

SAN AGUEBAUD, CLAUDIUS Y LA ARQUEOLOGÍA

Phil C. Weigand*
El Colegio de Michoacán

La interpretación de los datos arqueológicos depende en gran parte en la analogía con las fuentes históricas o etnográficas. Hay circunstancias en que las analogías existen, pero son difíciles de aplicar en la arqueología. Examinamos la existencia de iconoclasismo en la época medieval y en los espacios italianos y de la Francia sureña para buscar si podemos identificar, sin documentos, el iconoclasismo de los sacerdotes Aguebaud y Claudius dentro la Iglesia en el siglo noveno. Examinamos en manera comparativa el iconoclasismo bizantino de la misma época y la prohibición de iconos entre los islámicos, buscando posibles relaciones entre los varios movimientos iconoclasticos.

(Analogía en arqueología, época medieval europea, iconoclasismo, Italia, Francia)

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un ejercicio sobre lo que podemos esperar de la arqueología, y sobre cuales son las limitaciones reales de esta subárea de las disciplinas históricas, en particular, la antropología. No se trata de una crítica de esta subárea, sino una breve exploración sobre sus limitaciones. También es una exposición sobre la dependencia de la arqueología del área de la que, en última instancia, se ha derivado: la historia. Aparte de esta

* Wisarika@aol.com

dependencia, los arqueólogos siempre deben recordar que cualquier valor interpretativo derivado a partir de sus estudios depende de la exactitud y detalle de la analogía con el registro histórico o etnográfico. Aunque algunas personas podrían pensar que estas observaciones son tan evidentes que no necesitan repetirse, de hecho, frecuentemente se olvidan al construir lo que se toma por “teoría” entre los arqueólogos. La teoría basada en la necesidad de analogía histórica o etnográfica, consciente o inconscientemente, es teoría que está basada en esas disciplinas, no en la arqueología por sí misma. Ha existido una tentación de repetir teorías básicamente derivadas de otras disciplinas relacionadas, añadiendo nueva jerigonza. Esto en sí está bien, pero no debe confundirse con un nuevo cuerpo de teoría, o ser presentado como tal.

En realidad, la arqueología es fundamentalmente un conjunto de herramientas, métodos y técnicas científicos diseñados para investigar el pasado, usualmente en situaciones en las que hay muy pocas o nulas evidencias de otro tipo (Cf. Renfrew y Bahn 1991). Como tal, la arqueología es verdaderamente una ciencia, y sus métodos para obtener datos están firmemente basados en las más fundamentales reglas de la investigación científica. Sin embargo, su objetivo básico, dar vida social a un registro material limitado y siempre incompleto, es humanista. Incluso como ciencia, existen límites básicos de lo que la arqueología puede hacer en el nivel interpretativo. Esta observación de ninguna manera menosprecia la misión de la arqueología, una misión única y extremadamente importante dentro de las investigaciones sociales en general. La arqueología ha sacado a la luz la existencia de civilizaciones enteras, incluyendo sus propios registros históricos; también ha documentado la evolución de los sistemas socioculturales humanos en todo el mundo. La evolución biológica del ser humano, desde el *Australopithecus* hasta el *Homo sapiens*, se cuenta entre estos logros. Es obvio que estos logros no deben tomarse a la ligera, de hecho se encuentran entre las aportaciones más importantes de las ciencias y las humanidades, puesto que han dado a la humanidad, por primera vez, una perspectiva realista aunque todavía preliminar de nuestro papel y lugar dentro del mundo natural. Sin embargo, como señaló Walter Taylor en su monografía clásica *A Stu-*

dy of Archaeology (1948), los hechos arqueológicos como tales están limitados a tres categorías básicas, todas ellas susceptibles al método científico de investigación:

- 1) procedencia;
- 2) composición química; y
- 3) morfología.

Todo lo demás, después de estas observaciones de hechos, es interpretación, la cual por su propia naturaleza se apoya y se basa en la analogía.

EL ESCENARIO DE LOS PERIODOS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA EDAD MEDIA TEMPRANA

El Mediterráneo entre los siglos VII y IX fue un mundo inmerso en cambios sociales y culturales, muchos de ellos rápidos e innovadores (Collins 1991; Cameron 1993; Bowersock *et al.* 1999; Brown 1992; Cf. Mazzarino 1966). Este periodo fue tan revolucionario que, para la costa norte o teatro de Europa, términos como “edad oscura” no hacen justicia al área o al periodo (Jordan 2001). Claramente, un enorme retroceso social y político acompañó al colapso del imperio romano de occidente (López 1967), aunque éste también estuvo acompañado por una importante y extremadamente dinámica reorganización del Cercano Oriente, del norte de África y de la península ibérica a causa de las conquistas árabes (Hitti 1946; Brockelmann 1960; Veccia 1970; Sourdel 1970; Fletcher 1993). El centro de gravedad político se había movido hacia el sur, oeste y este, dejando al norte inmerso en una revitalización semipagana de la autoridad de la Iglesia latina centrada en Roma, y una serie de alineamientos políticos de relativamente corta vida e inestables, de los cuales el más importante fue el del reino franco de Carlomagno (Riché 1983; Barbero 2006; Bullough 1973; Wallace-Hadrill 1983). La discusión de Bloch (1961) ahora está bastante anticuada, pero sigue siendo un clásico que presenta un resumen de las dramáticas transiciones dentro del teatro europeo.

Con la revitalización del conocimiento del mundo clásico en la región árabe del Mediterráneo, empezaba a florecer un renacimiento inusual y profundo, pero creativo. Sin embargo, el retroceso de las zonas antiguamente parte del imperio romano de occidente fue resultado tanto de la salvaje guerra de conquista contra los ostrogodos realizada por el emperador bizantino Justiniano a mediados del siglo VI, que estuvo acompañada de una gran epidemia, como de las invasiones de los bárbaros durante los siglos anteriores (Vasiliev 1961; Norwich 1991). Esa guerra fue particularmente catastrófica para Italia, pero sus efectos se sintieron por toda el área. El renacimiento carolingio es el periodo que marca la recuperación del nadir sociocultural que Justiniano había provocado en esa península (Bullough 1973; Brown 1992). Irónicamente, a pesar de que la invasión bizantina se planeó como una restauración de la “romanidad” a los reinos bárbaros que estaban entonces en Italia, uno de los principales resultados de esta guerra fue mayor pérdida de conectividad con el pasado de la época clásica tardía. Esos reinos habían sido bastante romanizados, aunque conservando mucho de la esencia de sus propias tradiciones. Así pues, parece que no se llegó al nadir con los reinos bárbaros que suplieron a la autoridad romana, sino después de la catastrófica intervención de los bizantinos a finales del siglo VI y en el VII.

