

¿MILAGROS O VIRTUDES MONÁSTICAS? ODÓN DE CLUNY Y LA TENSIÓN ENTRE DOS MODELOS DE SANTIDAD EN UN CONTEXTO APOCALÍPTICO

Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
(CONICET)

San Gerardo de Aurillac fue un noble carolingio de fines del siglo IX, nacido hacia 855 y muerto probablemente en 909. Odón escribió su biografía en torno a 925¹. El culto del santo floreció en el sudoeste de la Galia y en Cataluña en la segunda mitad del siglo X en el contexto de la lucha contra los sarracenos, como modelo del brazo armado laico al servicio de la Iglesia². La *Vida de san Gerardo de Aurillac* de Odón de Cluny no sólo es la principal fuente para la vida del santo sino también uno de los textos fundamentales para la *Francia occidentalis* a principios del siglo X. Por esta razón ha sido utilizado entre otras cosas para describir la sociedad aquitana carolingia³, señalar la supervivencia del derecho romano en el Midi como parte de una más amplia supervivencia de alguna forma de ‘romanidad’⁴, estudiar la construcción de la identidad aristocrática también en el Midi⁵, señalar el proceso que llevó a los condes carolingios a abandonar la fidelidad a los reyes de la dinastía⁶, estudiar el surgimiento de una ética del guerrero cristiano⁷, remarcar el grado de instrucción alcanzado por la aristocracia laica en el período carolingio⁸, señalar la oposición de Cluny al modelo de tripartición funcional de la sociedad pregonado por Adalberón de Laón⁹ e incluso tiene importancia como fuente para la historia social y económica de la época¹⁰.

A pesar de ser un texto tan utilizado, la biografía de san Gerardo carece de una edición crítica moderna de la citada vida. Se conocen dos versiones y otras derivadas de ellas. La ‘versión larga’ —redactada en Cluny— incluye los primeros tres libros, en los que se trata de la conducta de Gerardo en el mundo, su evolución espiritual y su ejemplar vejez y muerte. A estos tres libros se les sumó un cuarto que reúne los milagros *post mortem* del santo, escrito probablemente por un monje de Saint-Martial de Limoges. Esta

¹ ODÓN DE CLUNY, *Vita sancti Gerdaldi* (BHL 3411-3414).

² Para la información básica acerca de Gerardo de Aurillac, ver Dominique IOGNA-PRAT, “Gerhard (Gerald) v. Aurillac”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1993, col. 508; IDEM, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge*, París, Seuil, 2006, p. 343.

³ J. SCHNEIDER, “Aspects de la société dans l’Aquitaine carolingienne d’après la *Vita Gerdaldi Auriliacensis*”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1973, 8 y ss.;

J. C. POULIN, *L’idéal de sainteté dans l’Aquitaine carolingienne*, Québec, 1975.

⁴ Christian LAURANSON-ROSAZ, “La romanité du Midi de l’an Mil”, en Robert DELORT (dir.), *La France de l’an Mil*, París, Seuil, 1990, pp. 56-57, 62 y 67.

⁵ Éric BOURNAZEL, “Mémoire et parenté (le problème de la continuité dans la noblesse de l’an Mil)”, en DELORT (dir.), *op. cit.*, p. 118.

⁶ Pierre RICÉ, *Les carolingiens. Une famille qui fit l’Europe*, París, Hachette, 1983, p. 255; Janet L. NELSON, *Charles the Bald*, Nueva York, Longman, 1992, p. 261.

⁷ C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanke*, Stuttgart, 1935, pp. 78-80; RICÉ, *op. cit.*, p. 337.

⁸ Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989, pp. 217-218

⁹ Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983, pp. 205-206.

¹⁰ Jean-Pierre POLY y Eric BOURNAZEL, *La Mutation féodal*, París, Presses Universitaires de France, 1991.

primera versión es la conocida como ‘versión larga’ (BHL 3411)¹¹. Los estudios acerca de la misma, incluido éste, se basan en la versión impresa en la *Patrologia Latina* por Migne¹², que retoma la antigua edición del siglo XVII de Marrier y Duchesne¹³. La versión corta es posterior y es el resultado de distintas modificaciones (BHL3412-3414)¹⁴.

Odón fue el segundo abad de Cluny, ejerció ese cargo desde 927 a 942. Se trata del más importante de los abades de lo que podríamos llamar el Cluny primitivo; de hecho, su figura fue tan fuerte que obscureció a la del primer abad y verdadero fundador del monasterio, Bernón, quien fue olvidado hasta por la misma tradición cluniacense¹⁵. Según la biografía de Odón escrita por Juan de Salerno¹⁶ —su discípulo italiano—, nació hacia 879-880 en Touraine, en el seno de una familia noble. Tomó la carrera eclesiástica y de las letras teniendo como maestro a Remy de Auxerre, uno de los últimos grandes intelectuales del renacimiento carolingio¹⁷. Su formación es, por lo tanto, muy sólida y típica de un monje carolingio, circunstancia que se plasma en la cantidad y variedad de escritos que ha dejado, uno de los cuales es la mencionada *Vida de san Gerardo de Aurillac*. Probablemente hacia 905 decide retirarse del mundo e ingresa a Baume, decisión que lo coloca bajo la autoridad de Bernón. En 910 es ordenado sacerdote. Para ese entonces se ha convertido en uno de los más importantes colaboradores de Bernón, quien muy probablemente le haya encargado redactar la carta fundacional de Cluny, establecido ese mismo año o el anterior. En 927, tras la muerte de Bernón, accede al abaciado del monasterio, período durante el cual recibió numerosas donaciones. Dejó un recuerdo de dinamismo y defensa de la libertad monástica. Murió el 14 de diciembre de 942 en Saint-Julien de Tours, mientras regresaba de su tercer viaje a Roma. Su vida debe ser enmarcada en la transformación definitiva de la sociedad carolingia de la *Francia Occidentalis*. Esto se percibe constantemente en sus textos, no sólo en la *Vida de san Gerardo* sino también en sus *Collationes*¹⁸. Su trayectoria destaca el ascenso de una nueva clase de poderosos señores feudales que ocupan, al menos en parte, el vacío de poder dejado por los últimos reyes carolingios. Este proceso se inscribe dentro de esa mutación que sufre la cristiandad latina entre 870-920 y que Marc Bloch dio a conocer como primera edad feudal¹⁹.

Como ya hemos señalado, la *Vida de san Gerardo* de Odón de Cluny es un texto extremadamente rico. En este artículo nos limitaremos a señalar los problemas que presentan, a la historiografía moderna, el modelo de santidad propuesto por Odón y la forma en que el contexto apocalíptico en el que se ubica condiciona la lectura de la obra. Nos detendremos en especial en los dos primeros libros de la narración de Odón.

¹¹ P. BONNASSIE, P.-A. SIGAL y D. IOGNA-PRAT, “La Gallia du Sud”, en Guy PHILIPPART (ed.), *Hagiographies*, Turnhout, Brepols, pp. 292-293

¹² ODON DE CLUNY, *Vita sancti Geraldii*, en MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 133, cols. 517-638.

¹³ Martin MARRIER y André DUCHESNE, (eds.), *Bibliotheca Cluniacensis*, París, 1614, pp. 65 y ss.

¹⁴ BONNASIE, SIGAL, IOGNA-PRAT, *op. cit.*, p. 293.

¹⁵ Para la vida y abaciado de Odón, ver Marcel PACAUT, *L’Ordre de Cluny*, París, Fayard, 1986, pp. 83-94; Joachim WOLLASCH, *Cluny licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*. Zurich-Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag, 1996, pp. 37-60.

¹⁶ JUAN DE SALERNO, *Vita Odoni*, en *Patrologia Latina* 133, col. 43-86. Para Juan de Salerno, ver G. ARNALDI, “Il biografo ‘romano’ di Oddone di Cluny”, en *Bulletino dell’Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 71 (1959), 19-37.

¹⁷ Para Remy o Remigio de Auxerre, ver Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L’École Carolingienne d’Auxerre. De Murethach à Remi*, París, Beauchesne, 1991, pp. 373-500.

¹⁸ ODON DE CLUNY, *Collationes*, en MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 133, cols. 517-638.

¹⁹ Marc BLOCH, *La Société féodale*, París, Albin Michel, 1939-1940.

