esquivo del tiempo suspendido de la resurrección, entre la noche y la comprobación de la victoria de Cristo sobre la muerte hecha por las Santas Mujeres que visitan la tumba en la mañana de Pascua. El momento es solemne. Todo parece muy tranquilo alrededor de Cristo de pie, sólidamente atado a la piedra de la tumba. La posición de Cristo mantiene una forma de ambigüedad entre el movimiento implicado en la salida de la tumba y la detención de ese mismo movimiento. En otras palabras, no se puede decir si Cristo está “parado”, estático, o si el pintor ha tomado una fase de este movimiento de la resurrección. Como se ha podido observar en la pintura de Carpaccio, aquí Cristo ha resucitado y el sepulcro es también un altar como si se tratase de evocar el tema de la consagración eucarística en la que se conmemora la muerte y la resurrección de Cristo. Esta puesta en escena litúrgica se ve reforzada por la presencia de un marco que recuerda el marco de las capillas en las iglesias. El rostro de Cristo no deja ver a priori ninguna emoción. El sentido visual está muy presente en su mirada mirando intensamente los ojos del espectador. El sonido y el olor no parecen necesarios, aunque la calma de la escena apela a una especie de dimensión sonora que se asemeja al silencio. El sentido gustativo se evoca indirectamente a partir de la dimensión eucarística de la escena. Detrás de Cristo, se contempla un paisaje que constituye una evocación de la campiña de los alrededores de Borgo Sans Sepolcro, que testimonia la voluntad del pintor de anclar la escena de la resurrección en el espacio y el tiempo de su comuna. Se habla entonces de un fenómeno de actualización del tema de la

## ***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano***

resurrección ya que, sin perder nada de su doble dimensión litúrgica y teológica, está en cierto modo “actualizado” para convertirlo también en un tema de la circunstancia local, en este caso, la historia reciente de la Comuna de Borgo San Sepolcro. Corresponde, entre otras cosas, al genio del pintor la combinación con tanta destreza de temas en apariencia tan distantes entre sí.

La parte inferior de la composición muestra un grupo de cuatro personajes que se puede pensar razonablemente que son los soldados que se supone velan sobre la tumba de Cristo y que se han quedado manifiestamente dormidos. Notemos también aquí una alusión litúrgica y teológica clara por la presencia, en el extremo derecho del fresco, de una piedra en bruto sobre la que se apoya uno de los personajes. Se trata de una evocación del sueño de Jacob, relatado en el libro del Génesis, quien pasó la noche en el desierto, con la cabeza apoyada en una piedra como almohada y de la que hará una piedra de libación que prefigura el altar cristiano, al comprender que estaba en un espacio sagrado, incluso en el desierto. De modo que el personaje que se apoya en esta piedra es a la vez un soldado, del que no se sabe si está dormido porque no se ve su rostro, y Jacob que contempla la gloria de la resurrección de Cristo. Al igual que la posición de Cristo, no se puede decir si este personaje está acostado o si esboza un movimiento de retroceso deslumbrado por la revelación que se ofrece a su vista. Notemos también que se sitúa exactamente en el eje del árbol vivo situado a la izquierda de Cristo y que evoca el tema de la vida en relación con la resurrección. ¿Los dos soldados del medio parecen estar dormidos o fingen no ver la revelación? Sus sentidos están como “dormidos” o esperando la luz de Cristo y, por lo tanto, ninguna emoción es perceptible en ellos. En cuanto al personaje agachado a la izquierda de la composición y que lleva las manos a la cara, expresa otra forma de ambigüedad

***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones  
en la pintura del Renacimiento italiano***

voluntaria por parte del pintor. En cuanto a él, uno duda si hablar de un personaje dormido o más bien de alguien que esconde voluntariamente los ojos, ocultando así el efecto sensorial de la vista porque se trata quizás de aquel que no ha querido reconocer la resurrección de Cristo. Esta hipótesis se ve reforzada por el hecho de que este personaje está situado exactamente en el eje del árbol muerto a la derecha de Cristo, dando por sentado que los dos árboles como los dos personajes de derecha e izquierda evocan de manera inhabitable el tema de la *Ecclesia* y de la Sinagoga que enmarca a Cristo en el tema de la crucifixión. De una manera diferente a la que Carpaccio aplicó en la “visión de san Agustín”, Piero della Francesca demuestra también su interés por la herencia de la liturgia y de la teología medieval, combinándola con una dimensión política. Para ello, hemos visto cómo se convoca la expresión de las emociones y de los cinco sentidos.



## *La dimensión sensorial y la expresión de las emociones en la pintura del Renacimiento italiano*



Fig. 2. Piero della Francesca, La resurrección de Cristo, Borgo San Sepolcro, Pinacothèque communale.

### **4. Conclusión**

Este breve resumen de la expresión de la sensorialidad y las emociones en dos obras importantes de sendos artistas emblemáticos del Renacimiento italiano muestra, creo, el interés que existe por sondear de cerca cómo estos pintores han intentado combinar armoniosamente el legado medieval de la liturgia y de la teología proponiendo al mismo tiempo novedades que se querrá llamar una forma de “modernidad”. Hay que incluir sin duda en la definición de esta “modernidad” o en esta nueva manera de ver el mundo en el Renacimiento, una manera diferente de interesarse y de visualizar los cinco sentidos y las emociones. En el Renacimiento, parecería que la sensorialidad y la dimensión emocional toman nuevas formas basadas principalmente en

***La dimensión sensorial y la expresión de las emociones  
en la pintura del Renacimiento italiano***

el sesgo recibido de la expresión de las emociones individuales y de cómo son activadas por los cinco sentidos. Si así fuera, nos atreveríamos a inscribir esta nueva forma de pensar y de representar los sentidos y las emociones a partir de la progresiva emergencia de la noción de individualidad. De esto, las pinturas de Carpaccio y de Piero della Francesca parecen ser el reflejo o, en todo caso, invitan a preguntarnos sobre la evolución de los cinco sentidos y de las emociones en el Renacimiento.

*La dimensión sensorial y la expresión de las emociones  
en la pintura del Renacimiento italiano*

***Bibliografía***

- GERBRON, Cyril, “The Stone and the Dream. On Piero della Francesca's Resurrection”, *Studies in Iconography* 38, (2017), pp.142-173.
- MERCIER, Franck, *Piero della Francesca. Une conversion du regard*, París, EHESS, 2021.
- NAGEL, Alexander y Christopher WOOD, *Anachronic Renaissance*. Nueva York, Zone Books, 2010.
- NAGY, Pirooska y Demien BOQUETE, *Sensible Moyen Age. Une histoire des émotions dans l'Occident médiévale*, París, Le Seuil, 2015.
- NEUHAUSER, Richard (ed.), *A Cultural History of the Senses*. Londres, Bloomsbury, 2014.
- PALAZZO, Éric (2014). *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf.
- PALAZZO, Éric, *Les cinq sens au Moyen Age*, París, Éditions du Cerf, 2016.
- PALAZZO, Éric (2021). “Anachronic Limitations: A Medieval Reflection on the Scuola di San Giorgio degli Schiavoni”, *Codex Aquilarensis* 37 (2021), pp.427-448.
- QUIVIGER, François, *The Sensory World of the Italian Renaissance*, Londres, Reaktion Books, 2010.
- ROSENWEIN, Barbara, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

# Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos (siglos XV y XVI)

**Gerardo Rodríguez**

*Universidad Nacional de Mar del Plata*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Academia Nacional de la Historia*

*República Argentina*

**L**a existencia y las características de las comunidades sensoriales y emocionales del pasado son susceptibles de ser reconstruidas por parte del historiador siempre y cuando emplee categorías teóricas y metodológicas que permitan identificar sus huellas en los registros documentales, ya que este tipo de datos, al provenir de vivencias inmateriales y efímeras como las percepciones sensoriales y los estados afectivos, exigen el reconocimiento de los índices de la inscripción en los textos de dichos estados de los sujetos del enunciado y de la enunciación. Esa tarea se acomete en este capítulo, con el objetivo de demostrar y definir la existencia de una comunidad sensorial-emocional guadalupense a finales de la Edad Media y la temprana Modernidad.

## **1. Presentación**

La posibilidad de la existencia de una comunidad sensorial y emocional guadalupense, elaborada por los monjes jerónimos responsables del Real Monasterio de Guadalupe hasta el siglo XIX,<sup>1</sup> se fundamenta en las propuestas teóricas

---

<sup>1</sup> En 1389 el santuario fue encomendado a los jerónimos, quedando bajo su custodia hasta 1835. A partir de dicha fecha pasa varias décadas abandonado

## *Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos*

desarrolladas por Barbara Rosenwein, Richard Newhauser, Phillip Vannini, Dennis Waskul, Simon Gottschalk y por mí. De acuerdo con estas propuestas teóricas propias del campo histórico y sociológico, los agentes de aquellos tiempos, tanto escritores como públicos, reaccionaron a los mismos acontecimientos y problemas con respuestas sensoriales y emocionales semejantes, dado que formaban parte de una comunidad compartida de valoración de objetos, sentidos y emociones, que forman parte de la compleja urdimbre de la cultura jerónima.

En su reciente tesis doctoral convertida en libro, Ángel Fuentes Ortiz considera que con el nacimiento de la Orden de San Jerónimo, en el año 1373, asistimos probablemente al último y más exitoso epígono del movimiento monástico en la Europa medieval. ¿Qué había llevado a una de las últimas órdenes nacidas en la Edad Media a convertirse en un instrumento crucial para la articulación visual y espiritual de las nuevas jerarquías castellanas? Con el objetivo de dar respuesta a esta pregunta aborda una serie de aspectos relativos a la Orden Jerónima que hasta la fecha apenas habían sido tenidos en cuenta conjuntamente, tales como la creación y la fijación de discursos identitarios a través del patronazgo artístico, la negociación de los espacios de memoria dentro de la compleja topografía monacal o la articulación de narrativas devocionales mediante el uso de diferentes lenguajes artísticos. Un viaje que nos llevará por monasterios como Lupiana, Guadalupe, Fresdelval, Valparaíso o El Parral, para aportar una nueva visión sobre las dinámicas y tensiones que caracterizaron la estrecha

---

hasta que en 1908 y hasta la actualidad los franciscanos se hacen cargo del monasterio.

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

relación entre las jerarquías castellanas y el paisaje espiritual de su tiempo.<sup>2</sup>

Santa María de Guadalupe como intercesora de los pecadores se manifiesta por medio de emociones y sentidos: alaridos, lágrimas, contorsiones corporales, olores, tristeza y desesperanza. Una atmósfera cargada de marcas sensoriales y emociones, que refuerzan la pertenencia a una cultura jerónimo-guadalupense. Estas marcas remiten a sentidos y emociones, que interactúan y despiertan en el creyente otras manifestaciones sensoriales: la intersensorialidad y la interemotividad puestas al servicio de la devoción guadalupense, como elemento diferenciador de la comunidad sensorial y emocional que se origina en Villuercas y que con posterioridad se traslada a América de la mano de la conquista y colonización.