En Italia, la recuperación puede verse en el proceso de *incastellamento* o congregación de los asentamientos rurales bajo la dirección explícita de la clase señorial. Lejos de mantenerse estática, la península itálica experimentó una transformación radical entre los siglos VI y X. Al trabajo fundamental de Pierre Toubert (1972), frecuentemente, se le da el crédito de haber reevaluado este periodo. Otros estudios posteriores, especialmente el de Hodges y Francovich (2004), han confirmado el bosquejo general que Toubert sugirió originalmente. Hodges y Francovich excavaron el monasterio benedictino de San Vincenzo al Volturno (también llamado San Vincenzo Maggiore; figura 1). Tras 25 años de excavaciones que documentaron la transformación de una modesta iglesia abadía a una ciudad monástica durante finales del siglo VIII y principios del IX, estos autores pudieron demostrar muchos aspectos específicos de la transformación carolingia. El complejo ori-

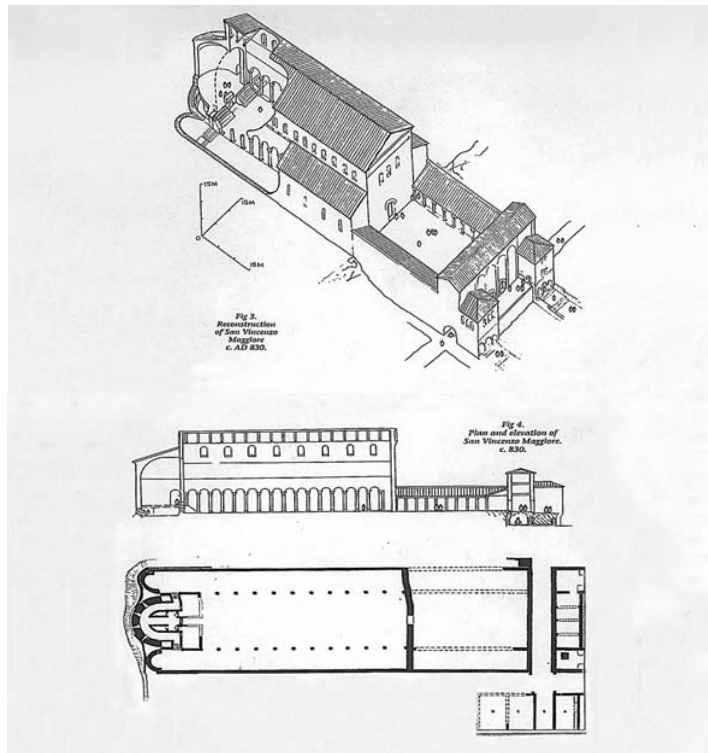


FIGURA 1. Vista reconstructiva de San Vincenzo Maggiore como se hubiera visto en ca. 830 d.C. (tomado de Hodges y Watson 1998, 153).

ginal se fundó alrededor del año 703, y recibió privilegios de Carlomagno en 787, sufriendo su más importante remodelación después de 817. Fue construido para alojar reliquias, concebido como una imitación de la antigua catedral de San Pedro en Roma. Juannes, un monje del siglo XII que fue autor de la obra *Chronicon Vulturnese*, ofrece la mayor parte de la información documental que poseemos sobre la estructura y su historia. Esta excavación es importante porque la ruina representa un “momento” congelado en el tiempo del periodo de Aguebaud y Claudius. Después de la presencia carolingia en Italia, evidente durante las guerras civiles de la década de 830 entre

Lothar y Louis y el devastador terremoto de 848, terminó la construcción y la prosperidad disminuyó. Si bien el complejo de la iglesia abadía posterior es monumental, de todos modos no hay nada de lo grandioso o sofisticado de las villas romanas tardías, como la Piazza Armerina del siglo IV (Wilson 1983¹). El patrocinio carolingio ciertamente jugó un papel clave, conjuntamente con la recuperación económica general una vez que menguó el periodo de agresión bizantina. Desarrollos paralelos estaban dándose en la región de Occitano.

El problema de conceptualizar el periodo en cuestión no reside en la falta de ejemplos arquitectónicos del periodo carolingio, ya que existen muchos. Las tradiciones arquitectónicas, sin embargo, se entienden principalmente desde la perspectiva de lo monumental. Los estudios realizados por Coant (1966) y por Hubert (1952) siguen considerándose los más importantes, aunque hay otros más detallados que incluyen algo de información arqueológica. Hubert (1985) y Horn y Born (1979) son buenos ejemplos de contextualización arqueológica para la arquitectura del periodo. Un ejemplo de esta época es la bien conservada y bien conocida (aunque frecuentemente remodelada) basílica de Santa Prassede (Roma, 817-824).

Algo más pertinente para el presente estudio son las iglesias de la época en Lyon, ciudad que se convirtió en arquidiócesis durante tiempos romanos. La catedral Saint Jean, construida entre 1180 y 1480 (de estilo románico mezclado con gótico) fue construida en el sitio de tres estructuras religiosas mucho más antiguas: Ste. Croix, St. Etienne y un baptisterio. Algunos restos arqueológicos de estas estructuras todavía son visibles en el jardín de la escuela de música, pero no he podido encontrar referencias a un detallado reporte del sitio. St. Irénée (Irenaeus, 125-202), el mártir y primer obispo de Lyon, fue sepul-

¹ Para una discusión de la organización social y la religión del periodo de la antigüedad tardía, incluyendo datos arqueológicos, véase a Smith (1997) y Knight (1999). Los trabajos de Potter (1979), basado en la investigación original de John Ward-Perkins y Patterson (2004) muestran la importancia de estudios de tipo "paisaje cultural", en sus casos del sur de Etruria y el valle del río Tiber (respectivamente). Estos estudios están enfocados en la totalidad de la historia de ocupación humana en las zonas, aunque obviamente tienen información sobre la edad medieval.

tado en una cripta debajo de lo que entonces se llamaba la Cathedrale. Fue una de las más tempranas estructuras religiosas de Lyon, y la cripta que contenía sus restos se convirtió en un importante punto de peregrinación. Esta temprana catedral no debe confundirse con la más tardía Cathedrale Saint Jean. Las estructuras sobre la cripta fueron reconstruidas en muchas ocasiones, y ahora se conoce como Eglise St. Iréneé (una estructura del siglo XIX). El complejo construido sobre la cripta existió como estructura religiosa durante la época de Aguebaud, a principios del siglo IX. Si no estuvo cercana a la cripta de Sn. Irenaeus, entonces el sitio de la Cathedrale Saint Jean sería la más probable ubicación de su oficina. La Iglesia de los Santos Apóstoles también fue construida durante el reinado de Aguebaud como arzobispo. Todas estas estructuras se encuentran casi por completo destruidas, y en los sitios originales se ha construido y remodelado tantas veces que no hay nada del periodo temprano que esté claramente visible.

El reciclaje de dioses del pasado clásico no cesó con su frecuente conversión espiritual en santos, o con su identificación con ellos. Esta reconversión también se extendió a sus templos; muchas iglesias cristianas eran reconstrucciones o readaptaciones de templos paganos: el Panteón de Roma podría ser el más famoso ejemplo (figura 2). Construido originalmente por Agrippa en 47 a.C., fue rediseñado a escala mucho mayor por Adriano, completándose en 125 d.C. Fue consagrado y convertido a iglesia en el año 609, siendo el primero (pero no el último) templo romano en ser cristianizado en esa ciudad. Algunos edificios seculares en Roma también fueron convertidos en iglesias, tal es el caso de Santa María, que es una parte del enorme complejo de baños construido por Diocleciano. Aunque Constantino había ordenado que todos los templos paganos fuesen cerrados para mediados del siglo V, el proceso de conversión ya estaba en marcha. Al principio, muchos templos fueron arrasados, y se construyeron iglesias en sus cimientos arruinados. Sin embargo, pronto fue evidente que la reconstrucción era más económica. Una de las primeras reconversiones de un templo sucedió en Asia Menor. El templo dedicado a Afrodita en Aphrodisias fue reconsagrado a San Miguel a fines del siglo V (Bayliss 2004). No debería sorprendernos el que sitios y dioses