La creencia en el cercano fin de los tiempos

No es éste el lugar para plantear la discusión acerca de la existencia o no de la creencia en la inminencia del fin de los tiempos en la Edad Media. El problema es harto complejo y nos alejaría de los objetivos del presente artículo. Baste con señalar que, en la *Vida de san Gerardo* de Odón, se encuentra una de las pocas referencias claras y explícitas a esta creencia en el siglo X²⁰, la cual transcribimos a continuación:

Más nos admiramos de que en nuestra época, cuando ya la caridad casi toda se enfría, estando cerca el tiempo del Anticristo es necesario que cesen los milagros de los santos. Pero [el Señor] seguramente se acuerda de su promesa, puesto que a través de Jeremías dice: ‘No dejaré de beneficiar a mi pueblo (Jer XXXII, 40)’. Acerca de este beneficio nos da testimonio el apóstol, cuando dice que: ‘Dios en ningún siglo nos dejó sin su testimonio y actuando bondadosamente llena los corazones de los hombres con alegría’(Cf. He XIV, 16-17)²¹.

No se trata de una afirmación aislada. Más adelante, Odón insiste sobre lo mismo al afirmar que: “Corresponde que, llegando ya el tiempo del Anticristo, deban cesar los milagros de los santos”²². La idea de que al acercarse el fin de los tiempos deban cesar los milagros de los santos muy probablemente la tomó Odón de san Isidoro de Sevilla²³. Pero lo que sobresale en este fragmento es la ubicación temporal de la venida del Anticristo, con todo lo que ella implica, sucederá *in hac nostra aetate*. Ahora bien, para comprender el modelo de santidad laica propuesto por Odón no podemos dejar de lado ese fondo apocalíptico sobre el cual está escrita la *Vida de Gerardo*. Esto no ha sido siempre contemplado; por ejemplo, Marc van Uytfanghe utiliza el fragmento, que citamos en primer término, para señalar que “Odon (878/879-942), abbé de Cluny, consacre même une bonne partie du prologue de sa Vie de saint Géraud d’ Aurillac (†909) à l’idée de la fidelité constante de Dieu dans ses interventions merveilleuses au profit de l’homme. Le passé, selon Odon, garantit le présent et l’avenir, car: *Je ne cesserai pas de faire du bien à mon peuple* (voir Jér. 32, 40) et *Dieu ne laisse pas s’écouler un siècle sans se rendre témoignage par ses bienfaits* (Actes 14, 16-17)”²⁴. Es notable que van Uytfanghe ignorara la línea que introduce estas dos citas bíblicas, línea de carácter apocalíptico, como ya hemos visto. Si la hubiera incluido, la lógica de su argumento se invertiría: Odón no señalaría la normalidad de la intervención divina en el mundo sino la excepcionalidad que tiene esta intervención cuando el fin de los tiempos está cerca (al punto de que los milagros de san Gerardo —santo y laico— parezcan una confirmación del fin de los tiempos en un razonamiento tautológico).

²⁰ En principio, aceptaremos la tesis de Richard LANDES acerca de la existencia de tendencias apocalípticas ocultas en la Edad Media que sólo aparecen esporádicamente en los textos. Uno de los casos sería la *Vida* de san Gerardo. Ver Richard LANDES, “The Fear of an Apocalyptic Year 1000. Augustinian Historiography, Medieval and Modern”, *Speculum*, 75 (2000), 97-145.

²¹ ODO CLUNIACENSIS: *De Vita Sancti Geraldii*, en MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 133, Prefacio: “*Magis miramur, quod in hac nostra aetate, cum jam charitas pene tota refrigescit, instante antichristi tempore, sanctorum miracula cessare debeat*”.

²² *Ibidem.*, libro II, capítulo X: “...*licet instante jam tempore Antichristi miracula sanctorum cessare debeant, memor tamen suae promissionis...*”.

²³ ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiarum libri tres*, en MIGNE *Patrologia Latina*, vol. 83, col 592, línea 19: “...*ob hanc utilitatem cessabunt sub antichristo ab Ecclesia miracula et virtutes, ut per hoc et sanctorum clareat patientia*”.

²⁴ Marc VAN UYTFANGHE, “Modèles bibliques dans l’hagiographie”, en Pierre RICHIÉ y Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible*, París, Beauchesne 1984, p. 461.

El santo y sus milagros

Los milagros de Gerardo pueden dividirse en dos grupos: por un lado, los milagros relacionados con su función como conde y, por lo tanto, guerrero y, por el otro, las curaciones de enfermos.

a. San Gerardo, el guerrero de los milagros

Los primeros milagros que, según Odón, Gerardo realiza no tienen que ver con sanaciones sino con su condición de noble laico y guerrero, encargado del mantenimiento del orden en el mundo. Estos milagros (descritos principalmente en el libro I de la *Vida de san Gerardo*) resuelven en forma sobrenatural problemas que el conde hubiera debido solucionar recurriendo al uso de la violencia.

Gerardo recibió en herencia los bienes tanto paternos como maternos pero, en lugar de hincharse de soberbia, continuó siendo humilde²⁵. Sin embargo, esa humildad podía ser interpretada como debilidad por parte de sus enemigos y fue convencido, muy a su pesar, de ejercer la autoridad que tenía por su pertenencia a la milicia armada con el objetivo de proteger al indefenso²⁶. Más allá de la justificación del ejercicio de la violencia basada en principios religiosos, lo que más llama la atención es que el milagro es la principal arma y táctica para sus enfrentamientos militares, como veremos a continuación.

En el libro I de el texto hay varios ejemplos de esto. El primero es la capacidad de vencer en el combate sin derramar sangre:

...algunas veces lo empujó la necesidad inevitable de luchar, mandó a los suyos con imperiosa voz para que dieran vuelta sus espadas y lucharan con lanzas sin punta. Esto hubiera sido ridículo para sus enemigos, si no fuera que Gerardo estaba fortificado por la fuerza divina, por esa razón era invencible para ellos. También los suyos lo hubieran considerado un incapaz si no [se] hubiera demostrado que Gerardo, quien era vencido por la piedad en el instante decisivo de la lucha, sería siempre invencible. Por lo tanto, cuando [los suyos] vieron que triunfaba una nueva forma de luchar, en la que se hacía presente la piedad, cambiaron la risa en admiración. También seguros de la victoria, cumplían animosos lo que les ordenaba. Por cierto, no se ha escuchado que alguna vez les haya negado la victoria a él o a los soldados, que luchaban bajo su fidelidad. Pero, y esto consta como cierto, ni él mismo hirió nunca a nadie, ni él fue herido por ninguno en absoluto²⁷.

²⁵ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, cap. VI.

²⁶ *Ibidem*, libro I, cap. VII-VIII.

²⁷ *Ibidem*, libro I, cap. VIII: “*Aliquoties autem cum inevitabilis ei praeliandi necessitas incumberet, suis imperiosa voce praecepit, mucronibus gladiatorum retroactis, hastas inantea dirigentes pugnarent. Ridiculum hoc hostibus foret, nisi Geraldus vi divina roboratus, mox eisdem hostibus intolerabilis esset. Quod etiam suis valde videbatur ineptum ni experimento probassent, quod Geraldus, quem pietas in ipso praeliandi articulo vincebat invincibilis semper esset. Cum ergo viderent quod novo praeliandi genere mista pietate triumpharet, irrisionem vertebant in admirationem. Etiam victoriae securi, servabant alacres quod jubebat. Non enim auditum est aliquando quod vel eum, vel milites ejus, qui sub illius fidelitate pugnauerunt, eventus victoriae fefellisset. Sed et hoc certum constat, quod nec ipse quemlibet unquam vulneraverit, nec prorsus ab aliquo vulneratus est*”.

Indudablemente, vencer en el combate sin derramar sangre y con armas intencionalmente incapaces de matar implica una forma sobrenatural —y poco recomendable— de hacer la guerra. Este fragmento tiene también la virtud de superar el problema de la incompatibilidad (aún existente a principios del siglo X) entre santidad y derramamiento de sangre.