Analizaré dos fuentes diferentes para fundamentar la existencia de esta comunidad sensorial-emocional: *Los Milagros de Guadalupe* y *el Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599- 1605*, escrita por el fraile jerónimo Diego de Ocaña.

### ***2. Los Milagros de Guadalupe***

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe<sup>3</sup> se conservan nueve códices de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*,<sup>4</sup> que contienen cerca de mil novecientos relatos

---

<sup>2</sup> Ángel FUENTES ORTIZ, *Nuevos espacios de memoria en la Castilla trastámara. Los monasterios jerónimos en la encrucijada del arte andalusí y europeo (1373-1474)*, Madrid, La Ergástula, 2021.

<sup>3</sup> La Puebla de Guadalupe, o Guadalupe, es un municipio y localidad española de la provincia de Cáceres, en la comunidad autónoma de Extremadura.

<sup>4</sup> Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe (LMG)*. Recorro a los documentos de archivo, que cito por número de folio o a la edición de María Eugenia DIÁZ TENA, *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y breve estudio del Manuscrito*

## *Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos*

que abarcan un extenso arco temporal, comprendido entre principios del siglo XV<sup>5</sup> y casi mediados del siglo XVIII.<sup>6</sup>

Desde un punto de vista codicológico, los cinco primeros códigos son de pergamino (el Códice 4 tiene algunos folios de papel), en tanto que los Códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel.

¿Quiénes redactaron los milagros? Fueron los Jerónimos, responsables de la administración del monasterio hasta la desamortización del siglo XIX, los encargados de cuidar por la ortodoxia religiosa. En la actualidad tanto el monasterio como el Archivo están a cargo de los Franciscanos.

Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana.<sup>7</sup> En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer “familias de milagros”.

A partir de los estudios de Antonio Ramiro Chico y François Crémoux, así como de la consulta realizada en el Archivo del Monasterio, es posible establecer una tipología de los milagros contenidos en los códigos, agrupados en cinco grandes bloques:

1. Milagros relativos a liberación del cautiverio o de la esclavitud, representan cerca de un 22% del total. Por lo general, la intervención de la Virgen “libera” a los cautivos, aunque hay al menos dos relatos de hombres que se encomendaron a ella para evitar ser cautivados:

---

*C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2017, que cito por número de milagro y página.

<sup>5</sup> El primero de estos relatos lleva por fecha el año 1407.

<sup>6</sup> El último de los milagros está fechado en 1722.

<sup>7</sup> Frédéric MUNIER, “Miracle”, en Claude GAUVARD, Alain de LIBERA y Michel ZINK (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, PUF, 2002.

## *Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos*

Pedro de Riba de Sella, de Asturias, no es visto durante una cabalgada de moros<sup>8</sup> en tanto que Domingo, natural de Vidania, reza a Nuestra Señora de Guadalupe para no caer en manos de corsarios morros.<sup>9</sup> Ambos relatos corresponden al año 1518 y dejan constancia que el resto de los compañeros de Pedro y Domingo si fueron cautivados.

2. Milagros referidos a peligros y zozobras en el mar, alcanzan un 15% de las intervenciones marianas. Martín Pérez, vecino de Lequeitio, en Vizcaya, narra los peligros que tuvieron que enfrentar con sus compañeros estando en altamar, que el temporal de viento sacudió la vela *“tan fuertemente que me derrocó de dos grandes golpes que en los pechos me dio e caí de cabeça en el mar. E, en aquel espacio que ove en cayendo, encomendeme a la Señora Virgen María de Guadalupe e, non sé cómo, una sogá me ciñó por el cuerpo y garganta, por manera que non me dexó ir al fondón”*.<sup>10</sup>
3. Milagros relativos a sanaciones y curaciones de diversa índole. Los relatos consignados en este tercer bloque constituyen el grupo más numeroso, casi 50%. La Virgen María sana, cura, pone fin a largas enfermedades, evita la muerte e incluso posibilita resurrecciones. Si bien en la mayoría de los casos se trata de cuestiones corporales, también se dan casos de personas que sanan espiritualmente. Ejemplo del primer caso, Margarita de Arnés da cuenta *“De cómo sanó vun ombre subitamente de una fiebre que padecía por se a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe encomendado”*.<sup>11</sup> Ejemplo del segundo, vinculado con la *locura*, la *melancolía* y la

---

<sup>8</sup> AMG, LMG, C5, fº58 vto. (repetido en AMG, LMG, C6, fº55).

<sup>9</sup> AMG, LMG, C5, fº68 r (repetido en AMG, LMG, C6, fº64).

<sup>10</sup> AMG, LMG, C1, CXXIII, p.457. El relato está fechado en 1492.

<sup>11</sup> AMG, LMG, C3, fº40 vto. El relato está fechado en 1493.



## *Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos*

*pérdida del juicio* que, si bien evocan las enfermedades mentales, también aparecen asociadas a posesiones y exorcismos. Delirio, posesión diabólica, depresión no siempre se distinguen, por lo que los remedios van desde la medicación del cuerpo a la sanación del alma, como puede leerse en el Códice 7 y el caso en que toda la familia acompaña el largo proceso de sanación - exorcismo que acompaña al enfermo – poseído.<sup>12</sup>

4. Milagros referidos a calamidades públicas, tales como pestilencias y sequías y disturbios sociales, configuran la familia menos numerosa, apenas algo más del 10%. Por ejemplo, de las pestilencias en Portugal hablan los textos guadalupenses: *“andando la pestilencia en el reyno de Portugal y en la villa de Yelves y en la frontera de Badajos muchos muriessen della fueron librados porque se recomendaron a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe”*.<sup>13</sup>
5. Milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros. Bajo este epígrafe se incluyen: resurrecciones, salvamentos de accidentes, milagros relacionados con la justicia (divina y humana), salvamentos en combate, exorcismos, salvamentos de diversas agresiones (físicas, sexuales), milagros de orden espiritual (conversiones) y obtención de gracias en relación a la procreación., representan un 18% del *corpus*. Paulo Cervera, portugués de Leiría, obispado de Coimbra, cumple su promesa de ir al Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe por haber sido librado cuatro veces de morir estando en las Indias: *“ya tragada la muerte sin esperça de la vida solamente me acordé de aquella que en tales priessas con fe y devocion llamada a*

---

<sup>12</sup> AMG, LMG, C7, f°164 r.

<sup>13</sup> AMG, LMG, C1, f°62 r (repetido en AMG, LMG, C4, f°29 vto.). El relato está fechado en 1482.

## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

*ninguno sus entrañas de misericordia e piedad cierra, más prestamente socorre y ayuda*”,<sup>14</sup> atestiguando así esta idea de protección general, en tanto que en el Convento de Calatrava de Valdepeñas, en 1520, “ *fueron resucitados dos niños, porque fueron encomendados a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe*”.<sup>15</sup>

Como puede observarse, los códices presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros (relatos de milagros).<sup>16</sup> Este tipo de colecciones milagrosas expresan el dominio territorial de un culto determinado, en este caso guadalupense.

Los textos hacen referencia tanto a situaciones de muy variado tipo como a un muy amplio y variopinto registro de destinatarios. Los peregrinos declaran que “*estauan tan fatigado que non me podía levantar*”. A los rezos y súplicas, sigue la intercesión de la Virgen, que logra que los devotos se “*hallan libres y sanos*”, por lo que expresan su gozo y agradecimiento con “*lágrimas y llantos*” y también cumpliendo las promesas efectuadas oportunamente.

Una de las características centrales de estos relatos es la carga de sensibilidad y emotividad que permiten al historiador identificar, claramente, tanto las marcas sensoriales como las emociones que acompañan a los fieles que imploran, primero y agradecen, después, a Nuestra Señora de Guadalupe.

---

<sup>14</sup> AMG, LMG, C6, f°74 vto. El relato está fechado en 1517.

<sup>15</sup> AMG, LMG, C5, f°131 r.

<sup>16</sup> Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, “Relación de milagros, escritos de sucesos maravillosos”, en Gerardo RODRÍGUEZ (comp.), *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*, Mar del Plata y CABA, Universidad Nacional de Mar del Plata y Academia Nacional de la Historia, 2020, pp. 15-55.

### ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

Ella es la protectora de todo el género humano, intercesora ante su Hijo, redime, auxilia y socorre a todos los que a ella recurren con arrepentimiento y devoción, tal como lo expresa Juan de Ardisana, natural de Asturias: “O, Señora piadosa, con gran razón sufro estos dolores, por non aver conplido con vos lo que vos prometí. Agora, Señora, pues que me reconosco ser vuestro deudor, fazed conmigo misericordia e yo vos prometo luego a cumplir mi peregrinación a la vuestra casa de Guadalupe”.<sup>17</sup>

### ***3. Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599- 1605, de Diego de Ocaña***

Me referiré a continuación al testimonio del fraile guadalupano Diego de Ocaña, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599- 1605*.<sup>18</sup>

Fray Diego de Ocaña (1570-1608) ingresó al monasterio en 1588.<sup>19</sup> Permaneció en él hasta el 1599, año en el cual partió, junto al Padre fray Martín de Posada, rumbo a América, con la misión de fomentar la devoción a la Virgen y recoger diferentes donativos.<sup>20</sup>

Para lograr ambos fines redacta la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*,<sup>21</sup> que inserta dentro de su obra mayor ya mencionada, *Viaje por el Nuevo Mundo*.

Dicha comedia fue representándola en las ciudades de Potosí y Chuquisaca (1601). Escrita en un lenguaje llano, dado

---

<sup>17</sup>AMG, *LMG*, C1, CXLVIII, p.525. El relato está fechado en 1494.

<sup>18</sup>Diego DE OCAÑA, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599- 1605*, edición crítica, introducción y notas de Blanca LÓPEZ DE MARISCAL y Abraham MADROÑAL, con la colaboración de Alejandra SORIA, Navarra y México, Centro de estudios Indianos, 2010. En adelante *VNM*.

<sup>19</sup> AMG, *Actas auténticas de profesiones de monjes jerónimos en Guadalupe*, legajo 39 (estas Actas contienen las profesiones de fe entre 1425 y 1605).

<sup>20</sup> AMG, *Escritura de la fundación de la capilla de nuestra señora de Guadalupe en la ciudad de los Reyes, el año 1600*, fº1 a fº6. Se refiere a Lima.

<sup>21</sup> La comedia, en *VNM*, se encuentra en las pp. 335-423.

