



# Presentación y agradecimientos

... y el Verbo era con Dios,  
*y el Verbo era Dios*<sup>1</sup>

## 1 UNA SEMIOSIS SACRA

Pocos son los enunciados que han alcanzado una inscripción tan perdurable como esta frase elegida por Juan para comenzar, hacia el año 90, el último de los evangelios canónicos. ¿Y por qué esta frase *aquí*, en un estudio sobre las políticas del signo desplegadas casi cinco siglos después en un rincón extremo de la cristiandad temprano medieval por la Iglesia visigoda? ¿Qué ligadura hay entre el texto de Juan y las estrategias de un Isidoro, de un Ildefonso, de un Julián de Toledo, que es en lo que de inmediato este estudio va a empezar a sumergirse?

Dos razones básicas dan cuenta de por qué hemos otorgado tal título a nuestro trabajo. La primera de ellas es de índole *lógica*: el enunciado de Juan a ojos vistas se inscribe en el régimen de la revelación cristiana, sistema de verdad dominante en el espacio visigodo en el momento de la conversión. La frase es dogma de fe en la sociedad que pretendemos estudiar, y además nos vuelve evidentes los modos cómo un enunciado revelado se labra sentidos en dicho régimen de verdad: producto él mismo de una operación exegética<sup>2</sup>, se constituye a su vez en punto de partida de nuevas cadenas de interpretaciones sobre la escritura sagrada.

Una segunda razón, menos lógica y más *retórica*, es que la frase del título señala entre otras cosas el primado del discurso en el acto integral de la creación; y nos concede el pie literario entonces para contar cuál va a ser la idea central

---

**1** Jn 1,1.

**2** Como lo indican todos los estudiosos, este comienzo de Juan retoma los versos iniciales del Génesis, instituyéndose así como continuación de la revelación bíblica y su nuevo punto de partida: «In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas dixitque Deus fiat lux et facta est lux». Gen 1, 1-3, ed. Robert Weber y otros (1983).

que anima este trabajo. Lo que despliegan las páginas siguientes en efecto es un estudio acerca de cómo la Iglesia visigoda, en un espacio constituido por fuerzas sociales varias, consolidó la hegemonía del régimen de revelación cristiana en la producción de los mensajes, controlando de este modo los criterios básicos que discriminaban un enunciado verdadero de uno erróneo, una enunciación autorizada de una opinión, unas formas sémicas sabias de unos semas rústicos. Lejos de ser naturales o datos de la evolución mecánica de los tiempos, estas marcas a los signos fueron producto de políticas específicas, regulares y simultáneas; de estrategias muy precisas desplegadas por la Iglesia en el cortísimo período que se extiende entre 589 y 711. A partir de los signos, usando signos y distribuyéndolos lugares, la Iglesia visigoda verdaderamente *creó* en la coyuntura abierta por la conversión de los godos una sociedad *distinta*.

Eruditos de diversas disciplinas se han detenido hace ya tiempo a analizar las singularidades que caracterizan al discurso de la revelación. En 1977, en efecto, Ricoeur publicaba un artículo pionero en donde vinculaba definitivamente al régimen del discurso revelado con la *poesía* (Paul Ricoeur, 1977). Según este autor, la revelación no busca describir con palabras las cosas del mundo, sino valerse de la lengua para mostrar entidades inasibles al común de los hombres. Los discursos revelados hacen hincapié en los aspectos connotativos del lenguaje, y en este sentido convergen en un campo discursivo común.

Unos años después, la historiadora Avril Cameron retomó el tema acotando el examen a las estrategias retóricas de la revelación cristiana, especialmente durante el período que se extiende entre los siglos IV al VI (Avril Cameron, 1991). En su libro, volvía a encontrar en el discurso cristiano elementos que resultaban familiares al *corpus* trabajado por Ricoeur: empleo extensivo del símbolo, de la metáfora, de la imagen como instrumentos que posibilitan connotar una realidad suprasensible. Esta autora puso el acento, sin embargo, en dos factores que a su criterio confieren a la revelación cristiana un perfil propio: la dependencia, por un lado, en relación a la autoridad de una escritura concreta –la testamentaria–; y la necesidad acuciante, por el otro, de adecuarse al contexto de recepción del mensaje revelado. Estas coordenadas han determinado que la palabra cristiana se acercara claramente al modelo de la imagen a fin de impactar sobre públicos de competencias lingüísticas desiguales. En el discurso cristiano, las operaciones connotativas se extreman, y el símbolo –que era un elemento entre otros– pasa a dominar la escena semiótica.