El más impresionante de los milagros de san Gerardo en el ejercicio de sus funciones militares es el relatado en el libro I, capítulo XXXIX, que transcribo íntegramente:

Así verdaderamente era insuperable para sus enemigos, de modo que el mal recaía sobre ellos, pues ellos lo habían construido. Esto que se relató más arriba se prueba con el presente ejemplo: el hermano del conde Ademar, Adalelmo, que cometiera antes una injuria contra el señor Gerardo, cuando invadiera el castillo de Aurillac (aunque él mismo le había perdonado esa injuria gustosamente), sin embargo se enfurecía por su malicia y era instigado con tenacidad a maltratar al santo varón. Y así, habiendo juntado una tropa de sus seguidores, intentó irrumpir en el castillo cuando el señor Gerardo estaba en medio de las solemnidades de la misa, pero ciertamente aquéllos que estaban afuera [de la iglesia] vieron de lejos [a Adalelmo] marchando a la cabeza [y] cerraron la puerta rápidamente. Hubo alboroto en el castillo; los soldados, que estaban con su señor en la misa, querían lanzarse fuera [pero] él los refrenó con palabras y de ningún modo les permitió salir, hasta que se completara la obra de Dios. Mientras tanto, en verdad, los seguidores de Adalelmo, dando vueltas por la zona del castillo, encontraron siete caballos, que robaron y, en seguida, viendo que en vano habían invadido, comenzaron a regresar a causa de la vergüenza de su acto. Mas sucedió que el varón del Señor, habiendo contenido a sus soldados, subió sobre la puerta, inspirado por el salterio que había tomado y no se cuál de los salmos cantó al Señor. El tirano, que hiciera entristecer el corazón del justo, de ningún modo pudo volver alegre. Diría que estas cosas son maravillosas y casi increíbles, si no hubieran sido referidas por un testigo suficientemente confiable. Pues aproximadamente sesenta de los caballos de sus enemigos murieron en un breve espacio de tiempo. Luego del día decimocuarto, Adalelmo tan terriblemente murió que un torbellino violento descubrió donde yacía [su cadáver]. Atestigua esto Adalberto, el monje que suele predicar la palabra de Dios al pueblo en Limoges. En verdad [éste] custodiaba el tesoro de san Marcial de Torena, que hace tiempo fuera llevado allí a causa del miedo a los paganos. Incluso aquellos ladrones, viendo lo que sucediera, devolvieron sus caballos al hombre de Dios²⁸.

²⁸ *Ibidem*, libro I, cap. XXXIX: «*Suis siquidem inimicis ita insuperabilis erat, ut malum in eos potius redundaret, quod ei perstruere molirentur. Quod ex quibusdam superius relatis, et ex praesenti probatur exemplo. Frater Ademari comitis Adalelmus, praeter illam injuriam quam eidem domno Geraldo fecerat, cum Aureliacense castrum pervaserat, quam videlicet injuriam ipse libenter ei indulserat, adhuc tamen ejus malitia furebatur, et ad laesionem sancti viri pertinaciter instigabatur. Collecto itaque satellitum cuneo, castrum, quod tunc forte domnus Geraldus missarum solemnibus intererat, irrumpere tentavit. Sed illi quidem qui forinsecus erant, illum in praeceps gradientem eminus conspicati, portam repente clausurunt. Facto autem strepitu in castrum vociferantium, milites qui ad missam cum seniore erant, exsilire volebant. Quos ille sermonibus fregit, et donec opus Dei completeretur, nequaquam exire permisit. Interim vero satellites Adalelmi ambitum castelli pervagantes, septem equos tantum repererunt, quos et abegerunt. Et confestim incassum se irrupisse videntes, pudore acti, remeare coeperunt. Fertur autem quod vir Domini, retentis militibus, supra portam sumpto psalterio concitus ascenderit, et nescio quid e psalmis Domino decantaverit. Porro tyrannus, qui moerere cor justici fecerat, laetatus nequaquam redire permissus est. Mira dicturus sum, et pene incredibilia, nisi haec a teste satis idoneo perhiberentur. Nam de caballis eorum ferme sexaginta sub brevi spatio temporis extincti sunt. Adelelmus autem post quartum*

El milagro de este capítulo es la aniquilación de un enemigo de san Gerardo pero no por su propia mano sino por intervención divina. Los elementos a tener en cuenta son: a) Adalelmo es un viejo enemigo de san Gerardo a quien él ya había perdonado en otra ocasión; b) el ataque contra el castillo del santo ocurre en pleno oficio religioso; c) el conde de Aurillac no permite a sus guerreros salir a pelear; d) Gerardo maldice a Adalelmo; e) poco después, Adalelmo muere terriblemente (no antes de que hayan sido aniquilados sus caballos²⁹).

La lectura de un salmo que realiza Gerardo sobre la puerta de su castillo no es sólo una anécdota del relato sino que es el momento en el que el santo maldice a su enemigo y muy probablemente solicita la intervención divina. Varios de los salmos tienen un contenido que puede ser utilizado como maldición³⁰ y ese uso les fue concedido en la Edad Media³¹. Lo que nos indica que Gerardo efectivamente maldijo a Adalelmo es el desenlace de la historia. Mueren setenta de los caballos de guerra (*caballis*) enemigos, poco después muere el mismo Adalelmo e incluso su tumba es expuesta por un torbellino violento. La traducción de lo acontecido a la tumba del adversario de Gerardo es compleja puesto que el texto latino reza: *ut omne ubi jaceret, turbo vehemens discooperiret*. Es bastante claro que el lugar de la tumba de Adalelmo fue ‘atacado’ por un torbellino vehemente, lo que no es tan evidente es el objeto de *discooperiret*, pero podemos suponer que se trata del cadáver del enemigo de Gerardo³². Si esta interpretación del pasaje citado es correcta, entonces la maldición que recae sobre el enemigo de Gerardo no sólo tiene efectos en este mundo, puesto que le quita la vida, sino también en el otro, puesto que se le niega el derecho al reposo en su sepultura, que es lo mismo que negarle la vida eterna.

La última cuestión importante que complica la interpretación del pasaje es que Gerardo no es monje ni sacerdote, careciendo por tanto de la condición de religioso que lo autorizaría a atar y desatar en la Tierra y en el Cielo, según la expresión evangélica. Este problema nos lleva a la cuestión de fondo del texto: la identificación entre el guerrero (un laico) y el monje (un religioso). Según Odón, esa identificación es tan grande que Gerardo está habilitado para invocar la intervención divina a pesar de su condición de laico. Planteada en estos términos, la posición de Odón parece ser antisistémica. En efecto, convertir en monjes a los laicos atenta contra las eclesiologías carolingias que tienden a ver a la sociedad (o mejor, a la cristiandad) como un todo dividido en órdenes³³. Esta actitud puede explicarse, en primer lugar, porque el vacío de

decimum diem, tam terribiliter obiit, ut omne ubi jaceret, turbo vehemens discooperiret. Testatur hoc praesens Adalbertus [Madalbertus], ille videlicet monachus qui apud Lemovicas verbum Dei solet populo praedicare. Thesaurum quippe sancti Martialis Torenae custodiebat, qui pridem ob metum paganae gentis illic fuerat deportatus. Ablatores autem illi videntes quod acciderat, homini Dei suos equos remiserunt”.

²⁹ La muerte de los animales no debe sorprendernos puesto que las posesiones del atacante (incluyendo su ganado) son malditas en textos de la época. Ver Lester K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 35-36.

³⁰ Sólo para dar un ejemplo sobresaliente, ver el Salmo 109 (108).

³¹ LITTLE, *op. cit.*, pp. 62-65.

³² Gerard SITWELL, en su traducción al inglés del texto, interpreta el pasaje en la misma forma que yo: Thomas F. X. NOBLE y Thomas HEAD, *Soldiers of Christ. Saints and Saint's Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995, p. 323.

³³ Ya se ha demostrado que la tripartición funcional en órdenes de la sociedad cristiana es un invención carolingia; ver Dominique IOGNA-PRAT, “Le ‘baptême’ du schema des trois ordres fonctionnels: l’apport de l’école d’Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle”, *Annales ESC*, 31 (1986), 101-126; E. ORTIGUES, “L’élaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d’Auxerre”, *Francia*, 14 (1987), 17-43.

poder centralizado que produjo la declinación del Estado carolingio fue, al menos parcialmente, ocupado y reemplazado por federaciones de monasterios³⁴, que no sólo produjeron las reformas monásticas de los siglos X-XI sino también un nuevo orden para la cristiandad en directa relación con el naciente feudalismo. Junto a esta explicación socio-política del planteo de Odón no debemos nunca perder de vista el contexto apocalíptico en el cual él considera estar viviendo.