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

que estaba pensada para ser representada y no leída,<sup>22</sup> transcribe gran parte del Códice 1 de *Los Milagros de Guadalupe*, en particular las leyendas referidas a la Virgen y el primer relato, sobre la liberación de un cautivo.<sup>23</sup>

El viaje de Diego de Ocaña comenzó el 3 de enero de 1599 y finalizó en la Pascua de Navidad de 1604. De una primera lectura de su relación se desprende la interpretación de Ocaña como viajero y de su texto como relato de viajes, dado que la narración se organiza a partir del viaje, aunque también participa, por contenidos, de la crónica y de las memorias de predicadores. Incorpora mapas y dibujos de los nativos con sus trajes y retratos de ellos e imágenes de la Virgen, realizados por él mismo. Kenneth Mills considera que Diego de Ocaña juega siempre con aspectos de la realidad de manera ficcional, ofreciendo “reportajes” de la vida cotidiana de un modo muy personal.<sup>24</sup>

Fray Diego de Ocaña, difundió el culto y la imagen guadalupanos, como una forma de imposición de una cosmovisión cristiana de la sociedad, a partir de textos e imágenes que inspiran fe y, al hacerlo, hizo cosas con las palabras y las imágenes, en tanto que su relato no se refiere solamente a un momento dado, sino que se desenvuelve a través de prácticas repetitivas que generan identidad. La elaboración doctrinal referida a la intercesión de Santa María de Guadalupe puede verse tanto en los cuadros pintados por

---

<sup>22</sup> Esto puede constatarse tanto en los nombres de los personajes (Fraile, Rey, Cautivo, Caballero, Gil, Cura, Fresco, Melenaques, Alcalde, Criselio) como en las indicaciones de tipo escénico (música, entradas, vestimenta, utilería).

<sup>23</sup> Tatiana ALVARADO TEODORIKA y Sara APONTE OLIVIERI, “Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Ocaña”, en *Memorias del III Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Unión Latina, 2006, pp.365-374.

<sup>24</sup> Kenneth MILLS, “Mission and Narrative in the Early Modern Spanish World: Diego de Ocaña’s Desert in Passing”, en Andrea STERK y Nina CAPUTO (eds.), *Faithful Narratives. Historians, Religions, and the Challenge of Objectivity*, Ithaca, Cornell University Press, 2014, pp.115-131.

## *Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos*

el él, el cuadro con Su imagen para la catedral de Sucre,<sup>25</sup> como en el contenido de sus textos, en el uso de la palabra. La palabra como palabra de oración y la oración como ruego a Santa María de Guadalupe, que escucha y actúa en consecuencia. Los fieles piden, imploran a la Virgen a través de rezos, hacen votos y finalmente tienen su recompensa. Dice el texto de los milagros: “*Y esto con tanta fe y devoción que fue oída su fervorosa oración y tuvo tan buen despacho su petición...*”.<sup>26</sup>

Diego de Ocaña nos ofrece un relato pormenorizado de su viaje americano, relato en el cual registra tanto situaciones cotidianas como procesiones solemnes, tanto encuentros con personas anónimas como entrevistas con las más altas autoridades virreinales y ofrece la recreación tanto de paisajes naturales como de ámbitos creados por los hombres; es un viajero atento, que presta atención a todo lo que ocurre en su entorno, dado que muchas veces necesita de sus sentidos y no de sus saberes para enfrentar la realidad. Lo que incorpora por medio de los sentidos (la vista, el gusto, el oído, el tacto, el olfato, en este orden), lo atesora como experiencia y actúa en función de ella. Por ejemplo, los sonidos a los que siempre presta atención le permiten reconocer la cercanía de un caudal de agua, la presencia de un núcleo poblacional. En una oportunidad, los ruidos lo salvan de morir aplastado. Una fuerte tormenta los sorprende en el Puerto de Portobelo, en el convento de la Merced, “*que era toda la casa un buhío de madera tosca y paja.*

---

<sup>25</sup> Capilla de la Virgen de Guadalupe, Chuquisaca. Fue construida por orden del Fray Jerónimo Méndez de la Piedra, en el año de 1617, en la que fuera Capilla del Obispo Alonso Ramírez de Vergara. Cobija la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, pintada por Fray Diego de Ocaña, en año de 1601. El culto popular fue ornando la imagen con diferentes tipos de joyas. En 1748, el lienzo se reforzó con una plancha maciza de oro y plata, representando el manto de la Virgen, dejando de la pintura original el rostro y el del niño.

<sup>26</sup> VNM, p. 97.

## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

*Y habiendo un día acabado de comer, comenzó la casa a crujir y yo levanteme de la mesa y salí corriendo afuera y mi compañero díjome que para que corría: respondí que para no quedar enterrado y que saliese fuera pronto. Y como a mí me reprendía porque corría, no quiso andar aprisa sino con gravedad; y cayó todo lo grave de la casa y cogiole debajo y quedó enterrado con toda la casa encima”.<sup>27</sup>*

¿Qué mejor manera de difundir la fe en Cristo sino a través de los milagros que obraba por intercesión de su Madre, representados teatralmente, recurriendo para ello a una explosión de sentidos y de emociones?<sup>28</sup>

Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal afirman que Ocaña era un fraile viajero, con una resistencia casi sobrehumana, un Quijote manchego, como ese otro contemporáneo a quien Miguel de Cervantes estaba mandando a viajar por la España de su tiempo, que tiene por cometido extender la devoción a la Virgen extremeña por todos los medios y, por ello, escribe y pinta, ambas cosas aceptablemente.

Diego de Ocaña nos ofrece un relato pormenorizado de su viaje americano, relato en el cual registra tanto situaciones cotidianas como procesiones solemnes, tanto encuentros con personas anónimas como entrevistas con las más altas autoridades virreinales y ofrece la recreación tanto de paisajes naturales como de ámbitos creados por los hombres;

---

<sup>27</sup> VNM, p. 84.

<sup>28</sup> Tatiana ALVARADO TEODORIKA, “De las fiestas que destaca fray Diego de Ocaña en su Relación. La plaza como epicentro de la celebración”, en *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Unión Latina – GRISO – Universidad de Navarra, Embajada Real de los Países Bajos, 2007, pp.279-287 y Gerardo RODRÍGUEZ, “El universo sonoro y auditivo de la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus Milagros* de fray Diego Ocaña”, en Nilda GUGLIELMI y Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), *EuropAmérica: circulación y transferencias culturales*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2016, pp.80-94.

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

es un viajero atento, que presta atención a todo lo que ocurre en su entorno, dado que muchas veces necesita de sus sentidos y no de sus saberes para enfrentar la realidad. Lo que incorpora por medio de los sentidos (la vista, el gusto, el oído, el tacto, el olfato, en este orden), lo atesora como experiencia y actúa en función de ella.

Estos diferentes registros remiten a una cuestión central en relación a su obra, referida a quiénes eran los destinatarios de estos textos<sup>29</sup>. Si bien, *a priori*, estaban dirigidos a una audiencia conventual –se mencionan los priores del convento o bien se afirma la ortodoxia–, los tópicos que registran, las formas de expresiones que emplean –que denotan una alta emotividad, por ejemplo, el dolor que expresa fray Diego ante el fallecimiento de fray Martín de Posada, el hermano jerónimo con quien viajaba, ocurrido en Paita, Perú, el 11 de septiembre de 1599– señalan un auditorio común, una plasmación de la comunidad sensorial y emocional guadalupense.

Por lo general, los jerónimos tenían en cuenta un público diverso. En primer lugar, los conventuales de su propio claustro / orden; en segundo lugar, los otros órdenes religiosos o grupo de intelectuales con los que debatía; en tercer lugar, el entorno del poder al que se dirigían, mayoritariamente laico; en cuarto lugar, los fieles. Es por ello que las finalidades de sus escritos podrían analizarse en función a su finalidad, devocional, didáctica o conventual.

En esto contexto es que resultan fundamentales las configuraciones sensoriales y emocionales a las que recurren y que me permiten plantear la existencia de una comunidad sensorial y emocional elaborada por los monjes jerónimos.

---

<sup>29</sup> Beatriz PEÑA, *Memoria viva de una tierra de olvido. Relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607*, Madrid, Paso de Barca, 2013.

***Comunidad sensorial y emocional  
de los monjes jerónimos***

***4. Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

Las obras de los jerónimos en general y los textos seleccionadas en esta oportunidad, revelan la importante presencia de los sentidos y de las emociones al momento tanto de las suplicas de los dolientes como de la acción mediadora de la Virgen: alaridos de dolor, lágrimas de angustia, cuerpos sufrientes, sudorosos y lacerados, olores nauseabundos de las mazmorras, lugares lúgubres y malolientes, temor ante lo desconocido, el miedo que todo lo invade... situaciones extremas, que ponen a los cautivos de cara con muerte, que mueve al último esfuerzo y esperanza, el rezo a la morenita, los clamores que llegan al cielo y que permiten que, de pronto, el aire se abra, la serenidad y quietud abracen a los creyentes, que respiran algo más calmados, un aire perfumado, que huele a rosas, que ven una luz que todo lo cubre, anunciando su presencia salvífica.

Una atmósfera cargada de sentidos y emociones que tienen por finalidad mostrar la mala vida en cautiverio, el sufrimiento de los enfermos, los peligros que acechan a los viajeros a la vez que reafirmar la acción milagrosa de la guadalupana en favor de hombres y mujeres, conformar una comunidad sensorial y emocional jerónimo-guadalupense.

Estas marcas siempre remiten a varios sentidos y emociones, que interactúan y despiertan en el creyente otras manifestaciones sensoriales, otras evocaciones emotivas puestas al servicio de la devoción guadalupana. La noción de marca sensorial hace referencia a las marcas visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles presentes en los textos, que identifican las percepciones que guardan una



## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

especial significación para la trama sensorial de una cultura.<sup>30</sup>

Las emociones tienen también su presencia en estos relatos y demuestran la importancia de esta sensibilidad medieval.<sup>31</sup>

¿Por qué hablo de una comunidad sensorial y emocional jerónimo-guadalupense?

Porque fueron los monjes jerónimos, a cargo del monasterio desde su fundación en el siglo XIV hasta la exclaustración de 1835, quienes implementaron, al redactar *Los Milagros de Guadalupe* diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de devotos y peregrinos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época; heterodoxia en la que resultaba muy fácil caer, en especial en sociedades y ámbitos de fronteras.<sup>32</sup> Y porque Diego de Ocaña era un fraile jerónimo, profeso de Guadalupe, que difundió en América del Sur los valores de su comunidad.<sup>33</sup>

Oraciones y rezos dirigidos a Santa María de Guadalupe, que se manifiestan corporalmente, que se canalizan por medio de utensilios de uso cotidiano transformados en objetos litúrgicos por las manos de los cautivos, que en todas las prisiones o baños encuentran un momento para construir un crucifijo o rosario o bien un lugar para levantar un altar

---

<sup>30</sup> Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT, “La intersensorialidad en el *Waltharius*”, *Cuadernos Medievales* 23 (2017), pp. 31-48.

<sup>31</sup> Damien BOQUET y Piroska NAGY, *Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident medieval*, París, Seuil, 2015.

<sup>32</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV – principios del s. XVII)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011.

<sup>33</sup> Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, “La relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el virreinato del Perú (1599-1606): su crónica y los paratextos”, *Revista del Archivo General de la Nación* 34/2 (2019), pp. 11-41.

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

improvisado, donde cantar en voz muy baja y con la sola ayuda de la memoria las letanías marianas más difundidas.