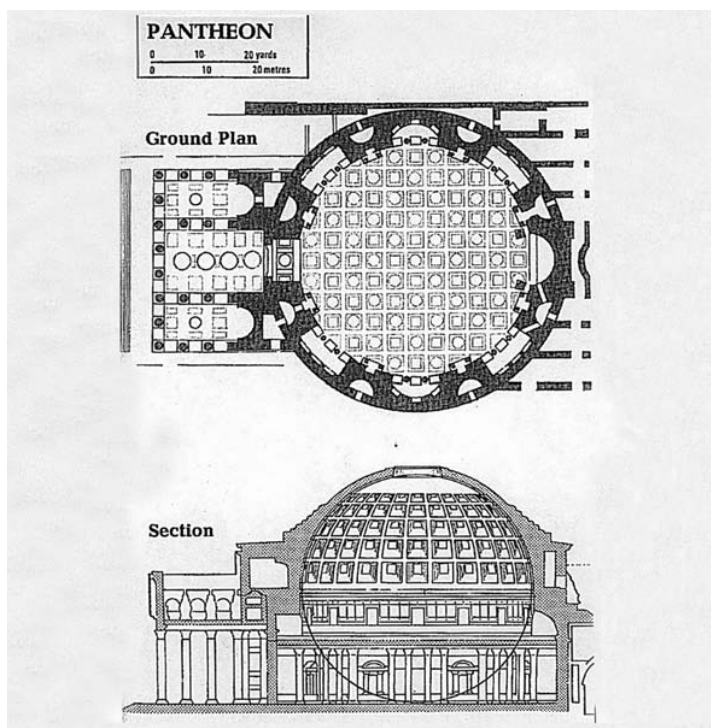


FIGURA 2. El Panteón de Roma, convertido en iglesia cristiana en 609
(tomado de *City Guide: Rome* (2000, 171).

romanos se hayan transformado a los lugares sagrados y santos.² Dada la vitalidad del mundo clásico y el descomunal legado que dejó tras de sí, es entendible el impacto sobre la nueva religión y las otras estructuras básicas del periodo carolingio, incluyendo la tradición arquitectónica.

² La localización de la Iglesia de la Navidad en Belem, un edificio bizantino del siglo 6, fue escogido oficialmente en el siglo 2 como el lugar del nacimiento de Cristo. Antes de esta identificación, la gruta era un lugar sacro para venerar Adonis, función después compartida con la veneración de Cristo hasta su prohibición por Constantino. La identificación de Cristo con Adonis en este lugar clave del cristianismo es interesante (Taylor *et al.* 1993).

Aparte de excavaciones como las de Hodges *et al.*, tenemos un verdadero plano indicando cómo debería verse y qué debería incluir un complejo monástico carolingio con su iglesia. El Consejo de Aquisgrán (816-817) expresó esto con gran detalle. De este periodo general viene el plano en forma de códice del complejo religioso de Saint Gall (Barral i Altet 1998; figura 3). Esta bastante detallada perspectiva etnográfica de la arquitectura de la época, conjuntamente con los mencionados estudios arqueológicos, nos ofrece valiosos puntos de vista, aunque todavía bastante generales, sobre los entornos fi-

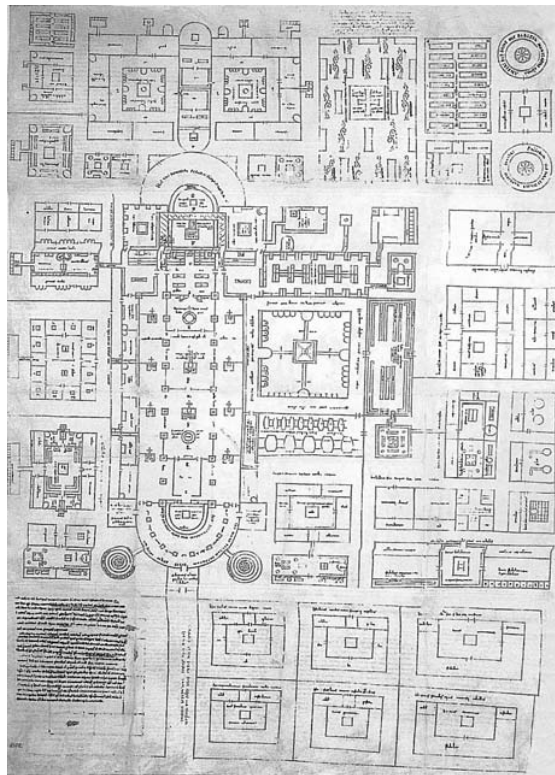


FIGURA 3. El plano medieval de Saint Gall, probablemente elaborado alrededor de 800 d.C. (tomado de Barral i Altet 1998, 153).

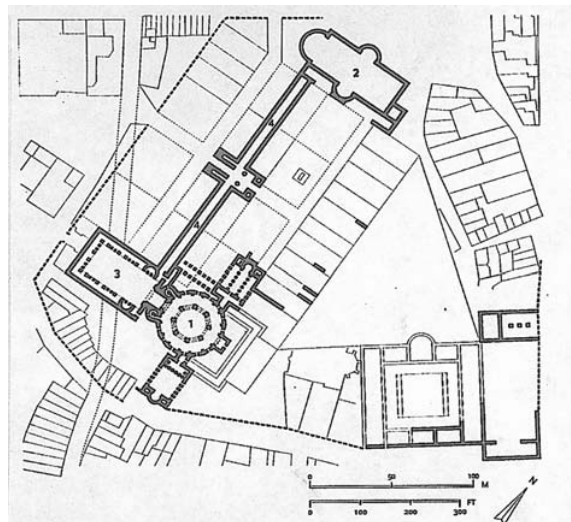


FIGURA 4. Plano del palacio de Carlomagno en Aquisgrán (790-805)
(tomado de Barral i Altet 1998, 128).

sicos de los conjuntos religiosos del periodo cuando vivieron Aguebaud y Claudius. La arquitectura civil de esta época ha recibido mucho menos atención, exceptuando el complejo palaciego de Carlomagno en Aquisgrán (Barral i Altet 1998; figura 4), junto con los edificios seculares estudiados por varios autores en el volumen de Dark (2004) sobre la región bizantina. En general, sin embargo, la arqueología de la arquitectura doméstica que no es de la elite no ha recibido mucha atención.

Con importantes excepciones, la mayor parte de lo que entendemos sobre la arquitectura del periodo carolingio no se ve acompañada de estudios *in situ* de los artefactos contemporáneos. Las bellas artes han recibido mucha atención, y muchos objetos tienen buenas atribuciones con base en el estilo, materiales y a veces referencias históricas. Prospecciones como las realizadas por Kitzynger (1976), Beckwith (1977) Lasko (1972) y Weitzmann (1982) son ejemplos de estudios refinados y detallados sobre las artes de la época. Por supuesto, esta falta de contexto con frecuencia se debe a las muchas recons-

trucciones, restauraciones y remodelaciones que estas estructuras religiosas han experimentado en los cientos de años posteriores a su construcción original. El saqueo, el cambio de ubicación y la reconsagración de artefactos han contribuido al proceso de pérdida de contexto. El mercado de antigüedades de este periodo igualmente tiene profundidad histórica. Se han formado grandes colecciones tanto privadas como públicas de artefactos del periodo carolingio; un ejemplo de las primeras es la de John Hunt en Inglaterra, mientras que entre las segundas están la del Museo Británico, el Museo Metropolitano de Arte (Nueva York) y del Louvre. Aparte de estatuas arquitectónicas, mosaicos y paneles labrados, la detallada cuantificación de artefactos pequeños, localizados en excavaciones científicas, es bastante rara. La mayor parte de estos materiales, aunque de hecho pueda ser asignable a periodos, regiones, y a veces a talleres específicos, por lo demás están en gran medida separados de sus entornos originales.