Gerardo realiza otro milagro, en cumplimiento de su función como conde, con el fin de evitar un conflicto mayor, apareciéndose durante el sueño a un noble que retiene, contra su voluntad, a un sobrino del santo:

Conocéis al conde Raimundo, el hijo de Odón. Este tenía cautivo con dolo a un sobrino del señor Gerardo, llamado Benedicto, vizconde de Tolosa. Pero el señor Gerardo, escuchando esto, se sintió obligado a auxiliar a su sobrino en honor de su propia hermana. Raimundo tardaba en devolverlo, reteniendo secretamente a Benedicto. Ya habían pasado siete meses y Gerardo, el varón del Señor, nada había podido hacer para liberar a su sobrino. En verdad, un día se estaba quejando de esta cuestión con su hermana Avigerna y dijo: ‘¿Por qué dejas de pedir a Cristo por tu hijo? Ciertamente nosotros o dudamos en nuestra fe o no somos dignos de ser oídos, lo cual es muy cierto’ y diciendo estas cosas, se derretía en lágrimas. En verdad [él] en aquel tiempo, muy íntimamente se abandonaba al Señor en sus ruegos. Entonces envió al abad Rodolfo a Raimundo quien, como carecía de poder, no logró nada y regresó poco después. La noche siguiente Raimundo vio en un sueño que el varón del Señor, Gerardo, estaba ante su lecho y tocaba su mano diciendo: ‘¿Por qué tú no oyes lo que te ruego? Ciertamente debes saber que si en adelante conservas a tu rehén nada bueno te espera’. Luego de estas palabras, Raimundo despertó y, meditando la visión, se estremeció: llamó a los suyos y contó lo que había soñado. Incluso uno de éstos —que hasta entonces se había opuesto, no sé por qué causa—, igualmente aterrorizado, lo persuadía para que cumpliera rápido la petición del señor Gerardo: y [ese mism] además les recordaba que habían de morir. Raimundo en seguida confió al [sobrino] a la hospitalidad del abad Rodolfo y ordenó que lo llevara. Contó de qué modo el varón del Señor lo había aterrorizado en una visión; allí mismo entregó al rehén y humildemente pidió que Rodolfo lo reconciliara ante la gracia del señor Gerardo. Así, Gerardo prevalecía a

³⁴ La idea de que las grandes reformas monásticas de los siglos X-XI —Cluny en particular— eran cuasi monarquías monásticas regidas por los abades —ver, como caso extremo, André CHAGNY, *Cluny et son Empire*, Lyon-París, Emmanuel Vitte Editeur, 1949— ha dejado paso una concepción mucho más laxa de lo que significaba que un monasterio perteneciera a estas reformas, que ni siquiera pueden ser estrictamente consideradas órdenes en el sentido tardo-medieval, como aún lo hacía Marcel PACAUT en la década de los '80 del siglo XX en su *L'Ordre de Cluny*. En la actualidad, se habla más bien de federaciones de monasterios o, incluso, de iglesias monásticas con el sentido de comunidades con características más o menos similares que, en general, se basan en la aceptación de costumbres (*consuetudines*) similares y que responden de muy distinta forma a la autoridad del abad de un monasterio en particular. En este sentido, son iglesias que se comportan por momentos como si fueran ‘la Iglesia’. Respecto de esta última posición ver: Dietrich W. POECK, *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1998; Joachim WOLLASCH, *Cluny Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Artemis und Winkler, 1996; Dominique IOGNA-PRAT, “Cluny comme ‘système ecclésial’”, en Giles CONSTABLE, Gert MELVILLE y Jörg OBERSTE (eds.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, Lit Verlag, 1998, pp. 13-92 —corregido y reimpresso en Dominique IOGNA-PRAT, *Études clunisiennes*, París, Picard, 2002, pp. 11-34—; Dietrich W. POECK, “Abbild oder Verband: Cluny und seine Klöster”, en CONSTABLE, MELVILLE, OBERSTE (eds.), *op. cit.*, pp. 93-120.

través del auxilio divino de acuerdo a las Escrituras: humillando a los poderosos de la Tierra³⁵.

En este fragmento de la historia, la santidad de Gerardo se ha profundizado a tal punto que ya no necesita hacerse presente físicamente para solucionar un conflicto. Su alma vuela hacia el sueño del poderoso y, con una onírica amenaza, vence a su contrincante. El milagro se ha desmaterializado y el combate es sólo espiritual en el mundo del sueño.

El fin de los tiempos implica un estado de excepción, por el cual un laico viviendo en el mundo puede ser monje, santo e intermediario de la justicia divina. En otras palabras, Gerardo tiene una condición sagrada que, por momentos, es casi sacerdotal. Que el caso de Gerardo de Aurillac descrito por Odón implique la confusión de los órdenes, causada por el intento de los monjes cluniacenses de “monaquizar en cierta medida a los *bellatores*”³⁶, ya fue señalado por Georges Duby. Sin embargo, el problema con el *affaire* Gerardo es más profundo que una mera confusión, por peligrosa que pueda parecer. En verdad, Odón otorga a un laico noble, que nunca abandonó el mundo, capacidades sacerdotales a la vez que monásticas. Gerardo ocupa, en el texto de Odón, el lugar de lo sagrado y esto es mucho más que confundir órdenes a través de una “pedagogía del laicado iniciada por los monjes reformados”³⁷. Sostener que este modelo puede ser subversivo parece excesivo. Sin embargo, el hecho de que tal modelo no haya sido repetido más tarde en la Edad Media —ni siquiera en la tradición hagiográfica específicamente cluniacense— puede hablarnos tanto de la limitada recepción del texto de Odón, como de la complejidad de reconocer el estado sagrado a un hombre que vive en el mundo. Esta confusión de los órdenes de la sociedad o, lo que es lo mismo en la alta Edad Media, de la Iglesia sería inaceptable si el fin del mundo no estuviera cerca.

b. San Gerardo el taumaturgo

La taumaturgia no es una novedad en las biografías de laicos en la alta Edad Media. Señalemos el caso de Gontran, rey merovingio de Borgoña de 561 a 592, descrito por

³⁵ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro II, cap. XXVIII: “*Raimundum noveratis comitem, filium videlicet Odonis. Hic nepotem domni Geraldi nomine Benedictum, Tolosae videlicet vicecomitem dolo captum tenebat. Rainaldus vero frater ipsius sese obsidem dedens, fratrem recepit. At dominus Geraldus audiens quod ille seipsum pro fratre obligasset, valde movebatur ad subveniendum nepoti. Raimundus autem protelabat causam reddendi, clam satagens Benedictum denuo capere, et ambos tenere. Jam septem menses fluxerant, et vir Domini Geraldus in ereptione nepotis nihil proficere poterat. Quadam vero die cum sorore sua Avigerna de hac re quasi querimoniam faciens: Quid tu, inquit, cessas Christum pro filio tuo deprecari? certe aut nos in fide dubitamus, aut, quod verius est, exaudiri digni non sumus. Et haec dicens, resolvebatur in lacrymis. Quo quidem tempore, medullitus, ut ita dicam, sese Domino in precibus mancipavit. Et adhuc Rodulfum abbatem semel ad Raimundum direxit, qui necdum quidem proficere quidquam valens, haud longe ad meatum reversus est. Nocte vero insecuta praedicto Raimundo per somnium videbatur, quod vir Domini Geraldus ante ejus lectum staret, eumque manu pulsaverit. Quid, inquiens, tu non audis me toties deprecantem? Certe scias, quoniam si ultra tenueris obsidem, nequaquam tibi cedit in prosperum. Post haec verba Raimundus expergefactus est, et considerans visionem, intremuit: vocavitque suos, et quid somniaverit indicavit. Nam et quidam ex ipsis per quem maxime usque tunc adversatus fuerat, nescio qua causa similiter exterritus persuadebat, ut petitionem domni Geraldus concitus faceret: alioquin moriendum illis esse commemorat. Raimundus confestim ad hospitium Rodulfi abbatis transmisit, eumque redire jussit. Quo redeunte qualiter vir Domini se per visum terruerat, palam enarravit: obsidem illico reddidit, et ut gratiam domni Geraldi sibi Rodulfus reconciliasset, humiliter postulavit. Ita Geraldus per divinum auxilium praevalerat, et secundum illud Scripturae, gloriosos terrae humiliabat”.*

³⁶ Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983, p. 205.

³⁷ *Ibidem*, p. 206.

Gregorio de Tours³⁸. Este rey tenía efectivamente la capacidad de realizar curaciones pero hay una gran diferencia con Gerardo: este último es un laico, un noble, pero no es un rey, por lo tanto la condición de taumaturgo del mismo es distinta, no puede ser adscripta a una condición real de la que carecía. En suma, si bien ya había existido al menos un noble laico taumaturgo en el mismo espacio geográfico que Gerardo, esta virtud era, en alguna forma, externa al mismo. Se trataba de una virtud propia de reyes, no personal y no demostraba santidad y, por otra parte, nada indica en el texto que Odón esté pensando en estos precedentes cuando redacta su obra.

Que Odón comience a relatar las curaciones realizadas por san Gerardo en el libro II de la *Vida* no es una casualidad. En ese momento de la *vita*, Gerardo se convierte claramente en un cuasi monje. A pesar de que desea dejar el mundo y optar por la existencia monástica, le aconsejan no hacerlo por sus obligaciones terrenales. Sin embargo, se hace tonsurar, toma simbólicamente la condición monástica, se convierte casi en un religioso, como veremos más abajo³⁹.