Y las respuestas de la Guadalupe a las peticiones y rogativas que también están cargadas sensorial y afectivamente, dado que es la madre que consuela a sus hijos e incluso los libera milagrosamente de tales padecimientos. En medio del ruido, la oscuridad, la suciedad y los olores nauseabundos, la Virgen responde demostrando calma y serenidad de espíritu, su accionar se ve reflejada en el silencio que la acompaña, en la luz clara que la antecede, el color blanco que la representa o la tranquilidad corporal que expresa, invadiendo todo el ambiente.

Es por ello que hablo de una comunidad sensorial y emocional. El *fervor bien despachado* en las diferentes expresiones devocionales como mecanismo para lograr una *petición favorable*.

La posibilidad de la existencia de una comunidad sensorial y emocional jerónima como la que aquí planteo, retoma y conjuga líneas de análisis diversas, que remiten inicialmente Barbara Rosenwein y su definición de comunidades emocionales como “grupos en los cuales las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran –o desvirtúan– emociones iguales o relacionadas”,<sup>34</sup> asimilando, de esta forma, las comunidades emocionales con comunidades sociales, lo que le permite estudiar un gran número de ellas y señalar las maneras complejas en que se interrelacionan, a modo de un gran círculo que contiene otros más pequeños: “ninguno concéntrico por completo, sino más bien distribuidos de modo desigual en un espacio

---

<sup>34</sup> Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, p.2. Cf. Barbara ROSENWEIN, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review* 107/3 (2002), pp.821-845, donde incluye en la definición de comunidades sociales a familias, vecindarios, gremios, monasterios, miembros parroquiales (p.821).

## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

dado” y entre los cuales los individuos pueden tener cierta movilidad.<sup>35</sup> En los últimos años, avanzó sobre la conformación de comunidades afectivas.<sup>36</sup> Teniendo en cuenta estas perspectivas analíticas, Gabriel Castanho propone reconstruir la comunidad sensible ofrecida en los textos cartujos.<sup>37</sup>

Los estudios de Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gottschalk<sup>38</sup> resultaron pioneros en plantear la idea de “comunidad sensorial”, analizada con perspectiva histórica por Richard Newhauser al hablar de una “comunidad sensorial campesina”<sup>39</sup> y por mí, al plantear la existencia de una “comunidad sensorial guadalupense”<sup>40</sup> y de una “comunidad sensorial y emocional carolingia”.<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, p.24.

<sup>36</sup> Barbara ROSENWEIN, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

<sup>37</sup> Gabriel CASTANHO, “A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136)”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis* 9 (2019), pp. 34-59.

<sup>38</sup> Phillip VANNINI, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, 2012, pp.7-8.

<sup>39</sup> Richard NEWHAUSER, “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”, en Gerardo RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp.105-128.

<sup>40</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo xv - principios del siglo xvii)”, *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabido de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020, pp. XXIII-96 y Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración sensorial de las ceremonias guadalupanas: objetos, sentidos y emociones (siglos XV a XVII)”, en Víctor Hugo LIMPIAS ORTIZ (comp.), *Patrimonio Religioso de Iberoamérica. Expresiones tangibles e intangibles (siglos XVI-XXI)*, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2021, pp.198-204

<sup>41</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 29/2 (2019), pp.252-281, Gerardo RODRÍGUEZ, “Un análisis sensorial del Concilio de Frankfurt del año 794”, *Medievalismo* 29 (2019), pp.355-374 y Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración de una comunidad sensorial carolingia”, en

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

Todos estos casos subrayan que tanto los escritores como el público en general de los diferentes contextos históricos, reaccionaron a los mismos acontecimientos y problemas con respuestas sensoriales y emocionales semejantes, dado que formaban parte de una comunidad compartida de objetos, corporalidades, sentidos, emociones y virtudes. Este análisis implica reconocer que en su configuración se cruzan las percepciones individuales con una dimensión sensible socialmente configurada, aunque no siempre resulte posible identificar el valor de cada una de ellas en los textos.

Las emociones y los sentidos son vías de transmisión de valores culturales. Los códigos sociales establecen la conducta sensorial y emotiva admisible de toda persona en cualquier época y señalan el significado de las distintas experiencias: percibimos nuestros cuerpos, a los otros y al mundo que nos rodea por medio de los sentidos y de las emociones.

Por ello, se pueden plantear como “históricos”, dado que son productos de un espacio determinado y sus asociaciones cambian con el paso del tiempo a la vez que “sociales”, en tanto hacen referencia a los grupos a los cuales pertenecen y en los que participan los individuos, sujetos o actores sociales, compartiendo e involucrando el cuerpo y el espíritu, dado que se integra una comunión de creencias, saberes, prácticas, inquietudes, obligaciones, gustos, afectos, sensaciones, valores, emociones y sentidos.<sup>42</sup>

---

Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata 2021, pp.23-57.

<sup>42</sup> A modo de ejemplo cf. Gisela CORONADO SCHWINDT, “Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones”, *Revista de Historiografía* 34 (2020), pp.277-298; Richard NEWHAUSER, “Anthologizing the Medieval Senses: A Methodological Overview”, *Postmedieval* 12/1 (2021), pp.123-33; María José ORTÚZAR ESCUDERO, “Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos”, en RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media...*, pp. 7-22.

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

Me interesa profundizar en cinco consideraciones relacionadas con las comunidades sensoriales y emocionales, a saber:

- 1) Como comunidades de aprendizaje, dado que conforman grupos o redes constituidas en torno a procesos de transferencia formal e informal de conocimiento. Los miembros de estas comunidades se identifican por el hecho de compartir un cierto repertorio de saberes y habilidades senso-perceptivas, adquiridas en contexto y a través de diversos procesos de interacción grupal,<sup>43</sup> es decir, que la experiencia sensorial compartida es fundadora de lazos sociales, de comunidad.<sup>44</sup> Aprendemos a sentir, aprendemos a partir de nuestros contactos corporales, aprendemos a desarrollar nuestros sentidos en función de nuestras capacidades, nuestras necesidades, nuestros oficios y nuestra cultura o, en los términos de Merleau-Ponty aprendemos a percibir, siempre en contacto con la sociedad a la que pertenecemos.
- 2) Como comunidades corporales, dado que dentro del amplio abanico de posibilidades que ofrece el abordaje de la “red de relaciones”,<sup>45</sup> plantear algunas cuestiones desde la dupla mente/cuerpo, que se replica en la de percepción/sensación, como si la primera fuese cognitiva y la segunda física<sup>46</sup>, sumándole la consideración de que

---

<sup>43</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *La fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975. La primera edición de la obra es de 1945.

<sup>44</sup> Marcel MAUSS, *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009. La primera edición de la obra es de 1969.

<sup>45</sup> Olga SABIDO RAMOS, “Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. Introducción”, *Digitum* 25 (2020), pp. 1-10.

<sup>46</sup> VANNINI, WASKUL y GOTTSCHALK, *The Senses...*, p. 9.

## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

“todas las habilidades, incluso las más abstractas, empiezan como prácticas corporales”.<sup>47</sup>

- 3) Como comunidades materiales, dado que la participación de objetos y utensilios diversos en la prácticas sensoriales y los registros emocionales configuran un campo abierto fundamental para la comprensión de la experiencia sensible.<sup>48</sup> Desde los más sencillos (utensilios de la vida cotidiana) hasta los más sofisticados (un carro, un molino, un arma de combate). Dichas posibilidades nos permiten relacionarnos con otros humanos y no humanos y, por lo mismo, sentir o enmarcar las experiencias.
- 4) Como comunidades rituales, en las que incluiré las diversas manifestaciones de la sociabilidad ritual – sagrada y profana– con la intención de observar el efecto cohesivo de la proximidad sensible; en este marco, oler, tocar, gustar, sonar y mirar juntos son formas de excitación común, emotivas, que contribuyen a crear la sensación de pertenencia a un cuerpo colectivo.
- 5) Como comunidades inter-sensoriales e inter-emocionales, para lo cual retomo y recupero el concepto *intersensoriality* propuesto Mark Smith, que hace referencia a la condición holística de los cinco sentidos, es decir, a la interrelación de todos ellos en el momento de la percepción de los sujetos<sup>49</sup> y que también podría aplicarse a las emociones.

---

<sup>47</sup> Richard SENNETT, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009, p.22.

<sup>48</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Cuerpos, objetos, sensorialidades: el registro del cautiverio cristiano en manos de los musulmanes en el Mediterráneo occidental (siglos xv al xvii)”, *Digithum* 25 (2020), pp. 1-10.

<sup>49</sup> Mark SMITH, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007.

## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

Aplicaré estas consideraciones en el análisis de ambas fuentes seleccionadas, tanto los anónimos relatos de milagros como los registros de viaje de Diego de Ocaña.

*Los Milagros de Guadalupe* constituyen, como señalé con anterioridad, un cuerpo documental notable, tanto por la calidad y cantidad de información que brindan como por el perfecto estado en que se conservan. Los fieles de Guadalupe imploran su intercesión por variados motivos y esperan su intervención milagrosa para poner fin a los más diversos males y aflicciones. Los jerónimos, al redactar los milagros, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas con el fin de quitar –según mi interpretación ya señalada– toda connotación heterodoxa a los relatos de devotos y peregrinos, contribuyendo a crear un *habitus catholicus*, es decir, una forma cristiana de comprender el mundo, que contó entre sus pilares, a la devoción mariana.

El estudio del discurso adquiere una importancia fundamental para la interpretación de relatos guadalupanos, dado que los conceptos allí recogidos expresan las ideas religiosas de los jerónimos. Estos monjes proyectan –al redactar todos y cada uno de los milagros–, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época. Por ello, tomo y adapto las nociones de religión vivida y religión predicada propuestas por Alberto Marcos Martín,<sup>50</sup> a las que complemento con las nociones de devoción popular y devoción litúrgica, propuestas por José María Soto Rábanos.<sup>51</sup> Esta tensión entre ambas se observa

---

<sup>50</sup> Alberto MARCOS MARTÍN, “Religión “predicada” y religión “vivida”. Contribuciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María José BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, Anthropos, 1989, pp.46-56.

<sup>51</sup> José María SOTO RÁBANOS, “María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)”, en AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del*

## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

claramente en los códices guadalupense. Por ejemplo, estando cautivo en el norte de África, Juan de la Serna amonesta a un compañero de infortunio, el vizcaíno García, por desconfiar de la posibilidad de la huida diciendo “*por que parece que non confiauan en la que por miraglo desta tierra los sacaua, que sin par los podía mantener e conseruar*”.<sup>52</sup>

La tradición guadalupense se propaga, tanto por medio del relato de los fieles y devotos como por las acciones vinculadas a la expansión territorial, llegando primero a las Islas Canarias y, luego, al continente americano.<sup>53</sup> Gracias a la acción de los jerónimos, el culto a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe cruza el Atlántico rápidamente junto con los hombres de la mar, que la convierten en “Señora de nuestros descubrimientos”.