ICONOS E ICONOCLASTAS

Conjuntamente con estos importantes y trascendentes cambios en Europa vino una expansión del verdadero monoteísmo y una orden contra representaciones icónicas de Dios y del profeta Mahoma en las enormes áreas que habían caído bajo el control islámico. En esas zonas se estaba desarrollando un culto a los santos islámicos (Hitti 1946), pero para entonces todavía era algo modesto comparado con las variantes católicas, tanto griegas como romanas (Brown 1981; Hillgarth 1986; Herrin 1987). El pecado extremadamente serio conocido como *shirk* o “asociación” que otorga poderes celestiales a cosas o seres distintos de Alá sigue existiendo hasta la actualidad. Aparte de prohibir la creación y representación de iconos, su adoración fue algo inconcebible durante este marco de tiempo. La institución más cercana al papado que existió en el mundo islámico fue la casa del profeta de los chiítas. El monoteísmo tan estrictamente promovido por el Islam tuvo sus raíces en el judaísmo; esto es algo que claramente no requiere de más comentarios. La falta de una rígida jerarquía clerical

durante los primeros siglos; la apelación directa a las escrituras; la importancia del madrás como institución formal de educación de tipo universidad; el papel relativamente no conflictivo jugado por la ciencia y la filosofía conjuntamente con la religión; y una relativa ausencia de elementos paganos grecorromanos, diferenciaron al Islam de las variantes del cristianismo en la costa norte del Mediterráneo, con las cuales convivieron de manera incómoda (Smith 1999; Cornell 1999; Pirenne 1992). En Europa, las influencias del mundo islámico se dejaron sentir desde su inicio, especialmente en el campo de la economía, así como por las incursiones crónicas de pillaje en las zonas costeras, por lo que las principales influencias en la arquitectura, en la filosofía y en la ciencia llegaron un poco después.

En este contexto, el movimiento iconoclasta que se extendió por la región bizantina de lo que quedaba del mundo griego después de las conquistas islámicas del oriente cercano y de Egipto, con frecuencia se ha atribuido a dos influencias relacionadas:

- 1) el regreso a la autoridad de las Escrituras de la Iglesia temprana, ocasionado en parte por el trauma de perder el imperio en el cercano oriente y Egipto y la consiguiente pérdida de ingresos, de prestigio y de control político sobre las tierras sagradas de Palestina y de acceso a ellas (Vasiliev 1961; Norwich 1991); y,
- 2) las influencias estructurales y teológicas que emanaron del sistema religioso verdaderamente monoteísta del mundo islámico (Smith 1999).

El movimiento iconoclasta en Bizancio estuvo caracterizado por un enfoque de arriba hacia abajo, sin mucho apoyo del clero menor o de la población en general (Tozer 2006; Vasiliev 1961; Norwich 1991). En este sentido, tiene algo en común con el intento de Akhenaten de reorganizar el sistema religioso del antiguo Egipto, algo a lo que se resistió casi toda la gente fuera de su séquito inmediato. Cuando murió Akhenaten, el sistema reorganizado también murió. La naturaleza esporádica e imperiosa de los movimientos iconoclastas entre los bizantinos también ocasionó que fueran de corta vida. Ellos dependían directamente de las órdenes del emperador, y se vieron apoyados

—con distintos grados de entusiasmo y de efectividad— en gran medida por su séquito y sus criados más fieles. La imposición de los decretos iconoclastas se vio acompañada de todo tipo de violencia, incluyendo, por supuesto, la destrucción de iconos religiosos y de otros artefactos relacionados. Estos actos se vieron acompañados por la poco frecuente destrucción de algunos sitios, y más frecuentemente, por expropiaciones, exilios, mutilaciones de pintores de iconos y ejecuciones. Los movimientos iconoclastas bizantinos, y los intentos de reformas que los acompañaron, fallaron miserablemente en gran parte debido a la naturaleza violenta y desde arriba hacia abajo de los sucesos. Quienes adoraban a los iconos, así como muchas de estas imáge-



FIGURA 5. Icono bizantino de San Nicolás, con bustos de otros santos en los márgenes. Finales del siglo x o principios del xi (tomado de Evans y Wixom 1997, 118, lámina 65).

nes (además de sus creadores) y muchos sacerdotes que favorecían a los iconos simplemente se ocultaron aguardando un cambio de administración. La extendida naturaleza icónica del culto dentro de la Iglesia bizantina se recuperó después de cada espasmo violento, aunque la pérdida de obras de arte y en algunos casos de obras arquitectónicas fue algo irreparable e irrevocable (Norwich 1991; Cf. Evans y Wixom 1997; la figura 5 es un ejemplo de un icono de fines del siglo x o principios del xi).

El movimiento iconoclasta y los acompañantes intentos de reforma religiosa entre los bizantinos contrastaron marcadamente con el sistema islámico de proselitismo y conversión del paganismo y con el cristianismo encontrado dentro del área de sus conquistas. En ocasiones se usó la fuerza, pero por lo general se practicó la tolerancia de las otras religiones basadas en el Antiguo Testamento (o sea el judaísmo y el cristianismo). Convertirse al Islam tenía sus ventajas en cuanto a políticas de pago de impuestos y otros beneficios dentro del sistema (Hitti 1946; véanse varios ensayos en: Gervers y Bikhazi 1990). Así, la reforma religiosa (en este caso conversiones), si bien era una política de arriba hacia abajo, fue algo gradual e inserto en la estructura de autoridad de las comunidades locales y regionales. La conversión al Islam entonces dependió de la libre elección individual, comunitaria o de congregación. No puede imaginarse un mayor contraste con el movimiento iconoclasta y reformador bizantino.³

Podemos preguntarnos si lo que estaba sucediendo en el mundo islámico o dentro de la Iglesia griega influyó en la naturaleza de la representación icónica, además de la subestructura ideológica que la justificaba en la Iglesia latina de Roma durante el periodo carolingio.

³ Por supuesto, el fenómeno iconoclasta ha seguido como tema social. Las revoluciones en Francia, en México y en Rusia tuvieron fases violentas iconoclastas, en las que las imágenes físicas de la religión se consideraron como afronta al nuevo orden político y cultural. La revolución cultural de China también fue un claro ejemplo de ideas iconoclastas en acción, inspiradas políticamente. Varias denominaciones protestantes fundamentalistas siguen esta ideología y práctica hasta hoy, frecuentemente, de manera militante. Obviamente, el asunto de la legitimidad de las jerarquías eclesásticas y de los iconos sigue hoy inspirando controversia (Wills 2006).