La primera de las curaciones aparece en el libro II, cap. X, inmediatamente después de la segunda afirmación apocalíptica de Odón (ya citada). Allí se relata el siguiente milagro:

Sucede que ya, cuando se acerca el tiempo del Anticristo, deben cesar los milagros de los santos. Sin embargo, recordemos Su promesa: ‘A los que me glorifican, yo los glorificaré’ (I Reg. II, 30). Se dignó glorificar a su servidor a través de la gracia de la curación. La forma en la que curaba era tal que, aunque por humildad evitaba imponer la mano a los enfermos, sin embargo [estos últimos] frecuentemente solían robar el agua con la que él acostumbraba lavarse las manos y muchos eran sanados. Para que sea más creíble, recordemos a algunas de estas personas. Cierta campesino cercano del monasterio de Solemme tenía un hijo ciego y muy largo tiempo se lamentó por el hecho de que la ceguera y la pobreza lo oprimiera por igual. Se le aconsejó en una visión buscar al señor Gerardo y utilizar el agua, con la que él había lavado sus manos. El hombre creyó en la visión y le explicó lo que había soñado. Habiéndolo escuchado el señor, consternado se estremeció y, no queriendo presumir con esto, dijo que sólo había sido una ilusión. Esta no sólo había engañado al campesino sino que también quería engañarlo a él para tentarlo con cosas prohibidas: el solicitante se engañaba vanamente con su esperanza. Gimió el padre, al que abrumaba la ceguera de su hijo y, comprendió que el varón del Señor, a causa de su humildad, de ningún modo cedería. Simulando irse, consiguió agua de uno de los servidores. Cuando volvió a su casa, lavó los ojos muertos de su hijo, invocando el nombre de Cristo y recibió la luz⁴⁰.

³⁸GREGORIO DE TOURS, *Historiae*, ed. de B. KRUSCH y W. LEVISON, *MGH. Scriptores rerum merovingicarum*, I, 1937-1951; ver comentario en Yves SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge*, París, Armand Collin, 2002, pp. 93-95.

³⁹ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro II, cap. II.

⁴⁰*Ibidem*, libro II, cap. X: “...*licet instante jam tempore Antichristi miracula sanctorum cessare debeant, memor tamen suae promissionis, qua dicitur: Qui glorificant me, glorificabo eos (I Reg. II, 30), hunc famulum suum per quamdam curationis gratiam glorificare dignatus est. Quod genus curationis tale fuit, ut quamvis per humilitatem imponere manum infirmis refugeret, eis tamen frequenter et absens, et nolens subveniret. Aquam nempe, de qua manus ablueri solitus erat, infirmi solebant furari, et plerique sanabantur. Quod licet ut magis credibile videatur, personas quasdam commemorari placet. Nam rusticanus quidam juxta Sollemiacum monasterium habebat filium caecum, qui diutius ingemiscens, quod eum caecitas et paupertas pariter opprimeret, monitus est per visum quatenus ad domnum Geraldum pergeret, et aqua, unde manus ejus ablutae fuissent, oculos filii sui superfudisset. Credidit homo visioni, et quid somniaverat veniens indicavit. Quo senior audito, mente consternatus intremuit, ac praesumere id*

He citado el relato completo de este milagro porque contiene todos los elementos de las curaciones posteriores. El enfermo (o alguien cercano a él) se entera de que, a través de Gerardo, se puede obtener la curación. Luego aparece el aguamanos del santo (en la que se deposita el poder taumatúrgico y que bien podemos asimilar a la reliquia de un santo vivo), la negativa del conde a entregar el agua, la intervención de alguien cercano a Gerardo que la provee clandestinamente y, finalmente, la curación. Hay que tener en cuenta que la ceguera no es el único mal que cura Gerardo pero los milagros concernientes a ésta se repiten convirtiéndose casi en su ‘especialidad’⁴¹. Pero no deja de realizar otras curas milagrosas: sana a un niño cojo⁴², a una mujer con una infección o un mal parecido en la mano⁴³, a otra mujer aparentemente poseída⁴⁴ y un traumatismo de rodilla⁴⁵. Cuando termina el relato de las curaciones se hace presente nuevamente la tensión entre milagros y virtudes:

Alcance con lo dicho acerca de sus milagros, que éstos satisfagan a aquéllos que ponen la gloria del santo no en la cantidad de las buenas obras [realizadas] sino en la multitud de los signos. Para ellos, de mucho menor valor sería una santidad si no escucharan que [el santo] realizó milagros en abundancia⁴⁶.

El caso del Gerardo taumaturgo, laico noble pero no de sangre real, es sumamente raro. En adelante, la taumaturgia estará reservada sólo al rey de Francia como parte del naciente culto a la monarquía⁴⁷. En este sentido, el modelo de Odón fracasa. Reconocer capacidades milagrosas permanentes a un laico, que no ocupa ningún lugar dentro de la jerarquía eclesiástica, va en contra de la división en órdenes que los pensadores carolingios proponían para la Iglesia y, además, podía ser eventualmente disolvente del orden eclesiástico y social (lo que a Odón parece no preocupar ya que se encuentra viviendo los últimos tiempos del hombre). Es interesante la comparación con la otra gran hagiografía cluniacense de un laico: el *Epitafio de la Emperatriz Adelaida*⁴⁸, texto de Odilón, abad de Cluny, escrito en el primer tercio del siglo XI —o sea, un siglo más tarde—. En el caso de Adelaida, el milagro prácticamente ha desaparecido —hay uno solo en todo el relato— y se presenta un modelo de santidad laico en el cual el milagro está casi ausente y en el que, tampoco, aparecen referencias al fin de los tiempos.

refugiens, dixit illusionem fuisse, quae et illum deciperet, et illum decipere vellet, ut inconcessa tentaret: errare hominem inani spe talia postulantem. Ingemuit pater, quem filii caecitas anxabat, et intelligens quod vir Domini causa humilitatis nequaquam acquiesceret, abire se simulans, ab uno de servitoribus aquam impetravit. Qui domum rediens, exstincta filii lumina, nomen Christi invocans, abluit, et ille lumen recepit”.

⁴¹ La curación de ciegos se repite en *ibidem*, libro II, cap. XII; libro II, cap. XX; libro II, cap. XXIII; libro II, cap. XXIV

⁴² *Ibidem*, libro II, cap. XI.

⁴³ *Ibidem*, libro II, cap. XXVI.

⁴⁴ *Ibidem*, libro II, cap. XXXII.

⁴⁵ *Ibidem*, libro II, cap. XXXIII.

⁴⁶ *Ibidem*, libro II, cap. XXXIV: “*Hoc itaque de miraculis ejus sufficiat, quae satisfaciant eis qui gloriam cuiuslibet sancti, non ex quantitate bonorum operum, sed ex numerositate metiuntur signorum. Apud quos forte sanctitas ejus vilior haberetur, si de miraculis quae vigens gesserat nihil audissent”.*

⁴⁷ Ver Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges, Estrasburgo*, Faculté des Lettres de Strasbourg, 1924.

⁴⁸ ODILO CLUNIACENSIS, *Epitaphium domne Adelheidae auguste*, en H. PAULHART (ed.), *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband, XX/2* (1962), pp. 27-45. Ver Patrick CORBET, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l’an Mil*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986, pp. 59-64 y 81-110.

c. Otros milagros

En la hagiografía aquí comentada podemos encontrar otros milagros que suceden por intercesión directa de san Gerardo o que fueron asociados por Odón a la vida del santo. En primer lugar, su propia concepción tiene elementos milagrosos⁴⁹. Podemos mencionar también la aparición sobrenatural de alimentos —pescado⁵⁰ o carne⁵¹— o su multiplicación⁵², el surgimiento igualmente milagroso de un odre lleno de vino en una zona árida⁵³, la aparición de un difunto que, cuando Gerardo había salido de Aurillac, aún estaba vivo aunque enfermo⁵⁴. Incluso entabla un mágico combate contra un hombre con capacidades atléticas demasiado sobresalientes como para no atribuir las a un pacto con Satanás. Transcribo la traducción de este último ejemplo, particularmente interesante:

Hay un lugar no lejos de Aurillac llamado Marculiscus, junto al cual se encuentra una piedra redonda por causa natural. Cuando una vez el señor Gerardo pasaba por esta región, uno de su compañía, llamado Adraldo, declaró a los compañeros de viaje que podía subir a esa piedra de un salto. De inmediato, lo realizó ante la admiración de ellos. Mas sucedía que este Adraldo conocía encantamientos y maleficios. Al señor [Gerardo], que venía detrás, se lo contaron los que iban delante. Él en verdad —considerando que [Adraldo] no podría haber hecho esto de ninguna manera con su propia agilidad— realizó el signo de la cruz con la mano elevada. De ahí en más, aquél no pudo saltar sobre la piedra aunque lo intentara muchas veces. Así se supo que aquella destreza ocurría por un encantamiento, que no volvió luego del signo [de la cruz] y que la virtud del señor Gerardo era grande. Luego de su signo, de nada valió la fuerza enemiga⁵⁵.