La expansión de la devoción a la Virgen de Guadalupe por el continente americano resultó muy rápida. A partir de Cristóbal Colón, su figura y acción redentora se difundieron, como lo demuestra el bautizo de la isla antillana de Turuqueira como Guadalupe, el 4 de noviembre de 1493. Su nombre estaba en boca de los conquistadores y de los misioneros, desde Hernán Cortés en México hasta Pedro de Valdivia en Chile. Esa devoción cristalizó un puente de unión entre América y Extremadura: se expresó en continuas ofrendas, mandas (tributos de devoción), promesas, capellanías de misas, envío de ornatos u obsequios para el santuario extremeño, entre otros, conformándose a ambos lados del Atlántico una verdadera cultura jerónima que quedó reflejada en una muy particular comunidad sensorial

---

*Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial - María Cristina, 1997, pp.336-356.

<sup>52</sup> AMG, LMG, C3, f°65 r.

<sup>53</sup> Rafael LÓPEZ GUZMÁN y Pilar MOGOLLÓN CANO-CORTÉS (coords.), *La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur: Arte e iconografía*, Cáceres, Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, 2019 y RODRÍGUEZ (comp.), *Guadalupe...*



## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

y emocional guadalupense, estudiada también por Sebastián García<sup>54</sup> y Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla<sup>55</sup> y que Serafín Fanjul denomina como el largo brazo de Guadalupe en América.<sup>56</sup>

La presencia de los jerónimos y la impronta de Guadalupe se encuentran atestiguadas, en América, desde tiempos muy tempranos e incluye desde hombres de armas, togas y cruces –lo de renombre y reconocimiento público– hasta indios comunes. Sebastián García considera, en base a la documentación americana de la época jerónima conservada en el Monasterio, que: (1) la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, devoción nacional de la España de los siglos XV-XVIII, se constituyó en medio eficaz de evangelización en toda América. Ayudaron mucho en la expansión de esta devoción guadalupense la fama del santuario y la influencia que los monjes tenían ante la Corona y otros focos de poder dentro y fuera de la Península; (2) no se reflejan en los documentos del archivo iniciativas o relaciones misioneras de la Casa de Guadalupe, a excepción del envío de algunos monjes –muy pocos– a América para propagar el culto a Nuestra Señora y recoger las ofrendas que en aquellas partes se hacían a este santuario.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Sebastián GARCÍA (coord.), *Guadalupe de Extremadura: dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo. Estudios y crónica del Congreso celebrado en Guadalupe en 1991*, Madrid, Junta de Extremadura y Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.

<sup>55</sup> Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, “Origen del modelo ‘guadalupense’ de las Vírgenes de Guadalupe del Perú”, *Guadalupe* 848 (2016) pp. 14-17.

<sup>56</sup> Serafín FANJUL, “Fray Diego de Ocaña: el largo brazo de Guadalupe en Indias”, *Cuadernos Americanos – Nueva Época* 91 (2002), pp. 105-119.

<sup>57</sup> Sebastián GARCÍA, “La Biblioteca Mayor y el Archivo Histórico del Real Monasterio de Guadalupe: fondos y funcionamiento”, en *Extremadura en el año europeo de las lenguas: literatura, cultura, formación y desarrollo tecnológico. Actas del XXXVI Congreso Internacional de la Asociación Europea de*

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

Pero los jerónimos vinieron al Nuevo Mundo, también, para visitar y administrar las varias encomiendas concedidas al monasterio o para establecer la cofradía de la Virgen de Guadalupe y recoger las limosnas que muchas personas devotas donaban en vida o bien ordenaban en su testamento.

El cruce del Atlántico de los textos e imágenes referidos a Santa María de Guadalupe está cargado de sentidos y emociones y en particular los *miraglos* que toman y adaptan rápidamente un color local que les permite trascender en el tiempo.<sup>58</sup>

Diversas marcas sensoriales y emocionales que expresan tanto lo que sienten los fieles como la respuesta de Nuestra Señora: mientras unos rezan con devoción, rezos devotos que se manifiestan corporalmente a través de los sentidos (sonoridad de la voz, silencio como forma de respeto, movimientos con las manos y con el cuerpo, instrumentos utilizados para la oración), la Virgen responde siguiendo los mismos parámetros (la serenidad reflejada en el silencio, la luz clara o el color blanco). De allí que hable de una comunidad sensorial y emocional guadalupense.

Fray Diego de Ocaña considera que la comunicación es esencial para la difusión del culto guadalupano y para la obtención de limosnas. Reconoce la importancia de la palabra y la necesidad de buen entendimiento para asegurar óptimas relaciones con los nativos, dado que, muchas veces, los diálogos rápidos y los modismos locales generan todo tipo de confusiones. Al llegar Ocaña y su compañero al convento de Santo Domingo (Puerto Rico), junto con otros viajeros recién

---

*Profesores de Español (Cáceres, del 23 al 27 de julio de 2001)*, Cáceres, AEPE, 2002, pp. 149-166.

<sup>58</sup> Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, “Los milagros de la Virgen de Guadalupe del Valle de Pacasmayo en el Trujillo del Perú”, en *España y la Evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)*, San Lorenzo del Escorial 2021, pp. 407-428.

## *Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos*

llegados, luego de pasar hambre y frío y de penar por enfermedades varias que los aquejaban, se preguntan para qué están en América.

En medio de este diálogo, que ocurre de noche y estando varios de ellos medio dormidos, una negra les acerca comida y agua (situación habitual en todos los conventos del Nuevo Reino de Granada, que las negras sirvieran a los frailes, pero desconocida por Diego de Ocaña y su compañero), dando lugar a la siguiente confusión: *“Y como desperté y vi junto a mí una negra, entendí que era algún demonio o alguna alma de inglés de los muchos que allí habían muerto, y comencé a dar voces y a decir “Jesús sea conmigo”. La negra me respondió: — Yo no so diablo. ¿Qué decí Jesús, Jesús? Y como oí repetir el nombre de Jesús, reporteme un poco y pregunté: —¿Pues quién eres? Respondió: —Que so negra de convento: dame la pierna, padre. Y como oí pedir la pierna, escandalíceme y díjele que se fuera con el diablo. Dijo: —Jesú conmigo. ¿Viene lavar la pierna y toma diablo? Y es que se había dejado el agua y la paila a la puerta de la celda y no acababa yo de entender a la negra lo que me decía; y dábame mucha prisa: —Daca la pierna. Y con el coloquio que teníamos despertó mi compañero”*.<sup>59</sup>

Este gracioso malentendido ofrece la oportunidad de reflexionar sobre los valores transmitidos por el fraile, quien no duda en asimilar lenguaje confuso y negritud con el diablo. Esta asociación se repite en varias oportunidades, por ejemplo, al describir la vestimenta de las indias de los llanos (habitantes de las costas del Pacífico, desde Perú hasta Chile), que es completamente negra y larga, al igual que la cabellera, reflexiona: *“no parecen por aquellos arenales sino demonios y brujas”*<sup>60</sup> y que expresan la configuración de una cultura guadalupense que sirvió de base a una comunidad sensorial

---

<sup>59</sup> VNM, pp.76-77.

<sup>60</sup> VNM, p. 114.

## **Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos**

y emocional promovida por los monjes jerónimos, que sustentó su acción evangelizadora en el poder de las palabras y de los sentimientos y emociones que generaban.

*El fervor bien despachado* en las diferentes expresiones devocionales como mecanismo para lograr una *petición favorable* reúne en sí mismo todos los conceptos señalados: sentidos y emociones, inter-sensorialidad e inter-emotividad, marcas sensoriales, comunidad sensorial y comunidad emocional. En las fuentes seleccionadas pueden reconocerse lugares, espacios, acontecimientos, momentos, personajes históricos, actores sociales, objetos, utensilios y elementos materiales que permiten reconstruir “la materia sensible”, para utilizar una expresión de Lucien Febvre.<sup>61</sup>

### **5. Consideraciones finales**

Santa María de Guadalupe como intercesora de los pecadores se manifiesta sensorial y emotivamente: alaridos, lágrimas, apertura del aire, clamores que llegan al cielo, olor a sanidad en medio de espacios nauseabundos, cuerpos lacerados, temblores hápticos generados tanto por la dureza de los castigos como por el reconocimiento de lo sagrado. Atmósferas cargadas de marcas sensoriales, en especial auditivas y visuales, pero también olfativas y táctiles, como forma de despertar otras sensaciones y emociones en una comunidad sensorial y emocional jerónimo-guadalupense.

Estas marcas siempre remiten a varios sentidos y emociones, que interactúan y despiertan en el creyente otras manifestaciones perceptivas, puestas al servicio de la devoción guadalupense, como se registran tanto en los milagros como en Diego de Ocaña.

---

<sup>61</sup> Lucien FÈBVRE, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* 3/1 (1941), pp.5-20.

***Comunidad sensorial y emocional  
de los monjes jerónimos***

Es por ello que hablo de una comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos, porque fueron los monjes jerónimos quienes implementaron, al redactar *Los Milagros de Guadalupe* y *el Viaje por el Nuevo Mundo*, diversas estrategias y prácticas discursivas que permitieran la difusión de la ortodoxia cristiana de la época frente a desvíos y heterodoxias en las que resultaba muy fácil caer, en especial en sociedades y ámbitos de fronteras.

## ***Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos***

### ***Bibliografía***

#### **Fuentes**

Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, *Los Milagros de Guadalupe*, 9 códices.

DIÁZ TENA, María Eugenia, *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y breve estudio del Manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2017.

de OCAÑA, Diego, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599- 1605*, edición crítica, introducción y notas de Blanca LÓPEZ DE MARISCAL y Abraham MADROÑAL, con la colaboración de Alejandra SORIA, Navarra y México, Centro de estudios Indianos, 2010.

Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, *Actas auténticas de profesiones de monjes jerónimos en Guadalupe*, legajo 39.

Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, *Escritura de la fundación de la capilla de nuestra señora de Guadalupe en la ciudad de los Reyes, el año 1600*, fº1 a fº6.

#### **Lecturas**

ALVARADO TEODORIKA, Tatiana y Sara APONTE OLIVIERI, “Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Ocaña”, en *Memorias del III Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Unión Latina, 2006, pp.365-374.

ALVARADO TEODORIKA, Tatiana, “De las fiestas que destaca fray Diego de Ocaña en su Relación. La plaza como epicentro de la celebración”, en *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Unión Latina – GRISO – Universidad de Navarra, Embajada Real de los Países Bajos, 2007, pp.279-287.