La mayor parte de la península ibérica había estado bajo el dominio de los árabes durante el siglo anterior al nacimiento de Aguebaud y Claudius, entrando a una “edad de oro” de bienestar y prosperidad social e intelectual. Como ya se mencionó, el Islam de la época no aceptó representaciones icónicas religiosas, y los sentimientos en contra de los iconos también se practicaron violentamente de manera esporádica en Bizancio. El movimiento en contra de imágenes religiosas dentro de la Iglesia latina claramente funcionó dentro del amplio contexto iconoclasta y estricto monoteísmo tan evidente en el resto del mundo mediterráneo. Muchas de esas ideas fundamentalistas y monoteístas sin duda tuvieron esos antecedentes (Mayr-Harting 1990; Brown 1981). Así, parece probable que por lo menos algunas de las ideas contrarias a los iconos pudieron haber venido de cualquiera de las dos fuentes o de ambas. Los contactos entre Bizancio y Roma fueron frecuentes, intensos y generalmente amistosos durante este periodo. Otras fuentes para las influencias monoteístas e iconoclastas pudieron haber venido del norte de África a través de Sicilia, que también estaba cayendo bajo la influencia de los árabes durante este periodo general. El renacimiento carolingio, aunque fue importante y de amplio alcance, no tuvo la misma profundidad intelectual o teológica comparada con lo que estaba sucediendo en el mundo islámico. De hecho, como ya se mencionó, muchos de los santos de aquellos días todavía eran bastante reconocibles como adaptaciones del panteón romano o del teutón (Rubenstein 1999; Markus 1990; Fox 1987; Hillgarth 1986). Hasta Mercurio y Venus seguían circulando por el cielo cristiano. No fue solamente la continua presencia de dioses romanos, transformados y disfrazados como santos o socios de Satanás, sino también el continuo impacto de las grandes escuelas filosóficas del periodo romano: el neoplatonismo, el estoicismo y el maniqueísmo.

Sin embargo, en lugar de movimientos iconoclastas violentos, lo que sucedió dentro de la Iglesia latina cristiana tan pagana fue dramáticamente diferente (Brown 1992, 1997). Los movimientos tempranos de reforma que ocurrieron fueron pacíficos comparados con las políticas iconoclastas de los griegos, por lo que produjeron pocos trastornos ya sea dentro de la estructura eclesiástica en sí misma o dentro de la comunidad laica en general.

AGUEBAUD Y CLAUDIUS COMO PERSONAJES Y
LA CONTROVERSI LATINA DEL ICONO

Aunque no fueron los primeros en hacerlo dentro de la Iglesia franca, Aguebaud y Claudius, dos obispos de principios del siglo IX, sobresalen entre quienes intentaron de manera radical, pero pacífica, introducir reformas contra el culto latino de los iconos. Aguebaud nació en el área no árabe del norte de Iberia, y pudo haber tenido cuando menos algunos antecedentes celtas. Como ya se mencionó, nuestro personaje fue obispo de Lyon, conocida entonces como Lugdunum, entre 816 y 841. Su nombre también se ha conocido como Agobardus, Agobard, Agobaud y (San) Aguebatud. Por otra parte, Claudius pudo haber tenido antecedentes visigodos, y fue obispo de Turino en 814-839. Ambos hombres fungieron en la Iglesia principalmente durante el reino carolingio de Louis el Pío. Fueron en parte contemporáneos de los papas Leo III, que falleció en 816, y de Paschalis I (817-824). Este último censuró a Claudius por sus puntos de vista sobre los iconos expresados abiertamente, aunque tachar a toda diversidad teológica de herejía fue una práctica de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores. Las siguientes observaciones y citas sobre Aguebaud y Claudius vienen de estas fuentes: Pullan 1966; McCracken y Cabaniss 1957; Brown 1996; *History of the Christian Church* vol. IV: Mediaeval Christianity AD 590-1073; *Butler's Lives of the Saints* (Thurston y Attwater 1956); *Schaft-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge* (Gilmore 1954); L. Van Acker (1981).

La Iglesia latina prefiere adjudicar las influencias iconoclastas de estos dos pensadores cristianos a los escritos de Pablo y de Agustín (Cf. Brown 1969, 1996). Sea cual fuere la dirección o direcciones de las que llegaron las influencias, tanto Aguebaud como Claudius promovieron un tipo de religión más espiritual, menos materialista y más evangélico. Estos sermones estaban en marcado contraste con el carácter corrupto y terreno de la Iglesia de Roma de la época, que se encontraba completamente inmersa en la sensualidad de su entorno secular, y que cargaba con un clero que en su mayor parte ignoraba las Escrituras y era tan supersticioso como la población en general, una continuación de las tendencias de tiempos anteriores (Salzman 2002;

MacMullen 1984; Brown 1996). El mercadeo de los santos, incluyendo sus reliquias, se difundió por el área. En la mente del pueblo y de la mayoría del clero se pensaba que las reliquias contenían verdadero poder. Supuestos fragmentos de la Santa Cruz, huesos y dientes de santos, pedazos de textiles asociados a ellos, etcétera, se buscaban con un tipo de fanatismo difícil hoy de comprender, y se gastaron fortunas en la acumulación de tales reliquias.

Dondequiera que faltara la autoridad política carolingia, aunque fuera temporalmente, especialmente en las regiones teutonas, las renovaciones paganas con frecuencia siguieron rápidamente. En muchas áreas, los ritos latinos con frecuencia se aceptaban por los feligreses completamente o tan sólo de manera marginal, incluso en las mejores circunstancias. Para una importante proporción de la población europea el cristianismo no traspasaba la piel. La atracción hacia supersticiones subyacentes y antiguas, incluso por parte del clero latino, con frecuencia fue muy poderosa y más efectiva que la de las Escrituras (Herrin 1987). En sus peores momentos la Iglesia latina fue politeísta, con los abundantes elementos paganos sólo débilmente disfrazados. El remodelado del cristianismo, logrado en el concilio de Nicea a principios del siglo IV, supervisado por las consideraciones políticas de Constantino el Grande y por el papa latino Gregorio el Grande a fines del siglo VI, había sido completamente digerido para el tiempo en que florecieron Aguebaud y Claudius (Brown 1996; Markus 1990). Sin embargo, ambos personajes se vieron alentados en sus creencias, al menos en parte, por Louis (el tercer hijo de Carlomagno), que se convirtió en emperador del Santo Imperio Romano en 813. Antes de esto Claudius había sido capellán de la corte de Louis cuando este último fue gobernante de Aquitana, lugar donde Louis había comisionado a Claudius para que escribiera comentarios sobre trabajos cristianos anteriores. Claudius fue nombrado obispo de Turín en 817, y ahí encontró: “[...] todas las iglesias llenas de imágenes sórdidas, que son anatema y contrarias a las verdaderas enseñanzas”.

Las circunstancias favorables para las predicaciones de Aguebaud y de Claudius en contra los iconos fueron resultado de una de las decisiones del Concilio de Frankfurt (794), que en parte condenó el

decreto del segundo Concilio de Nicea (787) sobre la adoración de los iconos. No hay que mencionar que la situación teológica general era considerablemente fluida durante este periodo.

Aguebaud aprobó los cánones que prohibían por completo las imágenes de cualquier tipo:

Ya que ningún hombre es esencialmente Dios, excepto Jesús nuestro Salvador, entonces nosotros, como lo mandan las Escrituras, debemos arrodillarnos ante su nombre solamente, no sea que por honrar a otro podamos alejarnos de Dios, y tengamos que seguir las doctrinas y tradiciones de los hombres según las inclinaciones de nuestros corazones.

Claudius fue más directo:

Quienquiera que busque en cualquier criatura [incluyendo al hombre] en el cielo o en la Tierra lo que debe buscar solamente en Dios, es un idólatra.