Para trabajar estos temas en el ámbito específicamente visigodo hemos construido cuatro hipótesis de trabajo. En primer lugar, consideramos que los discursos que esgrime la Iglesia deben, ante todo, entenderse como *acciones* en tanto crean objetos, introducen prácticas, promueven disposiciones nuevas en el público. En segundo lugar, advertimos que esas acciones de la Iglesia instituyen

*relaciones inéditas entre los diversos códigos que vehiculizan los mensajes*, esto es los códigos verbal, escrito, gestual, iconográfico, etc. Nuestra tercera hipótesis se encamina a pensar que se trata de un *mensaje estamental*, jerárquico, que no abona el paradigma horizontal de la comunicación saussuriana<sup>3</sup> sino que *recrea y crea fronteras verticales entre los grupos*. Finalmente y para terminar, sostenemos que *el efecto de verdad* que alcanzan los discursos de la revelación desplegados por la Iglesia requiere *una pluralidad de acciones y un nivel de producción sostenido*, dado que los discursos se remiten los unos a los otros. El discurso aislado, e inclusive el género en el que se inscribe, no se basta a sí mismo para articular verdad de manera completa. Necesita apoyarse en otras producciones generadas o transmitidas por los dispositivos de la Iglesia. Esta remisión constante arma operativamente, una y otra vez, la trama efectiva que produce verdad.

El enunciado de estos cuatro elementos generales, en suma, dejan ver que la función primera de los discursos revelados en la sociedad visigoda es asentar las condiciones de una comunicación de nuevo tipo e intentar modelar, a su turno, una sociedad que la despliegue.

Ya en 1999, en un artículo breve pero sustancioso Jeremy du Quesney Adams proponía rastrear la «gramática política» de los textos producidos por los padres visigodos, es decir, relevar las *palabras* que utilizaron para pensar y actuar en lo político, los desplazamientos de significado que introdujeron, etc. (Jeremy Du Quesnay, 1999: 151). De altísimo interés resulta este planteo, dado que supone un estudio de conjunto, un plan de trabajo global sobre una masa heterogénea de textos y lo hace para estudiar las operaciones que los intelectuales de la Iglesia realizaron sobre un vocabulario especial y heredado. A partir de un trabajo intensivo sobre un campo lexical recortado, este profesor efectivamente resaltaba la densidad y magnitud del trabajo encarado por la institución eclesiástica sobre el campo de los signos en esa sociedad.

A nuestro modo de entender, los desplazamientos, alteraciones e innovaciones que se pueden registrar en esos textos no se restringieron, sin embargo, al nivel lexical. Como lo muestra Isabel Velázquez, las modificaciones alcanzaron lo morfológico, lo sintáctico y lo semántico, yuxtaponiendo sobre el cuerpo total de la lengua latina nuevas referencias y parámetros (Isabel Velázquez 2004: 474). Se constata en efecto que los textos han obrado sobre las estructuras tradicionales de las palabras, las funciones en la oración, han forzado corrimientos de sentido y asentado referenciales inéditos: en consecuencia y para dar lugar a estas innovaciones, la «gramática» a la que alude du Quesnay quedó alterada en su totalidad. Es por ello que esta operación se presenta a nuestros ojos como «política» en un

---

**3** La observación del paradigma saussuriano como horizontal es de Barthes. Ver Roland Barthes (1993: 218-9).

doble sentido: en el estricto al que alude du Quesnay —en tanto ella intervino y recompuso el campo especial de la lengua referido a los asuntos del gobierno—; y también más ampliamente porque obedeció a una acción sistemática de la Iglesia para consolidar su hegemonía en esas circunstancias históricas singulares. Es así, en un sentido denso, que podemos afirmar que la Iglesia visigoda desplegó de forma decidida una «gramática *política*».