**Comunidad sensorial y emocional  
de los monjes jerónimos**

- BOQUET, Damien y Piroska NAGY, *Sensible Moyen Âge: Une histoire des émotions dans l'Occident medieval*, París, Seuil, 2015.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, “Origen del modelo ‘guadalupense’ de las Vírgenes de Guadalupe del Perú”, *Guadalupe* 848 (2016) pp.14-17.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, “La relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el virreinato del Perú (1599-1606): su crónica y los paratextos”, *Revista del Archivo General de la Nación* 34/2 (2019), pp.11-41.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, “Los milagros de la Virgen de Guadalupe del Valle de Pacasmayo en el Trujillo del Perú”, en *España y la Evangelización de América y Filipinas (siglos XV-XVII)*, San Lorenzo del Escorial 2021, pp.407-428.
- CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, “Relación de milagros, escritos de sucesos maravillosos”, en Gerardo RODRÍGUEZ (comp.), *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*, Mar del Plata y CABA, Universidad Nacional de Mar del Plata y Academia Nacional de la Historia, 2020, pp.15-55.
- CASTANHO, Gabriel, “A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136)”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis* 9 (2019), pp. 34-59.
- CORONADO SCHWINDT, Gisela, “Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones”, *Revista de Historiografía* 34 (2020), pp.277-298.
- FANJUL, Serafín, “Fray Diego de Ocaña: el largo brazo de Guadalupe en Indias”, *Cuadernos Americanos – Nueva Época* 91 (2002), pp.105-119.

**Comunidad sensorial y emocional  
de los monjes jerónimos**

- FÈBVRE, Lucien, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* 3/1 (1941), pp.5-20.
- FUENTES ORTIZ, Ángel, *Nuevos espacios de memoria en la Castilla trastámara. Los monasterios jerónimos en la encrucijada del arte andalusí y europeo (1373-1474)*, Madrid, La Ergástula, 2021.
- GARCÍA (coord.), Sebastián, *Guadalupe de Extremadura: dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo. Estudios y crónica del Congreso celebrado en Guadalupe en 1991*, Madrid, Junta de Extremadura y Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993.
- GARCIA, Sebastián, “La Biblioteca Mayor y el Archivo Histórico del Real Monasterio de Guadalupe: fondos y funcionamiento”, en *Extremadura en el año europeo de las lenguas: literatura, cultura, formación y desarrollo tecnológico. Actas del XXXVI Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español (Cáceres, del 23 al 27 de julio de 2001)*, Cáceres, AEPE, 2002, pp.149-166.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael y Pilar MOGOLLÓN CANO-CORTÉS (coords.), *La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur: Arte e iconografía*, Cáceres, Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, 2019.
- MARCOS MARTÍN, Alberto, “Religión “predicada” y religión “vívida”. Contribuciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María José BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, Anthropos, 1989, pp.46-56.
- MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009.



**Comunidad sensorial y emocional  
de los monjes jerónimos**

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.
- MILLS, Kenneth, "Mission and Narrative in the Early Modern Spanish World: Diego de Ocaña's Desert in Passing", en Andrea STERK y Nina CAPUTO (eds.), *Faithful Narratives. Historians, Religions, and the Challenge of Objectivity*, Ithaca, Cornell University Press, 2014, pp.115-131.
- MUNIER, Frédéric, "Miracle", en Claude GAUVARD, Alain de LIBERA y Michel ZINK (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, PUF, 2002.
- NEUHAUSER, Richard, "Anthologizing the Medieval Senses: A Methodological Overview", *Postmedieval* 12/1 (2021), pp.123-133.
- NEUHAUSER, Richard, "Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina", en Gerardo RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp.105-128.
- ORTÚZAR ESCUDERO, María José, "Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos", en G. RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media...*, pp. 7-22.
- PEÑA, Beatriz, *Memoria viva de una tierra de olvido. Relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607*, Madrid, Paso de Barca, 2013.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, "El universo sonoro y auditivo de la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus Milagros* de fray Diego Ocaña", en Nilda GUGLIELMI y Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), *EuropaAmérica: circulación y transferencias culturales*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2016, pp.80-94.
- RODRÍGUEZ (comp.), *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*, Mar del Plata y CABA, Universidad Nacional

**Comunidad sensorial y emocional  
de los monjes jerónimos**

- de Mar del Plata y Academia Nacional de la Historia, 2020.
- RODRÍGUEZ, Gerardo y Gisela CORONADO SCHWINDT, “La intersensorialidad en el *Waltharius*”, *Cuadernos Medievales* 23 (2017), pp.31-48.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, “Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo xv - principios del siglo xvii)”, *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabido de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020, pp. XXIII-96.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, “Cuerpos, objetos, sensorialidades: el registro del cautiverio cristiano en manos de los musulmanes en el Mediterráneo occidental (siglos xv al xvii)”, *Digithum* 25 (2020), pp.1-10.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, “La configuración de una comunidad sensorial carolingia”, en Gerardo RODRÍGUEZ (dir.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata 2021, pp.23-57.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, “La configuración sensorial de las ceremonias guadalupanas: objetos, sentidos y emociones (siglos XV a XVII)”, en Víctor Hugo LIMPIAS ORTIZ (comp.), *Patrimonio Religioso de Iberoamérica. Expresiones tangibles e intangibles (siglos XVI-XXI)*, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2021, pp.198-204.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, “La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 29/2 (2019), pp.252-281.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, “Un análisis sensorial del Concilio de Frankfurt del año 794”, *Medievalismo* 29 (2019), pp.355-374.

**Comunidad sensorial y emocional  
de los monjes jerónimos**

- RODRÍGUEZ, Gerardo, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV – principios del s. XVII)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011.
- ROSENWEIN, Barbara, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review* 107/3 (2002), pp.821-845.
- ROSENWEIN, Barbara, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- ROSENWEIN, Barbara, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.
- SABIDO RAMOS, Olga, “Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. Introducción”, *Digithum* 25 (2020), pp.1-10.
- SENNETT, Richard, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009
- SMITH, Mark, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- SOTO RÁBANOS, José María “María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)”, en AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial - María Cristina, 1997, pp.336-356.
- VANNINI, Phillip, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, 2012.

## Tocando con los dedos: biografías conmovedoras

**Mark Smith**

*University of South Carolina  
Estados Unidos de Norteamérica*

**L**a traducción del ensayo original en inglés corresponde a Carlos Rafael Domínguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, República Argentina).

Me gustaría ofrecer algunas ideas tentativas –en realidad, nada más que gestos– sobre formas de pensar históricamente con respecto a tocar y tocamiento. Mi pensamiento es producto del momento, una idea nacida en una pandemia mundial y a raíz de ella, pero con una aplicación más amplia. Quiero ofrecer una forma de pensar sobre cómo escribir sobre la historia del tacto abordando el más estéril y dermatológicamente árido de todos los géneros históricos: la escritura de biografías. ¿Es el género de escritura histórica más anticuado y teóricamente intransigente, la biografía, inmune a las ideas que ofrece la erudición sensorial? Voy a sugerir que no solo el género no es inmune sino que, de hecho, necesita urgentemente un nuevo examen a través del sentido del tacto, sobre todo porque nos permite hacer conexiones en las que antes no habíamos pensado y apenas considerado; nos ayuda a comprender mejor la conexión entre sujeto y mundo, mundo y sujeto; nos invita a pensar en la textura del mundo que habita el sujeto de la biografía; e incluso permite comprender mejor por qué el sujeto se comportó y actuó como lo hizo.

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

Propongo la noción de “tocar con los dedos” para llegar a ese punto, al menos en parte. Pensar en tocar con la punta del dedo como una forma de comenzar a explorar el tacto, una forma de pensar sobre el tacto que es, como la punta del dedo, tentativa, curiosa y de aprendizaje, que toma la piel del sujeto como un lienzo sobre el que dibujar y un agente activo para dar forma al mundo. Dado que históricamente casi no hay trabajos biográficos de este tipo, “tocar con los dedos” es necesariamente de carácter exploratorio, suave pero silenciosamente insistente. Pensar en “tocar con la punta de los dedos” como una forma de explorar la intimidad de una vida individual, pero que al mismo tiempo deambula por el ámbito político y público; pensar en eso como un hábito de exploración, una forma de conectar reinos aparentemente discretos al escribir biografías; finalmente, pensar en “tocar con los dedos” como una forma de llevar los sentidos y las emociones a un diálogo provechoso; como una forma de ofrecer un diálogo interdisciplinario genuino, no solo dentro de las humanidades sino entre las humanidades y las ciencias naturales.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Me paro, por supuesto, sobre los hombros de algunas historias verdaderamente excepcionales de la tactilidad, algunas de las cuales también atienden de alguna manera al papel de la piel en la elaboración de la biografía. Estoy pensando aquí en el trabajo importante, aunque a menudo pasado por alto, de David CHIDESTER, *The American Touch. Tactile Imagery in American Religion and Politics*, Londres, Routledge, 2005, así como en la obra absolutamente pionera de Sander Gilman, incluido su trabajo de 1988 sobre el toque de Goethe, e incluso el sorprendentemente perdurable trabajo de Marc Bloch sobre el toque real, por no mencionar el estudio más amplio pero magistral de Constance Classen sobre la historia de la tactilidad David Chidester, Constance CLASSEN, “The American Touch: Tactile Imagery in American Religion and Politics”, en Constance CLASSEN (ed.), *The Book of Touch*, Nueva York, Berg, 2005, pp.49-65; Sander GILMAN, *Goethe's Touch: Touching, Sexuality, and Seeing*, Carolina, Graduate School of Tulane University, 1988; Marc BLOCH, *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, París y Estrasburgo, Istra, 1924; Constance CLASSEN, *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*, Urbana, University of Illinois Press, 2012. Algunos de los puntos ofrecidos en este ensayo sobre la importancia de la biografía sensorial han ganado el

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

Voy a ofrecer dos ejemplos de “tocar con los dedos” (aunque tengo varios otros en proceso); ambos muestran cómo la apreciación de la piel puede influir en nuestra comprensión de una biografía. Un ejemplo es Abraham Lincoln; el otro, Carlos Marx. Ambos son hombres, pero fácilmente podrían ser mujeres; ambos eran blancos pero fácilmente podrían ser afroamericanos. Reflejan mi propia formación intelectual como historiador marxista de la experiencia estadounidense. Ambos ejemplos sugieren que tocar con los dedos no solo agrega textura a nuestra comprensión de las vidas de estos dos hombres, sino que explica facetas y aspectos de su comportamiento e informa su significado histórico más amplio de una manera que si se ignora el toque queda excluida.

Unas pocas palabras sobre el contexto que ha dado forma a mi pensamiento. Al comienzo de la pandemia, escribí un artículo bastante popular que detalla cómo el COVID -19 equivalía a una especie de revolución sensorial. Todos los sentidos, argumenté, se vieron afectados por la pandemia del coronavirus, no porque los sentidos en sí mismos hayan cambiado, sino porque el contexto se alteró profundamente. El tacto era una víctima sensorial obvia. Siglos de hábitos como darse la mano se evaporaron, aunque temporalmente. Los abrazos se perdieron con el miedo al contagio. Uno de los efectos a corto plazo de la política pública de Coronavirus fue una domesticación e incluso una privatización de la tactilidad. Las personas tocadas en privado, quedaron limitadas en gran medida a los miembros de la familia. Aquellos que vivían solos experimentaron una revolución táctil propia. Los historiadores escriben en el contexto de su

---

aplauso de los historiadores de la medicina. Consultar <https://hospitalsenses.co.uk/response-to-a-sensory-history-manifesto-senses-biography-medical-history/> (consultado el 15 de septiembre de 2022).