Mahoma no pudo haber expresado de mejor manera este sentimiento. Claudius añadió a lo anterior:

Los mismos santos difuntos no desean ser adorados por nosotros y no pueden ayudarnos. Mientras vivimos podemos ayudarnos mutuamente con oraciones, pero no después de la muerte;

y,

si la imagen que uno adora no es Dios, todavía menos deberá ser venerada para honra de los santos, quienes en lo mínimo se adjudican honores divinos.

Para Claudius el uso de la cruz era un poco mejor; él usó las siguientes analogías:

ya que Cristo sufrió en ella [la cruz] nosotros podríamos también adorar a todas las vírgenes porque él nació de una virgen, a todos los pesebres porque él se posó en un pesebre, a cada barco porque él enseñó desde un barco, sí, a cada asno porque él montó en uno al entrar en Jerusalén.

Claudius intentó prohibir los iconos, cruces y crucifijos de las iglesias bajo su jurisdicción, como la única manera de eliminar la superstición. Su obra *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem* es un enunciado clásico sobre la crítica a las reliquias de los santos y al uso indebido de imágenes religiosas. La siguiente es una de las declaraciones más fuertes de Claudius, que hizo en forma de preguntas:

¿Por qué te humillas y te agachas frente a imágenes falsas? ¿Por qué doblas el cuerpo, cautivo ante tontas estatuas y figuras terrenas? Dios te hizo erguido [...] Mira hacia arriba, voltea los ojos hacia arriba, busca a Dios en cosas celestiales, para que puedas evitar lo que está abajo [...] ¿Por qué te arrojas al regazo de la muerte con esa imagen sin vida a la que honras? ¿Por qué tropiezas ante la ruina del diablo a través de ella y con ella?

De acuerdo con Aguebaud, dado que Cristo es eterno y omnipresente, todos los que son dignos, nacidos ya sea antes o después de la encarnación, eran cristianos, y por lo tanto, merecedores herederos del reino celestial. Era simplemente impío representar a la deidad inmaterial en forma humana. Así, todas las formas de icono son idólatras, ya que éstos no son sino ídolos. Él fue más allá con la crítica de la Iglesia latina como institución: debería ser humilde y modesta, usando la riqueza que le era donada para ayudar a los pobres. Los sacerdotes que usaban el oro de la Iglesia para encender velas a medio día en honor de sus estatuas (léase ídolos) o para vestir a sus concubinas y amantes eran pecadores en primer grado. Aguebaud pensaba que el culto a los santos y a las imágenes, en general, era el método de Satanás para reintroducir el paganismo a la Iglesia. Una ironía es que este personaje fue honrado en la región con la canonización después de su muerte, aunque su estatus de santo es disputado. Es llamado san Aguebaud, aparece en los tratados sobre los mártires locales, y se le atribuye un rito de nueve lecciones en el *Breviarium Lugdunense*.

Además, Aguebaud tenía miedo de la influencia que los judíos tenían en Lyon, pues su estatus y poder podrían hacerlos a ellos y a su fe atractivos a los ojos de su congregación. Las conversiones al judaís-

mo y al Islam eran mucho más frecuentes que de esas dos religiones al cristianismo. La larga diatriba de Aguebaud contra los judíos en la obra *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia* (Van Acker 1981, 191-195) los culpa de haber vendido cristianos como esclavos, entre otras acusaciones. Alrededor de 817, Aguebaud tenía esta visión de un nuevo reino cristiano: “[Un mundo] donde no hay gentil o judío, circuncisión o incircuncisión, bárbaro o escita, aquitanio o lombardo, burgundio o alemán, esclavo u hombre libre, pero donde Cristo es todo, y todo en todo” (citado en Riché 1983: 148, traducción del autor).

Esta cita de Aguebaud sigue de cerca a las Escrituras, siendo casi una paráfrasis:

Bautizado en el Mesías
 Tú te vistes en el Mesías,
 Así que ya no hay
 Judío o griego,
 Esclavo o libre, hombre o mujer,
 Pero todos son uno, todos iguales,
 En Jesús el Mesías (Gal. 3, 26-28).

Él también pensó que los emperadores carolingios deberían seguir las órdenes del papa romano. Sobre este punto, Claudius observó una importante diferencia de opinión: el cargo apostólico de San Pedro había terminado con el fin de su vida, por lo que “el poder de las llaves” había pasado a todo el orden episcopal. Las peregrinaciones a Roma también eran inútiles, porque el apóstol Pedro ya no podría ayudar a nadie después de su muerte. Aparentemente esta crítica está basada en 1) Mt. 23.8-12, y 2) Mt. 6.5-8:

1. Que no les llamen rabino [maestro], ya que no tienen sino un maestro, y todos ustedes son hermanos. No llamen a nadie en la Tierra padre, ya que solamente tienen un padre, el que está en el cielo. Que no les llamen dirigentes, ya que solamente tienen un dirigente, el Mesías. Más bien, hagan que los más grandes entre ustedes sean sirvientes de los otros. Porque quien se levanta será rebajado, y quien se rebaje será levantado.

2. Cuando reces no seas como los que fingen, que prefieren rezar en las sinagogas y en las plazas públicas, a la vista de otros. En verdad os digo, esa es toda la ganancia que tendrán. Pero tú, cuando reces, ve hasta tu cuarto más interior y cerrando la puerta reza ahí escondido a tu Padre, y tu Padre que te ve escondido te recompensará. Y cuando reces, no parlotees como los paganos, quienes piensan que ganan una audiencia por el número de sus palabras. El Padre sabe lo que necesitas antes de que se lo pidas.

Dado que ni Aguebaud ni Claudius podían encontrar alguna autoridad en las Escrituras o santos para su culto, argumentaron que los santos y los iconos eran producto de los hombres, por lo que no eran inspirados o aceptables para Dios. Aguebaud también pensaba que las Escrituras en sí mismas eran la obra de hombres, y sólo en parte estaban inspiradas directamente por Dios. Por ejemplo, la historia del asno de Balaam claramente no era algo inspirado por Dios. Negar la inspiración divina de las Escrituras, aunque fuera sólo en parte, era ciertamente una postura radical para la época. Estos dos hombres tuvieron la fortuna de haber vivido en una época de ignorancia, pero todavía algo tolerante en comparación con la que llegó tan sólo unos pocos siglos después en la misma región. Si hubieran vivido en la era de la supresión de los cátaros y los waldensianos, muy probablemente hubieran sido excomulgados, torturados y quemados por los dominicos (Cf. Oldenburg 1959). Decir que la supresión de los cátaros fue salvaje sería no hacer justicia a la cruel realidad. Como sería de esperarse, en el contexto del libertinaje y materialismo generalizados entre el clero contemporáneo durante el periodo carolingio, tales puntos de vista con frecuencia se recibían con burlas y ridículo. Sin embargo, Louis (el Pío) tomó sus ideas en serio, dadas las controversias que había en Bizancio, al igual que sus propias aparentes predisposiciones. A fines de la década de 820, en presencia de una embajada bizantina, él convino al sínodo de París para que se debatiese de nuevo el asunto de los iconos. Sin embargo, los puntos de vista del *Libri Carolini* se confirmaron nuevamente, lo cual afirmó las ideas del papa Gregorio (el Grande). Este punto de vista afirmaba que los iconos tenían valor pedagógico para los analfa-

betos y los carentes de conocimientos, por lo que eran justificados (Riché 1983).