Así hemos visto cómo la *Vida de san Gerardo* está repleta de portentos que ubican al santo en el centro de las manifestaciones divinas en la Tierra, o sea, en el lugar de lo sagrado entre los hombres.

El santo de las virtudes

Como hemos visto, el milagro es una constante en la *Vida de Gerardo*. Sin embargo, a pesar de que Odón no deja de relatar los numerosos hechos sobrenaturales

⁴⁹ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, caps. I y II.

⁵⁰ *Ibidem*, libro II, cap. XXIX y XXX.

⁵¹ *Ibidem*, libro II, cap. XXVII.

⁵² *Ibidem*, libro II, cap. XIX.

⁵³ *Ibidem*, libro II, cap. XXI.

⁵⁴ *Ibidem*, libro II, XXV.

⁵⁵ *Ibidem*, libro II, cap. XXXI: “*Pagus non longe ab Aureliaco Marculiscus vocatur, juxta quem lapis quidam naturaliter rotundus insidet. Cum aliquando dominus Geraldus e regione transiret, quidam de ejus comitatu Adraldus nomine, conviatoribus asserebat, quod super lapidem illum saltu conscendere posset. Quod protinus cunctis mirantibus fecit. Ferebatur autem quod isdem Adraldus incantationes ac maleficia nosset. Subsequente autem seniore, stabant illi qui praeibant, et ei saltum illius indicabant. Ille vero considerans quod hoc per suam agilitatem nullatenus facere posset, elevata manu signum crucis edidit. Dehinc ille cum id multis vicibus tentavisset, nullatenus exsilire super praedictum lapidem potuit. Et ita cognitum est quod illa velocitas ejus per incantationem fiebat, quae ei post signaculum adesse non potuit, et magna virtus esset domni Geraldus, post cujus signaculum vis inimica nihil valuit*”.

llevados a cabo por este personaje, lo que lo convierten verdaderamente en un hombre santo son sus virtudes. Se trata, por cierto, de virtudes teológicas y, sobre todo, monásticas. El efecto que logra Odón, cuando subraya la forma en que Gerardo vivía tales virtudes monásticas, es deslaicizar al conde. Es decir, si bien el abad de Cluny presenta un modelo de santidad destinado a los laicos, éste no es un modelo estrictamente laico sino, más bien, monástico. Por eso, las funciones del guerrero van desapareciendo del texto. El mecanismo es muy simple; una vez que Gerardo demostró ser un elegido del Señor y, por lo tanto, indestructible en la batalla, ya no necesitó guerrear y, como hemos visto, pasó de pelear con armas inofensivas a interpelar a sus enemigos en los sueños.

El problema de fondo que nos presenta la hagiografía de Gerardo es la imposibilidad del clero carolingio de presentar un modelo de santidad específicamente laico. Es una cuestión que proviene, por lo menos, del siglo IX y tiene que ver con una profunda monaquización de la Iglesia carolingia. Los eclesiásticos carolingios, aun aquellos que pertenecían a lo que ahora llamaríamos clero secular, habían sido formados, en su gran mayoría, en escuelas monásticas o en centros de estudios fuertemente influidos por la alta cultura dominante de la época, que era monástica. Esto implicó que el cristianismo latino-occidental privilegiara el ascetismo como modelo de santidad por encima de cualquier otro. Por otra parte no existía un contrapeso cultural fuera de los claustros que pudiera pensar otra forma de cristianismo⁵⁶.

En el texto hay una fuerte tensión entre un modelo de santidad demostrada a través del milagro y otro basado en el ejercicio de las virtudes. Esta se resuelve a favor del santo virtuoso, dejando el milagro como un accesorio necesario pero secundario. Esta tensión es manifestada explícitamente por Odón en la introducción del relato:

...escribimos esto para aconsejar a los poderosos, ya que se nos da la oportunidad. Verdaderamente me insistieron [para que escribiera] no sólo el señor obispo Turpio, sino también el dilectísimo y venerable Aimón, junto a otros muchos con la fuerza de muchos ruegos, de modo que accedí [...]. Ellos ciertamente no dieron cuenta de muchos signos, que el vulgo considera grandes sino del modo disciplinado de vida y de las obras de misericordia que más placen a Dios⁵⁷.

En este fragmento es clara la fractura entre un ideal de santidad que gira en torno del milagro —propio del vulgo— y otro que privilegia la vida disciplinada (virtuosa en sentido monástico) y el ejercicio de las obras de misericordia. Odón dice privilegiar esta última; sin embargo, no dejará de presentar una y otra vez hechos fantásticos, “signos”, como prueba de la santidad de Gerardo.

La actitud de Odón frente al milagro no es nueva, hay toda una tradición dentro de la teología antigua y alto-medieval que considera que la conducta moral es superior al milagro. En el Evangelio, incluso, el milagro está destinado a los no creyentes para convencerlos de la superioridad del Dios cristiano. Esto produjo toda una tendencia que consideraba que la salvación era resultado del comportamiento del individuo, tendencia

⁵⁶ Estos problemas han sido ampliamente estudiados por Jean CHÉLINI, *L'aube du moyen âge. Naissance de la chrétienté occidentale*, París, Piccard, 1991.

⁵⁷ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, prefacio: “*aliquid ad eosdem potentes commonendos, ubi se opportunitas praebuerit, sicut rogastis, annectimus. Siquidem et dominus Turpio episcopus, et dilectissimus mihi ac venerabilis abbas Aymo, cum aliis quampluribus multa vi precum me coegerunt, ut haec aggrederer. Cum quidem veram inertiae praetendissem excusationem, male se dixerunt, ut haec aggressi potius stylo proderentur. At ego perpendens quod humili quoque homini pomposa relatio minus congruat, fidem vero dictis testium adhibui. Qui signa quidem quae vulgus magni pendet, non multa retulerunt, sed disciplinatum vivendi modum, et opera misericordiae quae Deo magis placent, non pauca*”.

que podemos encontrar en el monaquismo tardo-antiguo en Galia (Lérins, Marsella, Arles). Sin embargo, la creencia en el milagro sobrevivió —y en mucho colaboró— para que esto sucediera: el nacimiento del culto a las reliquias y el consecuente peregrinaje hacia el lugar en que ellas se encontraban, con el objetivo precisamente de alcanzar un milagro. Esto llevará a la aceptación del milagro como parte de las prácticas establecidas de la Iglesia en la Edad Media⁵⁸.

Pero hay otra tensión latente quizás más fuerte, que se produce en torno a un modelo de santidad destinado al laico que, paradójicamente, busca aniquilar esta condición para asimilarse al paradigma de las virtudes monásticas. Esto se ve muy claramente en la castidad de Gerardo. Si hay algo que separa al laico (y en muchos casos, al clero secular) del monje es —o al menos debería ser— la castidad. Sin embargo, presentar un modelo de santidad laica, en el cual el laico debe permanecer casto, es inaplicable en la realidad puesto que una de las preocupaciones principales de los linajes nobles es perpetuarse en el tiempo como tales —lo que resulta imposible si los nobles practican la castidad—. Entiendo que la única salida posible para esta paradoja que se presenta en el texto de Odón es el Apocalipsis. Si el fin de los tiempos es inminente *in hac aetate*, entonces la conservación de los linajes nobiliarios es innecesaria; el laico puede y debe permanecer casto puesto que en poco tiempo vendrá el fin del mundo y el hecho de tener hijos no sólo sería inútil, sino también contraproducente. Podría objetarse que la escatología cristiana alcanza para explicar el llamado de Odón a la castidad, sin embargo —como hemos señalado— es él mismo quien introduce el elemento apocalíptico en el relato.

San Gerardo manifiesta muchas virtudes —valoradas en la vida ascética— que debe tener el monje: cumple con los ayunos⁵⁹, es módico en el consumo de vino⁶⁰, humilde en su arreglo personal⁶¹, se levanta temprano⁶². Además, es un benefactor de la vida contemplativa: toma la decisión de fundar un monasterio y dotarlo de los recursos necesarios⁶³ para la vida regular de la comunidad⁶⁴. Se convierte, por lo tanto, en fundador de un cenobio⁶⁵. Incluso, Odón le atribuye una actitud de místico desapego por la vida material, que es un *topos* común de las hagiografías medievales:

En estas y otras palabras se manifestó que le molestaba el deleite de la vida presente, que ardía con el deseo de la celeste, que quería abandonar todos sus bienes, si no fuera que faltaran personas a las que él entregara confiadamente sus cosas⁶⁶.