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

presente y es esta revolución en la hapticidad la que respalda e inspira lo que tengo que decir ahora.<sup>2</sup>

Pensar en las biografías históricas en términos de los sentidos y el tacto va en contra de una presunción profundamente arraigada. En gran parte de la biografía histórica está implícita una forma de entender el pasado que privilegia la vista. Casi todo el trabajo biográfico indaga desde el punto de vista de cómo el sujeto “veía” el mundo o cómo el mundo lo visualizaba; muy pocos preguntan cómo sus sujetos sintieron el mundo y cómo el mundo los percibió en términos no visuales. Es hora de corregir este énfasis centrado en lo ocular.

En nuestro libro de la serie Cambridge Elements, *Emoton, Sense, Experience*, Rob Boddice y yo hicimos un llamado a los historiadores de los sentidos y las emociones para que interactúen de manera más significativa con sus colegas en las Ciencias Naturales. La Neurociencia, la Biología, la Psicología, sosteníamos, tienen cosas importantes que contar a los historiadores sobre sus temas. El trabajo de Sam Shuster del Departamento de Dermatología del Norfolk and Norwich Hospital en el Reino Unido sobre, curiosamente, Karl Marx, nos brinda una maravillosa oportunidad de hablar menos y llevar a la práctica nuestro propósito. La experiencia de Shuster como dermatólogo invita a nuevas y fascinantes posibilidades interpretativas para pensar en Marx.<sup>3</sup>

Esto no quiere decir que otros historiadores hayan ignorado la tactilidad de Marx. Como ha observado brillantemente el indomable David Chidester: “Al prestar tanta atención al dominio de la vista en la cultura occidental,

---

<sup>2</sup> Véase mi “Welcome to Your Sensory Revolution, Thanks to the Pandemic”, <https://theconversation.com/welcome-to-your-sensory-revolution-thanks-to-the-pandemic-136321>.

<sup>3</sup> Rob BODDICE y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020; Sam SHUSTER, “The Nature and Consequence of Karl Marx’s Skin Disease”, *British Journal of Dermatology*, 158/1 (2008), pp.1-3.

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

olvidamos que nuestros principales teóricos de la modernidad, Marx y Freud, eran teóricos de la tactilidad”. En el caso de Marx, la “opresión capitalista” fue mediada literal y figurativamente a través del tacto. La resistencia fue a través del puño, la mano, la piel, no simplemente el ojo de la mente. En los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx, como señala astutamente Chidester, propuso que “la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia del mundo hasta el presente”. Para Chidester, aquí Marx invierte la jerarquía de los sentidos, “con su anticipación proléptica de una inversión apocalíptica materialista de los sentidos en la que el primero sería finalmente el último y el último sería el primero, los ojos y los oídos nunca podrían competir por la autenticidad con comer, oler, tocar o, sobre todo, trabajar en la economía sensorial del saber y del poder”.<sup>4</sup>

Pero, ¿qué hay de la historia sensorial, especialmente táctil, del propio Marx? ¿Cómo impactó esa historia en su obra, en su pensamiento? Durante muchos años, se dijo que Marx padecía principalmente de “forúnculos” y una “enfermedad del hígado” y que murió de tuberculosis pulmonar. Estas conclusiones fueron cortesía de un estudio clínico de 1933 que, hasta hace poco, siguió siendo el estudio definitivo de las diversas dolencias de Marx y especialmente de su condición de la piel. Shuster, al menos cuando se trata del tema de la piel, no está de acuerdo. Basado en su lectura de la correspondencia entre Marx, su esposa Jenny y Engels, diagnostica que Marx sufre de *hidradenitis suppurativa*. Mucho más grave que los simples forúnculos o “carúnculas”, como a veces se los llamaba, se trataba de una afección infecciosa recurrente que surge “por la obstrucción de los conductos apocrinos que se abren hacia los folículos pilosos, principalmente en las regiones axilar, mamaria, inguinal,

---

<sup>4</sup> David CHIDESTER, “The American Touch: Tactile Imagery in American Religion and Politics”, en Constance CLASSEN (ed.), *The Book of Touch...*, p. 61.



perianal y piel genital”. Esto llevó a Marx a sufrir algunas afecciones cutáneas verdaderamente graves. Su picazón era continua, y al rascarse tanto se le despegaba la piel. Shuster cree que padeció esta condición durante un mínimo de doce años, afectando especialmente la parte interna de los muslos, el cuero cabelludo y la cara. Su piel estaba plagada de dolorosos “pozos de drenaje” y Marx soportó ciclos repetidos de inflamación, secreción y destrucción de tejidos. La *hidradenitis suppurativa* también indujo dolor en las articulaciones y la visión borrosa en Marx.

El punto a enfatizar aquí es que, al menos según Shuster, este tipo de afección de la piel puede tener profundas implicaciones psicológicas y produce “desprecio y disgusto, depresión de la propia imagen, del estado de ánimo y del bienestar”. Marx le confesó a Engels que la condición de su piel reducía en gran medida su autoestima y el aborrecimiento de sus lesiones, a las que llamó malditas cerdas, Frankenstein, lo incitaba a una especie de alienación, al menos si hemos de creer a la violencia con que las atacó. Como le escribió a Engels en febrero de 1866, mientras trabajaba en el primer volumen de *El Capital*, “Tomé una navaja afilada y yo mismo atravesé a la maldita”, que “saltó por los aires”. ¿Cómo, en todo caso, esta condición su trabajo? Lo más obvio es que “el cerdo” interfirió con su producción pero, más que eso, su hidradenitis bien podría haber influido en sus interpretaciones. ¿Qué quiso decir, por ejemplo, cuando le escribió a Engels en 1867 que “la burguesía recordará mis carbunclos hasta el día de su muerte”? ¿Estaba diciendo que su teoría de la alienación, que escribió precisamente en el momento en que su hidradenitis estaba en su peor momento, se basó en su propia alienación dermatológica de la piel? Por supuesto, Marx delineó múltiples formas y causas de alienación a lo largo de su carrera y debemos resistir la tentación de establecer líneas causales rectas pero inexactas. Sin embargo, su lucha

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

persistente con la condición de su piel podría ser relevante, especialmente para un hombre preocupado por el cuerpo político; especialmente para un pensador que vivió en el contexto cuando los economistas discutían hasta la saciedad las manos del trabajo y el cuerpo trabajador; especialmente para un hombre que, en cierto nivel, entendía que el capitalismo promovía la alienación real del yo del cuerpo. Lanzar los forúnculos con tanta violencia seguramente se articula con una simpatía revolucionaria que insistió en recuperar el cuerpo trabajador de los forúnculos parásitos de la clase dominante.

Queda mucho más por hacer sobre esto, pero por ahora, la idea sugiere poderosamente el potencial para vincular la historia táctil de Marx con la formación y ejecución de algunas de las ideas más poderosas que surgieron en los siglos XIX y XX.

Mi segundo ejemplo, y más desarrollado, ilustra cómo tomar en serio el tacto en la escritura biográfica puede ayudarnos a comprender mejor no solo el tema en consideración, sino también nuestro propio momento contemporáneo. Específicamente, quiero mostrar lo que prestar atención al tacto puede decirnos sobre Abraham Lincoln, posiblemente el presidente más famoso de los Estados Unidos. Prestar atención al tacto no solo transmite de manera confiable algo que los contemporáneos consideraban importante (la piel de Lincoln), sino que lo hace al resaltar cómo el texto y la cultura material pueden brindarnos acceso a una comprensión de cómo el tacto estuvo mediado por el contexto y los imperativos de un momento y un lugar en particular.

Abraham Lincoln fue y sigue siendo uno de los presidentes más iconográficos de Estados Unidos: lo visualizamos, lo imaginamos y lo procesamos a través de los ojos. Fue el primer presidente fotografiado en su toma de posesión; su imagen permanece en las cosas y sobre ellas cosas: en los

centavos estadounidenses y los billetes de cinco dólares, en el mármol y el granito, en las estatuas y en las fotografías.

Pero había mucho más en Lincoln que lo que aparece a la vista. También estaba su piel. Tomar en serio la piel de Lincoln, pensar en cómo lo que David Howes ha llamado el “giro dermatológico” se puede aplicar a la biografía histórica, leer imágenes (y textos) que representan la tactilidad de Lincoln, puede pintar nuestra apreciación de cómo entendía el tacto y cómo era percibido su tacto por sus contemporáneos. Esto, a su vez, puede decirnos mucho sobre el propio Lincoln, la naturaleza de la democracia antes de la guerra, los orígenes y la elaboración del paisaje emocional de Lincoln y de los Estados Unidos antes de la guerra (en particular, un sentimiento humanitario emergente contra la esclavitud), la construcción histórica de la memoria de Lincoln, en la cultura popular, y la historia de tocar y no tocar las representaciones físicas de Lincoln específicamente.<sup>5</sup>

La piel de Lincoln era importante para los contemporáneos. Se percibía como tosca, producto del trabajo externo. El síndrome de Marfan posiblemente también jugó un papel en la textura de la piel de Lincoln. Muchas personas con el síndrome de Marfan desarrollan estrías, lo que les da un aspecto como de cuero. Si bien no sabemos con certeza si Lincoln tenía el gen Marfan, los expertos creen que es probable que tuviera una variación leve de esa afección.

El interés contemporáneo por la piel de Lincoln reflejaba una cultura política estadounidense que valoraba la felicidad. El apretón de manos era el *sine qua non* del toque

---

<sup>5</sup> David HOWES, “The Skinscape: Reflections on the Dermatological Turn”, *Body and Society* 24 (2018), pp.225-239. Lo que sigue está más desarrollado en mi *A Sensory History Manifesto*, Pensilvania, Penn State University Press, 2021, pp. 50-62. Las fuentes originales de las citas que siguen se pueden encontrar en esas páginas. La traducción al español puede consultarse en Mark Smith, *Manifesto por la Historia sensorial*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022, pp. 93-116.

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

político y tenía algo de un tono democrático, una igualdad aproximada asociada con la idea del siglo XIX del “verdadero honor” y las nociones de masculinidad blanca. Los líderes electos y elegibles tenían que tocar a los votantes, directa e indirectamente, física y emocionalmente.

Lincoln era un prestigioso apretador de manos. Ayudó a dar lugar a su reputación como un hombre fuerte, igualitario, común, en contacto con la gente. Por ejemplo, la sesión de apretón de manos físicamente ardua en Nueva York en febrero de 1861 como presidente electo. Y justo antes de su asesinato, Lincoln estrechó la mano de “más de seis mil soldados” en el City Point Hospital.