A pesar de su sinceridad y de su lectura obviamente literal del significado bíblico de la Iglesia temprana, aparentemente ni Aguebaud ni Claudius pudieron adquirir muchos seguidores más allá de sus propios criados y núcleos, de tamaño desconocido, de gente que iba con ellos. El culto a los santos, y los iconos que le acompañaban, incluyendo la cruz, estaba demasiado metido en la Iglesia híbrida católica-latina/romana-pagana como para ser opuesto incluso por los más bien pensados y sinceros argumentos. Si bien Claudius y Aguebaud fueron hombres de su época en el contexto de la presencia islámica en Iberia, el norte de África y el Cercano Oriente, con los judíos entre ellos, estaban muy fuera de sincronía con el resto de la jerarquía cristiana en las regiones de Occitano, del norte de Italia y por supuesto con la misma Roma. Sus ideas, sin embargo, claramente echaron raíces entre parte de la población, aunque fuera de manera subterránea y fuera de la vista de otros. Ellos estuvieron activos precisamente en aquellas regiones en las que posteriormente florecieron los cátaros y los waldensianos. Claramente, esto no fue una coincidencia.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Incluso sin la documentación histórica, al igual que con Akhenaten, para la destrucción de los cátaros y los iconoclastas bizantinos, tenemos un claro registro arqueológico de lo que sucedió. Sin registros, podríamos nunca haber conocido el nombre o con exactitud los actos del más salvaje de los emperadores iconoclastas bizantinos, Theophilus (829-842; Norwich 1991, vol. 2, pp. 24-69). Pero la estela de destrucción de arte y de arquitectura que él engendró sería imposible de conocer de no ser detectada por los arqueólogos. Gibbon dijo lo siguiente sobre este personaje: “el carácter de Theophilus es un raro ejemplo en el que el celo religioso ha permitido, y quizás magnificado, las virtudes de un hereje y perseguidor”.

Sin las palabras y los registros, sus hechos dejaron una marca permanente en el registro arqueológico. Sin los registros históricos,

las fases finales de la supresión de los cátaros en la región de Occitano son evidentes por el rastro de masacres y ciudades saqueadas entre la violencia generalizada. Con la supresión de los cátaros, por vez primera los franceses llegaron a controlar gran parte de la región de Occitano, separándola de sus parientes culturales y lingüísticos, tanto al este como al oeste, y terminando gran parte de su autonomía política en el proceso, haciendo, de tal manera, una importante reorganización de la región. ¿Pero qué hay de Aguebaud y de Claudius?

Sin actos iconoclastas conocidos para señalar sus intentos de reforma, y con poco o nulo éxito en implementarlos durante sus vidas, sin documentos, ¿qué existiría en el registro arqueológico para manifestar esta importante pero fallida contracorriente en la Iglesia latina medieval? Puesto que la arqueología es una exploración del registro cultural para examinar entidades sociales del pasado, se vería en dificultades para encontrar ya fuera a Aguebaud o a Claudius. Por ejemplo, presumiblemente los restos de los aposentos de obispo de Aguebaud se podrían encontrar con excavaciones en Lyon. Incluso si así fuera, ¿qué habría para indicar que Aguebaud fue un iconoclasta no destructivo, más cercano en la lectura de las Escrituras a la Iglesia temprana, a los judíos, a los musulmanes y en menor grado a Theophilus que a sus propios superiores eclesiásticos y a parte de su rebaño?

Tan sólo para postular la existencia de su movimiento dentro de la Iglesia latina, uno debería tener un registro sobresaliente de reportes comparables de sitios arqueológicos con complejos de iglesias contemporáneas en Occitano. Deberían ser docenas de reportes, con un altamente cuantificado registro de la cantidad de iconos, de cruces y de otra parafernalia asociada con la veneración de hombres y de objetos. Por supuesto, como ya se mencionó, existen excelentes reportes de sitios de las regiones en las que Aguebaud y Claudius vivieron (como ejemplo podemos mencionar a Hodges y Francovich 2004; Valenti 2004; Toubert 1972). Sin la existencia de ningún documento, incluso los rigurosos enfoques comparativos, como los descritos por Renfrew y Bahn (1991), muy probablemente no podrían identificar lo que ocurrió. La arqueología de la mayor parte de los sitios religiosos medievales no se caracteriza por un riguroso enfoque comparativo y cuantitativo. Ciertamente sí hay comparaciones, pero no tienen el ni-

vel cuantitativo y estadístico necesario para abordar el tema que postulamos aquí. Suponiendo que de hecho existiera una diferencia cuantitativa en la cultura material, los arqueólogos muy probablemente emitirían uno o todos los siguientes enunciados de probabilidad:

- 1) El palacio del obispo en Lyon, aunque antiguo, probablemente fue pobre y marginal comparado con sus vecinos en la región de Occitano, por lo que su registro material reflejaría esta condición;
- 2) Los tipos cruciales de artefactos, que con frecuencia se hacían de materiales preciosos, o bien que eran raros por sí mismos, como las reliquias, habían sido reciclados o saqueados;
- 3) Las diferencias podrían explicarse como errores de muestreo de las unidades de excavación o de las técnicas empleadas en el campo; o,
- 4) Las diferencias no son importantes desde el punto de vista estadístico.

Cualquiera de los puntos mencionados arriba, en cualquier combinación, o bien todos ellos, serían inferencias e interpretaciones completamente legítimas. Ciertos artefactos, como monedas islámicas o bizantinas, no se podrían incluir confiablemente como explicadores, ya que la falta de monedas confiables en muchas áreas durante el periodo carolingio tardío –frecuentemente asediado por guerras de sucesión y conflictos generalizados– fue un problema crítico. Este fue el caso, por ejemplo, en el centro y norte de Italia, aunque las monedas bizantinas (especialmente los *folles* de bronce, figura 6) eran comunes en el “talón” de Italia, que todavía estaba bajo su control (Hodges 2006). En San Vincenzo, a pesar de la monumentalidad del monasterio que se encuentra en ese lugar, solamente se encontraron tres monedas (todas en un taller de joyería, aparentemente destinadas para usarse como base de metal; Hodges y Francovich 2004). Por lo tanto, en general, las monedas lombardas y carolingias eran raras en toda Italia, aunque las segundas fueron comunes en algunas áreas francas, anglosajonas, frisias y danesas (Hodges 2006). Igualmente, las monedas islámicas fueron ampliamente reconocidas como de calidad su-



FIGURA 6. Monedas bizantinas tipo folles: a) medio folles 527-565; b) un folles "M", 491-867 c) un folles, frente, 491-867;

perior, como indica el clásico estudio de Pirenne (1992), por lo que tienen una distribución bastante amplia, pero a la vez muy restringida. No obstante, la mayor parte de las relaciones económicas del periodo bajo discusión fueron de tipo no monetario, por lo que la numismática tendría poco valor para resolver el problema aquí tratado.

Así pues, podría contextualizarse a Aguebaud y a Claudius en el mundo físico de su época, aunque sólo en un sentido muy general. De nuevo nos preguntamos: ¿dónde están ellos como personajes, y su movimiento reformista, en todo esto? Sin los documentos, breves y superficiales como son, es muy probable que ellos seguirían siendo invisibles en el registro arqueológico. La existencia de antecesores de los cátaros y de los waldensianos solamente podría postularse como algo que fue lógico, pero básicamente imposible de demostrar.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBERO, Alessandro, *Charlemagne: Father of a Continent*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- BARRAL I ALTET, Xavier, *La Alta Edad Media: de la antigüedad tardía al año mil*, Colonia, Taschen, 1998.
- BAYLISS, Richard, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford, BAR, International Series #1281, 2004.