Odón vuelve a señalar esto más adelante con palabras similares:

⁵⁸ Alain DIERKENS, “Réflexions sur le miracle au haut Moyen age”, en AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au moyen age. XXVe Congres de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, París, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 11-14.

⁵⁹ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, cap. XV.

⁶⁰ *Ibidem*, libro I, cap. XII y libro II, cap. I.

⁶¹ *Ibidem*, libro I, cap. XVI y libro II, cap. III.

⁶² *Ibidem*, libro I, cap. 11.

⁶³ *Ibidem*, libro II, cap. IV.

⁶⁴ *Ibidem*, libro II, cap. VI.

⁶⁵ Se trata de la abadía de Aurillac, que luego sería conocida como abadía de San Gerardo por su fundador y santo patrono. La fundación se produce en 893 y se convierte en exenta hacia 894. En 928, es entregada a Odón para su dirección. Ver Michaela PUZICHA, “Aurillac”, en *Lexikon für Theologie un Kirche*, Freiburg-Basilea-Roma-Viena, Herder, 1993, tomo I, col. 1257.

⁶⁶ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro II, cap. VIII: “Porro in his, et hujusmodi verbis ejus apparet, quod vitae praesentis delectationem fastidiret, quod coelesti desiderio flagraret, quod omnia sua relinquere vellet, si non defuissent quibus ea rationabiliter tradidisset”.

Como en verdad estaba inundado de un deseo celestial que, yo diría, lo consumía, su boca se llenaba de la abundancia de su corazón, de modo que ya casi siempre en ella resonara la ley del Señor⁶⁷.

A pesar de no poder abandonar el mundo, su comportamiento era el de un monje:

Y así mal de su grado permanecía en el siglo y por más que faltaran compañeros con los que renunciar al siglo, sin embargo era admirable la forma en la que se ocupaba por completo de la obra del Señor. Con tanto empeño, en verdad, se aplicaba a escuchar sucesivamente lecciones y discursos —ya en compañía de otros, ya solo—, que era admirable que pudiera ocuparse de tanto estudio o que quisiera cumplir siempre con la totalidad de los salmos. Sobre todo, cuando de vez en cuando se dedicaba a otras ocupaciones, en verdad se ausentaba por causas extremadamente necesarias. Pero en ellas ponía muy poca energía [y], de inmediato, se volvía rápido a la dulzura de la salmodia. Cuando reverentemente se encontraba en la iglesia, no alcanzan las palabras para explicarlo pero creerías que contemplaba algo divino e, incluso, semejaba a un profeta por su rostro inspirado⁶⁸.

Señalemos en este párrafo la mención al *opus Dei*, o sea, al rezo casi permanente de la salmodia, actividad específica de los monjes. Tanto le interesaba estar en un constante estado de oración que ordenó que, durante las comidas, se leyera la palabra de Dios⁶⁹, costumbre también monástica.

Finalmente —Odón lo dice abiertamente—, Gerardo era algo así como un “cripto” monje:

Sabían los suyos que deseaba el hábito de la religión con toda su fuerza. Pero como era prudente —considerando que, incluso los maestros de tan sublime posición, caen desde lo alto más pesadamente, pues son corrompidos por amor del mundo—, estimaba mejor permanecer así antes que intentar algo tan arduo sin compañeros probados. Si, en verdad, consideras su deseo, ejerció por devoción a Cristo una fe monástica. Es también sumamente loable consagrarse al servicio de la religión en hábito secular: así como, por el contrario, es ignominioso buscar cosas mundanas vistiendo cualquier ropa religiosa. Por lo tanto, dado que este hombre no encontraba hermanos, como hemos dicho, con los cuales vivir bien y felizmente, llevaba penosamente esta vida⁷⁰.

⁶⁷*Ibidem*, libro II, cap. XV; Libro II. cap. XV: “*Quoniam vero coeleste desiderium undatius, ut ita dicam, insumebat, os ejus ex abundantia cordis ita replebatur, ut pene jam in eodem ore semper lex Domini resonaret*”.

⁶⁸ *Ibidem*, libro II, cap. IX.

⁶⁹ *Ibidem*, libro II, cap. XIV.

⁷⁰ *Ibidem*, libro II, cap. XVI: “*Noverant autem sui, quod religionis habitum toto nisu cupiebat. Sed cum esset providus, considerans quia professores sublimis propositi, dum saeculi amore corrumpuntur, gravius ab alto ruunt, satius aestimavit sic stare, quam absque probatis cooperatoribus rem tam arduam attentare. Si igitur votum illius inspicias, monasticae professionis fidem Christo per devotionem servavit. Et laus valde eminens est, in habitu saeculari, religionis proposito deservire: sicut e contra nimis ignominiosum est, [0679C] sub ejusdem religionis indumento saeculum quaesisse. Cum ergo vir iste non haberet fratres, ut praefati sumus, cum quibus bene et jocunditer habitaret in unum, vitae hujus incolatum taediose ferebat*”.

Asimismo, Gerardo ejercía la caridad con los pobres de manera frecuente⁷¹ e, incluso, con quien le había hecho daño —como un ladrón que le robó dos animales, quien fue atrapado pero no castigado—⁷². Podríamos seguir sumando ejemplos de este ‘otro’ modelo de santidad que presenta Odón, centrado en el ejercicio de las virtudes monásticas, pero baste con citar el último capítulo del libro II en el que el autor concluye:

Alcance con lo dicho acerca de sus milagros, que satisfagan a aquéllos que ponen la gloria del santo no en la cantidad de las buenas obras sino en la multitud de los signos. Para ellos, sería de mucho menor valor la santidad si no escucharan que se realizan milagros en abundancia. Y, en verdad, cuando simultáneamente concurren tanto la justicia como la santificación y la glorificación a través de signos, más seguros con esto, cultivan una devoción más vivaz. Si además tuviera espíritu de profecía, creo que ninguno negaría que fuera santo pero hizo más aún puesto que venció la avaricia. ¿Qué provecho tiene Balaam, que profetizó un misterio tan profundo, cuando fue rechazado a causa de su avaricia? Ningún milagro busques más grande en Gerardo que el hecho de que no pusiera su esperanza ni en las riquezas ni en los tesoros. Esto es, en verdad, como ya dijimos, las maravillas que hizo. ¿Tan raro, en verdad, consideras que no [se] espere que haya felicidad en las riquezas? Esto tan raro puede explicarse recurriendo a la palabra divina. ¿Quién es ése [nos preguntamos]? Cuando en verdad se ve a alguien así, digno es de alabanza y se puede añadir aquí: “lo alabamos, en efecto, hizo maravillas en su vida”(Eclesiástico XXXI, 9). Que Gerardo hizo maravillas, hay numerosos documentos. En verdad consta que lo que él poseía le había sido conferido por sus parientes o por reyes, para que lo compartiera no como los siervos sino como los señores: acrecentó sus cosas en la Tierra sin perjuicio de nadie, sin embargo juntó un tesoro en los cielos; tuvo un poder sublime, mas permaneció pobre de espíritu. Por esto, como él mismo muestra, no debe ser considerado ni maravilloso ni increíble que sus bienes permanecieran estables a causa del Señor. Incomparablemente resalta entre sus hechos que perseverara en la castidad hasta la vejez. Por cierto, la castidad es la única [virtud], que se parece a la pureza angélica. Cuando [Gerardo] vence la lujuria —que es la mayor fortaleza de Satanás—, no es maravilloso que impere sobre el mismo Satanás, que es sometido cuando se sirve a la castidad. No es increíble que ahora libere a los poseídos por los demonios quien borró de su corazón al príncipe de la riqueza, habiendo vencido la avaricia. Por cierto, justamente tiene sometida la soberbia quien se mostró benévolo estando en la cima del poder terreno⁷³.

⁷¹ *Ibidem*, libro I, cap. XIV.

⁷² *Ibidem*, libro II, cap. XVIII.