Literalmente, las manos y la piel de Lincoln hicieron política. Según el senador de Massachusetts, Charles Sumner, incluso la firma de Lincoln en la Proclamación de Emancipación de 1863 estaba plagada de un toque común porque “había estado estrechando manos toda la mañana, por lo que su escritura era inestable”. Lincoln comentó: “Cuando la gente vea esa firma temblorosa, dirán 'mira lo inseguro que estaba'. Pero nunca estuve más seguro de nada en mi vida”. La firma estaba en su mano y de su mano, atravesada con un toque político. El único molde de las manos de Lincoln, tomado por Leonard W. Volk en Springfield, Illinois, el domingo posterior a la nominación de Lincoln en 1860, está profundamente inscrito en una historia de apretones de manos. Volk tomó el yeso después de que “miles” hubieran ido a la casa de Lincoln, “pasando por la casa en fila india, cada ciudadano dándole a Lincoln un vigoroso apretón de manos”. El yeso cuenta la historia del tacto: “Los músculos hinchados que resultaron de esta recepción son bastante perceptibles en el yeso”, pensó el ensayista Laurence Hutton, quien lo poseyó.

El apretón de manos, tal como lo practicaba Lincoln, ayudó a desvincular la antigua conexión entre el tacto y la enfermedad y elevó el tacto a una posición racional. La

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

emoción de tocar la mano de Lincoln fue a la vez inmediata y emocional, conectando al hombre común con el propio presidente; también estaba el tacto al servicio de la democracia moderna, un lenguaje háptico que moldeaba la imagen, la autoridad política, y se entendía como revelador de la verdad sobre el carácter de una persona.

El color de la piel, comprensiblemente, más que la textura de la piel preocupa a los estudiosos de la esclavitud en los EE.UU., pero para apreciar completamente la comprensión de Lincoln sobre la esclavitud, debemos investigar su apreciación de la piel y la relación más general entre la hapticidad y las ideas sobre la interioridad, el sentimiento, la emoción y el humanitarismo. Desde al menos 1854 en adelante, Lincoln dejó en claro su odio por la esclavitud. La piel, y no solo su color, informó el núcleo de la sensibilidad humanitaria de Lincoln. Lincoln tendía a leer la libertad, especialmente el derecho a las recompensas del trabajo de alguien, de forma háptica. Le gustaba invocar la metáfora del “sudor de tu frente” e inyectó felicidad en la presunción predominante de los “frutos del trabajo” que guiaba tanto el pensamiento estadounidense sobre la conveniencia y la dignidad del trabajo libre. Las cuestiones de propiedad mediada por el tacto también fueron importantes. El tacto era fundamental para las ideas de posesión de los siglos XVIII y XIX; el derecho a tocar transmitía la propiedad y conllevaba todo tipo de implicaciones de género y clase. En su primer mensaje anual al Congreso, Lincoln dijo, de manera tajante, “ningún hombre vivo es más digno de confianza que aquellos que salen de la pobreza, ninguno menos inclinado a tomar o tocar cualquier cosa que no se haya ganado honestamente”. La esclavitud era censurable porque el toque de la piel de los esclavos por parte de los dueños de esclavos, los azotes que Lincoln había presenciado cuando era joven, presentaban un reclamo ilegítimo de propiedad: los esclavos trabajaban con

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

las manos y tenían la piel expuesta a elementos duros, pero el toque del esclavo no percibía la posesión.

Después de su asesinato en 1865, las iteraciones posteriores a la Guerra Civil mantuvieron a Lincoln con sus “rasgos maravillosos y resistentes” perfilados en revistas populares. A fines de la década de 1860, *Harper's Weekly* destacó el retrato de W. E. Marshall por esforzarse por capturar sus rasgos “robustos”. Cuando fue “elegido presidente de los Estados Unidos por primera vez”, Lincoln fue descrito, en algunos comentarios retrospectivos, como “de huesos crudos”, con un “esqueleto sin forma con una piel dura, muy sucia e insalubre”, una descripción generalmente reservada para los esclavizados.

Con el tiempo, el interés en la piel áspera de Lincoln fue eclipsado gradualmente por una nueva comprensión de Lincoln, que enfatizaba a un presidente de piel más suave. A los pocos años de su muerte, la comprensión predominante de Lincoln atenuó la textura de su piel y suavizó sus líneas para hacerlo sobrio, pulido y como un estadista. El tosco y democrático Lincoln fue reconstituido como un burgués háptica y emocionalmente, un líder nacional tranquilo con “sentimientos” refinados, un hombre cada vez más conmovido emocionalmente pero sin ser tocado y, lo que es más importante, intocable.

No solo se hizo que Lincoln pareciera menos tosco en varias esculturas, sino que generalmente se lo colocaba fuera del alcance de los brazos y las manos. La estatua de Lincoln en Union Square en la ciudad de Nueva York, erigida en 1870, por ejemplo, era virtualmente intocable, colocada como estaba “sobre un pedestal de granito, de siete metros de altura”. Así también con el Lincoln Memorial. Su suave figura de mármol es intocable sobre un pedestal de tres metros de altura. El Monumento Conmemorativo de los Libertos a Abraham Lincoln en Lincoln Park, Washington D.C., erigido en 1876, también es revelador. Aquí, Lincoln no toca el

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

cuerpo del liberto; su único compromiso táctil es con su mano derecha en la Proclamación de Emancipación. Su mano izquierda se cierne sobre la cabeza del hombre anteriormente esclavizado. Dada la importancia que los afroamericanos le dieron al toque emancipador de Lincoln justo después de la guerra, este gesto de no intervención es revelador. Incluso en su fundación, el Monumento Conmemorativo de los Libertos fue cuestionado y las manos, las imágenes de tocar y no tocar y, en última instancia, quién tenía derecho a tocar a quién y qué eran importantes para esa discusión. Colocar a Lincoln más allá de las manos de las masas no solo reafirmó su floreciente estatus visual (a expensas de su tacto), sino que, colocado tan alto, Lincoln se convirtió en la expresión por excelencia de la imagen burguesa.

Las actitudes insistentes y profundamente arraigadas sobre la raza han dado forma a la manera en que los estadounidenses han entendido el toque de Lincoln. Cuando estaba vivo, solía jugar alegremente con las manos, pero esas manos eran casi exclusivamente blancas y masculinas. Las demandas de nuestro propio tiempo, en particular el renovado llamado a la justicia racial más estrechamente asociado con el movimiento Black Lives Matter (BLM), han planteado preguntas políticas no solo sobre cómo tocar a Lincoln, sino también sobre si su apariencia táctil todavía está en contacto y es relevante, especialmente en los Estados Unidos. Si bien BLM y los movimientos asociados comprensiblemente han solicitado y promovido activamente el desmantelamiento de los monumentos confederados que ensucian el paisaje estadounidense moderno (téngase en cuenta que la mayoría de estos monumentos se erigieron mucho después del final de la Guerra Civil con el propósito expreso de celebrar la continua subordinación racial), lo que ha desconcertado a algunos observadores es la crítica dirigida contra los monumentos y las estatuas de Lincoln.

## *Tocando con los dedos: biografías conmovedoras*

Pero una apreciación cuidadosa de la historia de la tactilidad en la historia de los Estados Unidos, especialmente su historia racial y el lugar de Lincoln en ella, nos ayuda a entender mejor esa crítica.

Tomemos, por ejemplo, el Freedmen's Memorial Monument antes mencionado. Argumentos recientes a favor de reimaginar el monumento argumentan que, aunque fue pagado por personas anteriormente esclavizadas, fue diseñado por Thomas Ball, un hombre blanco, sin su aporte, y que la estatua refuerza la narrativa blanca de que Lincoln liberó a los esclavos. e ignora las contribuciones de millones de afroamericanos para obligar a la Unión a hacer de la Guerra Civil una guerra sobre la esclavitud y no solo sobre la preservación de la Unión. A esto, agréguese la historia de la tactilidad. El toque de Lincoln siempre se había enmarcado dentro de las coordenadas de los hombres estadounidenses blancos: esos eran sus electores. En el Freedmen's Memorial Monument, Lincoln no toca al liberto arrodillado, reinscribiendo así la distancia (racializada) entre el emancipador blanco y el liberto negro. No hay apretón de manos democrático en este monumento. El Freedmen's Memorial Monument deja a Lincoln fuera del alcance no solo de los espectadores, sino también del sujeto mismo, el hombre anteriormente esclavizado, que está arrodillado a los pies de Lincoln. No hay indicios de compromiso táctil en el diseño y ninguna indicación de aquello por lo que la América blanca elogió a Lincoln: su calidad de contacto. No sorprende, entonces, que para muchos espectadores modernos, el monumento huele a distanciamiento racial. Incluso en libertad, el hombre negro no toca al gran Emancipador (blanco). Dada la historia perdurable, tensa y desconcertante del toque racializado en los EE.UU., una historia definida por la capacidad de la esclavitud para otorgar a los blancos la libertad de tocar violentamente, a voluntad, los cuerpos negros; una historia que promovió activamente el



### ***Tocando con los dedos: biografías conmovedoras***

distanciamiento táctil entre blancos y negros bajo la segregación donde los negros eran considerados "intocables" excepto en casos de violencia brutal; es más fácil entender por qué incluso los espectadores casuales del monumento encuentran algo inquietante y ofensivo en la creación de Thomas Ball. Está, en pocas palabras, investido de una historia racializada de lo táctil.

El punto que deseo enfatizar aquí es simple: los toques no reflejaban simplemente las realidades sociales; asumieron una función al actuar. Los toques dieron forma a las identidades, funcionaron para animar y crear estructuras de poder, y sirvieron para dar forma específica a las formas de protesta, animar la emoción e informar la memoria. En resumen, la historia —y las biografías históricas— sin tacto son historias parcialmente contadas. Un enfoque de no intervención para estas historias ya no es aceptable; señalar nuestro camino hacia el pasado, especialmente en los relatos biográficos, es imperativo aunque solo sea para mantener un contacto auténtico con nuestras propias vidas.

**Bibliografía**

- BLOSH, Marc, *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, París y Estrasburgo, Istra, 1924.
- BODDICE, Rob y Mark SMITH, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- CHIDESTER, David, *The American Touch. Tactile Imagery in American Religion and Politics*, Londres, Routledge, 2005.
- CLASSEN, Constance, “The American Touch: Tactile Imagery in American Religion and Politics”, en Constance CLASSEN (ed.), *The Book of Touch*, Nueva York, Berg, 2005, pp.49-65.
- CLASSEN, Constance, *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*, Urbana, University of Illinois Press, 2012.
- GILMAN, Sander, *Goethe’s Touch: Touching, Sexuality, and Seeing*, Carolina, Graduate School of Tulane University, 1988.
- HOWES, David, “The Skinscape: Reflections on the Dermatological Turn”, *Body and Society* 24 (2018), pp.225-239.
- SHUSTER, Sam, “The Nature and Consequence of Karl Marx’s Skin Disease”, *British Journal of Dermatology*, 158/1 (2008), pp.1-3.
- SMITH, Mark, “Welcome to Your Sensory Revolution, Thanks to the Pandemic”, <https://theconversation.com/welcome-to-your-sensory-revolution-thanks-to-the-pandemic-136321>.
- SMITH, Mark, *A Sensory History Manifesto*, Pensilvania, Penn State University Press, 2021.

 UNIVERSIDAD NACIONAL  
*de* MAR DEL PLATA  
.....

ISBN 978-987-811-032-5