- BECKWITH, John, *Early Medieval Art: Carolingian, Ottonian, Romanesque*, Londres, Thames and Hudson, 1977.
- BLOCK, Marc, *Feudal Society*, vol. 1: *The Growth of Ties of Dependence*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- BOWERSOCK, G.W., Peter BROWN y Oleg GRABAR, eds., *Late Antiquity: A guide to the Postclassical World*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- BROCKELMANN, Carl, *History of the Islamic Peoples*, Nueva York, Capricorn Books, 1960.
- BROWN, Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- , *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.
- , *The Rise of Western Christianity: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- , *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997.
- BULLOUGH, Donald, *The Age of Charlemagne*, Londres, Paul Elek Publishers, 1973.
- CAMERON, A., *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, Londres, Routledge, 1993.
- CITY GUIDE: ROME, *Blue Guide: City Guide to Rome*, A.C. Black, Londres, 2000.
- COANT, K.J., *Carolingian and Romanesque Architecture: 800-1200*, Harmondsworth, Pelican History of Art, 1966.
- COLLINS, R., *Early Medieval Europe*, Londres, Macmillan, 1991.
- CORNELL, Vincent J., "Fruit of the Tree of Knowledge: The Relationship Between Faith and Practice in Islam", en: John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, 63-105.
- EVANS, Helen y William WIXOM, eds., *Art and Culture of the Middle Byzantine Era: AD 843-1261*, Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 1997.
- FLETCHER, Richard, *Moorish Spain*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- FOX, Robin, *Pagans and Christians*, Nueva York, Penguin Books, 1987.
- GERVERS, M, y R.J. BIKHAZI, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.
- GILMORE, George W., *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 1, Grand Rapids, Baker Book House, 1954.

- HERRIN, Judith, *The Formation of Christendom*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- HILLGARTH, J.N., ed., *Christianity and Paganism: 530-750-The Conversion of Western Europe*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1986.
- HITTI, Philip, *History of the Arabs*, Princeton, Princeton University press, 1946.
- HODGES, Richard, "Medieval Hilltop Villages of Tuscany", *Minerva*, vol. 17, núm. 1, pp. 46-48.
- HODGES, Richard, y Riccardo FRANCOVICH, *Villa to Village: The Transformation of the Roman Countryside in Italy, c. 400-1000*, Londres, Duckworth, 2004.
- HODGES, Richard y Lucy WATSON, "The Discovery of san Vincenzo Maggiore", *Minerva*, vol. 10, núm. 1, 1998, 41-44.
- HORN, W. y E. BORN, *The Plan of St. Gall*, 3 vols., Berkeley, University of California, 1979.
- HUBERT, Jean, *L'Architecture religieuse de Haut Moyen-Age en France*, París, Imprimerie Nationale, 1952.
- , *Nouveau Recueil d'études d'archéologie et d'histoire de la fin du monde antique au Moyen-Age*, Ginebra, 1985.
- JORDAN, William C., *Europe in the High Middle Ages*, Nueva York, Penguin History of Europe Series, Viking, 2001.
- KITZINGER, Ernst, *The Art of Byzantium and the Medieval West*, Bloomington, Indiana University, 1976.
- KNIGHT, Jeremy, *The End of Antiquity: Archaeology, Society and Religion: AD 235-700*, Stroud, Tempus Publishing, 1999.
- LASKO, P., *Ars Sacra: 800-1200*, Harmondsworth, Pelican History of Art, 1972.
- LOPEZ, Robert, *The Birth of Europe*, Nueva York, Evans and Company, 1967.
- MACMULLEN, Ramsay, *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*, New Haven, Yale University Press, 1984.
- MARKUS, R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- MAYR-HARTING, Henry, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Pennsylvania State University, University Park, 1990.
- MAZZARINO, Santo, *The End of the Ancient World*, Nueva York, Alfred Knopf, 1966.
- MCCRACKEN, George y Allen Cabaniss, *Early Medieval Theology*, Filadelfia, Library of Christian Classics, núm. 9, 1957.
- NORWICH, John J., *Byzantium: The Apogee*, Londres, The Folio Society, 1991.
- OLDENBURG, Zoë, *Le Bûcher de Montségur*, París, Librairie Gallimard, 1959.

- PATTERSON, Helen, ed., *Bridging the Tiber: Approaches to Regional Archaeology in the Middle Tiber Valley*, Roma, Archaeological Monographs of the British School at Rome, 2004.
- PIRENNE, Henri, *Mohammed and Charlemagne*, Nueva York, Barnes and Noble Books, 1992.
- POTTER, Tim, *The Changing Landscape of South Etruria*, Roma, Archaeological Monographs of the British School at Rome, 1979.
- PULLAN, B., ed., *Sources for the History of Medieval Europe from the mid-Eighth Century to the mid-Thirteenth Century*, Oxford, Blackwell, 1996.
- REFREW, Colin y Paul BAHN, *Archaeology: Theories, Methods and Practice*, Londres, Thames and Hudson, 1991.
- RICHÉ, Pierre, *Les Carolingiens: une famille qui fit l'Europe*, París, Natchette, 1983.
- RUBENSTEIN, Richard E., *When Jesus became God: The Epic Fight over Christ's Divinity in the Last Days of Rome*, Nueva York, Harcourt Brace and Company, 1999.
- SALZMAN, Michelle R., *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, vol. 4, Mediaeval Christianity A. D. 590-1073, Hendrickon Publishers, 2006.
- SMITH, J.T., *Roman Villas: A Study in Social Structure*, Londres, Routledge, 1997.
- SOURDEL, D., "The Abbasid Caliphate", *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 104-139.
- TAYLOR, Joan E., Greville FREEMAN y Rupert CHAPMAN, *Christians and the Holy Places*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- TAYLOR, Walter W., *A Study of Archaeology*, Washington, Memoir of the American Anthropological Association, 1948.
- THURSTON, Herbert y Donald ATTWATER, *Lives of the Saints*, edicion original por Alban Butler, Filadelfia, Library of Christian Classics, 1956.
- TOUBERT, Pierre, *Etudes sur l'Italie médiévale, 9e-14e S*, Variorum Reprints (1976), Londres, 1972.
- TOZER, Henry, *History of the Eastern Church*, Londres, Elibron, 2006.
- VALENTI, Marco, *L'Insediamento Altomedievale nelle Campagne Toscane: Paesaggi, Popolamento e Villaggi tra VI e X Secolo*, Florencia, All'Insegna del Giglio, 2004.
- VAN ACKER, L., "Agobardi Lugdunensis Opera Omnia", *Opusculum VI*,

- Corpus Christianorum: Series Medievales, Turnout, Brepols, 1981, 115-117.
- VASILIEV, A.A., *History of the Byzantine Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961.
- VECCIA, Laura, "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", *The Cambridge History of Islam*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 57-103.
- WALLACE-HADRILL, J.M., *The Frankish Church*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- WEITZMANN, Kurt, *Art in the Medieval West and its Contacts with Byzantium*, Londres, Variorum reprints, 1982.
- WILLS, Gary, *What Jesus Meant*, Nueva York, Viking Press, 2006.
- WILSON, R.J.A., *Piazza Armerina*, Austin, University of Texas Press, 1983.

Traducido por Eduardo Williams

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 7 de mayo de 2007

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 22 de agosto de 2007