⁷³ *Ibidem*, libro II, cap. XXXIV: “*Hoc itaque de miraculis ejus sufficiat, quae satisfaciant eis qui gloriam cujuslibet sancti, non ex quantitate bonorum operum, sed ex numerositate metiuntur signorum. Apud quos forte sanctitas ejus vilior haberetur, si de miraculis quae vigens gesserat nihil audissent. Illis sane qui amore ejus pie tenentur, eumque discreta dilectione venerantur, opera justitiae quae exercuit, magis placent. At vero cum utrumque simul in eo concurrat, et justitia videlicet, et sanctificatio, et signorum glorificatio, securius hunc, et alacriori devotione colunt. Nam si fortasse prophetiae spiritum habuisset, nullus eum, ut puto, sanctum esse negaret. Sed utique plus fecit, quia avaritiam vicit. Nam quid profuit Balaam, quod tam profundo mysterio prophetavit, quando propter avaritiam reprobatus est? Nihil igitur in Gerardo grandius miraculum quaeras, quoniam hoc est quod non speravit in pecunia, vel thesauris. Hoc quippe est sicut jam diximus, mirabilia fecisse. Tam raro quippe reperies, qui non speret esse felicitatem in pecuniis, ut pro ipsa raritate sermo divinus interposuerit. Quis est hic? Cum vero talis utcumque reperitur, dignus est laude, sicut illic subjungitur: Laudabimus eum, fecit enim mirabilia in vita sua. Quod enim Geraldus hujusmodi mirabilia fecerit, multa documenta sunt. Siquidem constat eum quae a parentibus vel regibus ei collata sunt sic tenuisse, ut ea non ut servis, sed quasi dominis dispensasset: rebus in terra sine*

San Gerardo (como santo de las virtudes) encarna, por supuesto, virtudes cristianas pero, más específicamente, monásticas. El modelo de laico virtuoso asimilado al monje y presentado por Odón tiene una clara diferencia con el santo laico de los milagros: este último puede aparecer en todo momento y, como hemos señalado más arriba, es consecuencia directa de la incapacidad del clero carolingio y post-carolingio de presentar un modelo de santidad eminentemente laico. Tampoco necesita de un contexto apocalíptico, de allí la tensión inherente al texto hagiográfico. Odón intentó mostrar un solo modelo de santidad cristiana posible para el laico (no dos) pero se plantean problemas. Ya hemos tratado más arriba acerca de la complejidad de sugerir poderes milagrosos —mágicos si se quiere— en un laico guerrero y la necesidad de encontrar una ‘excusa’ apocalíptica para ello. Sin embargo, el modelo del laico-monje virtuoso presenta otro problema y es que tal laico deja de ser guerrero. En efecto, cuanto más se asimila Gerardo al monje, menos hace la guerra y en el libro II ya no la hace en absoluto. Se trata de un problema insuperable para una clase social que basa su existencia, precisamente, en el ejercicio de la guerra.

Conclusión

En este artículo hemos mostrado cómo Odón de Cluny, monje carolingio más que cluniacense, presenta un modelo de santidad laica. Este modelo es el del laico guerrero santo, tan perfecto en el ejercicio de las virtudes como en la realización de milagros. Como sostiene Paolo Facciotto —y coincidimos con él—, se trata de una contaminación de un modelo ascético sobre un modelo laico. Esto era posible en tiempos pregregorianos⁷⁴. Dominique Iogna-Prat entiende también que el primer Cluny (930-1040), lo que incluye a Odón y su *Vida de san Gerardo*, “semble attaché à une morale statutaire de type carolingien et au modèle de grands laïcs (rois, princes, *militēs*) accomplissant fidèlement leur tâche fonctionnelle dans le monde”⁷⁵. Esto último es muy importante porque explica la insistencia de Odón en que su héroe permanezca en el mundo. Pero hay varios problemas en relación al texto que creo que aún no han sido debidamente solucionados: en primer lugar, tenemos un problema de orden filológico, no existe todavía una edición confiable del texto y la utilizada para este estudio representa la versión más monástica de la obra; en segundo lugar, la cuestión apocalíptica en Odón debe incluir no sólo el estudio de la *Vida de san Gerardo* sino también la *Occupatio*. Otros problemas de índole más bien histórico serían: en primer lugar, la existencia de un contexto apocalíptico vigente durante la redacción del texto. ¿Es sólo retórico? ¿Es real pero sólo válido para Odón y su entorno inmediato? Si estuviera extendido más ampliamente, ¿hasta dónde llegaría ese contexto desde el punto de vista espacial, temporal y, sobre todo, social? La sola existencia de un santo como Gerardo, ¿es para

alicujus laesione excrevisse, in coelis tamen thesaurisasse; potentia sublimem fuisse, tamen spiritu pauperem permansisse. Quapropter, ut ille sequitur, neque mirum, neque incredibile debet videri, si stabilita sunt bona illius in Domino. Quamvis illud incomparabiliter in ejus factis immineat, quod usque in senectutem castus perseveravit. Castitas enim sola est quae imitatur angelicam puritatem. Cum itaque hic vicit libidinem, quae maxima virtus est Satanae, mirum non est si nec eidem Satanae imperat, quem servando castitatem devicit. Incredible non est quod nunc obsessos a daemonibus liberat qui mammonae principem a suo corde, vincendo avaritiam, rejicit. Jure enim spiritum superbiae nunc subjectum habet, qui in ipso terrena potestatis culmine mitem se exhibuit”.

⁷⁴ Paolo FACCIOTTO, “Moments et lieux de la tradition manuscrite de la *Vita Geraldī*”, en M. LAUWERS (dir.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique (XIe-XIIIe siècles)*, Niza, 2002.

⁷⁵ IOGNA-PRAT, “La place idéale du laïc à Cluny ...”, p. 123.

Odón confirmación de la proximidad del fin de los tiempos? Si esta idea sólo fuera retórica nos enfrentaríamos a un segundo problema o conjunto de problemas: ¿propone Odón a san Gerardo como un modelo que los monjes deben tratar de imponer — propagandear si se prefiere— a los laicos? Si esto fuera así, ¿se puede pedir a un laico que ocupe el lugar de lo sagrado, espacio que los mismos monjes tratan no sólo de ocupar sino monopolizar? En tercer lugar, no debemos dejar de lado el problema de la tradición textual que ya hemos mencionado: ¿tuvo Gerardo como modelo alguna influencia cuando, más tarde, se gestó el paradigma del guerrero cristiano de la reforma gregoriana o se partió de una base completamente distinta? Es posible que muchas de estas preguntas sean respondidas por Isabelle Rosé cuando se edite su biografía monumental de Odón de Cluny⁷⁶.

Si entendemos que la creencia en el fin de los tiempos era real para Odón —al menos cuando redactó la *Vida de san Gerardo*—, buena parte de estos problemas estarían solucionados. Si el fin de los tiempos se avecinaba a principios del siglo X, entonces un santo como Gerardo no sólo es posible sino que es indicio del fin e, incluso, es un modelo aplicable a la alta nobleza guerrera de la época. El mismo se podría asimilar perfectamente al monje —incluso en la castidad—, podría ocupar el lugar de lo sagrado en un mundo que se está por terminar y no sería extraño entonces que algunos laicos elegidos realicen milagros.

La cuestión más interesante es determinar si el texto de Odón influyó sobre la noción de *miles christianus* posterior a la reforma gregoriana o si no pasó de ser una vía muerta. La existencia de un culto a san Gerardo, mencionada a comienzo del presente artículo, puede hablarnos de una cierta influencia del modelo pero sólo en un espacio y tiempo limitado al sur de Francia a mediados del siglo X. Creo que sería más correcto desdoblarse el paradigma de Odón en dos: por un lado, el santo guerrero de los milagros y, por otro, el santo guerrero de las virtudes monásticas. Si acaso el texto de Odón influyó, al menos dentro de la misma reforma cluniacense, podemos suponer que, para que esto sucediera, se debió reducir el peso de los milagros. En efecto, la Iglesia —cluniacense o gregoriana— no podía permitirse colocar a un laico guerrero en el centro de las relaciones entre el hombre y lo sagrado. Por tanto, se debió eliminar una parte de la contaminación del modelo ascético. Un laico, noble, guerrero, capaz de hacer maravillas y de relacionarse directamente con Dios a través del ejercicio de las virtudes monásticas convertía a la Iglesia institucional en una estructura irrelevante. Lo que sí resultaba posible era presentar un modelo virtuoso basado en el monaquismo benedictino. Así, la Iglesia podía pretender que el laico guerrero cumpliera la función de protegerla a ella y también a los débiles, rezara diariamente, no usara del sexo más que para procrear — como el padre de Gerardo⁷⁷—, fuera humilde, disciplinado consigo mismo y que no fuera innecesariamente violento, borracho y promiscuo. Lo que no podía pedir ni conceder es que hiciera milagros.

⁷⁶ Anunciada por Brepols para el año 2009.

⁷⁷ ODO CLUNIACENSIS, *op. cit.*, libro I, cap. II.