Ahora bien ¿la acción motorizada por la Iglesia se limitó a alterar la gramática *únicamente*? Manipular las reglas y desplazar los sentidos de una lengua no constituye en absoluto objetivo de poca monta; lejos está de ser corto su horizonte. Sin embargo, el estudio de los textos deja entrever que a través de mecanismos tan diversos como la cuasi monopolización de las instituciones educativas y la normativización de los silencios en circunstancias específicas para determinados ejecutantes de la lengua, la Iglesia logró intervenir en el *vínculo entre la lengua y sus agentes*. De este modo resuelto —como a su turno lo muestra tan bien Banniard— dinamizó los procesos de estamentalización de la lengua, dosificando de forma rígida y vertical el acceso de los distintos grupos sociales a competencias lingüísticas diversas (Michel Banniard 1992: 531). Moneda corriente del período fue la especialización de determinados grupos controlados invariablemente por la Iglesia en el manejo de habilidades verbales estimadas por la sociedad (conocimiento de la gramática, empleo de la retórica, escritura, lectura). Como podemos advertir, no resultó sólo lexical ni gramatical siquiera el cambio experimentado por la lengua; sino que afectó también a su relación con los ejecutantes.

Tampoco la segmentación de una lengua ya alterada limitó aquí la labor de la Iglesia visigoda sobre el campo de los signos. En la cultura clásica heredada, la lengua constituía el código signico privilegiado, el canal de comunicación humana por excelencia. Una vez más a través de dispositivos varios como la liturgia y el milagro, la Iglesia a su tiempo socavó esta posición de privilegio y alteró en consecuencia la relación entre los diversos canales semióticos: la gestualidad, la iconografía, etc. En este sentido se constata que por ejemplo fue la liturgia, el milagro o la práctica de la regla monástica con su combinación reglada de materiales signicos diversos lo que constituyó el verdadero modelo de semiosis, las instancias que en cada caso referenciaron a todas las demás producciones signicas.

Como este primer acercamiento ya nos muestra, la Iglesia intervenía en todos aquellos puntos que podían hacer ligazón entre los signos y las cosas. Gramáticas, ejecutantes, relaciones tradicionales entre los códigos: todos estos elementos constituían los modos cómo el sistema semiótico, utilizando recursos propios, fabricaba sentido, referenciaba al mundo. Por diversos medios que pasaremos seguidamente a analizar, la Iglesia desorbitaba los procedimientos asentados y se instituía como garantía exterior del vínculo que mantenía anudados los semas humanos, de ontología finita y mutable, con la creación divina, de esencia perfec-

ta e inmutable. Es por eso que consideramos, fundándonos en las operaciones a las que hemos pasado aquí revista superficial, que «la Iglesia visigoda, en una línea semejante a su contemporánea bizantina, efectuó una verdadera transformación semiótica, una subversión completa de los modos de referenciar y construir significado en esa sociedad; y que esa transformación constituyó la base fundamental de su poder, fuente de su legitimidad y del resto de las legitimidades en la sociedad». Resumidamente, la idea basal que anima nuestro trabajo será demostrar que a partir de materiales sígnicos heredados, la Iglesia manipuló y montó una semiosis propia, o sea, un modo de hacer sentido férreamente controlado por los poderes religiosos. La «gramática política» propuesta a su turno por Jeremy du Quesnay constituyó, a nuestro modo de ver, una auténtica *semiosis sacra*.

Como acabamos de constatar, muchos estudiosos antes que nosotros se han dedicado a estudiar el impacto de la acción eclesiástica sobre la lengua o sobre los signos en diferentes niveles concretos. Lo que intentamos hacer en este campo es pensar estas acciones en tanto *conjunto*, en tanto intervención global y estratégica.

Para desarrollar esta idea, organizaremos los temas teniendo en cuenta los modos cómo los *proprios antiguos* pensaban el problema de la referencia sémica y la construcción del sentido.

## 2 LOS SIGNOS Y LAS COSAS

Ya en los siglos VI y VII –período en que vamos a focalizar nuestro análisis– el problema del lenguaje y sus modos de decir el mundo reconocía una tradición larguísima, que en su forma sistematizada, se remontaba por lo menos a Platón<sup>4</sup>.

Como veremos con detalle mayor en los capítulos siguientes, esta tradición fue heredada por la Iglesia y fue principalmente Agustín de Hipona, en su *De doctrina christiana*, quien ajustó los conceptos y los modeló para uso eclesiástico en occidente.

En efecto, cuando en esa obra Agustín comenzó a explicarse sobre el signo, anotó:

El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa *distinta*.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Un tratamiento más desarrollado acerca de este tema en capítulo introductorio.

<sup>5</sup> Ag., *De Doctr.* II, 1. Lo resaltado es nuestro. La versión en español utilizada es la de Balbino Martín Pérez (1957). Seguiremos el original latino a partir de la edición de Klaus Daur y Joseph Martin, que lo vierten de este modo: «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire (...)». En esta edición el fragmento corresponde a II, 1, 5-7.

Como podemos advertir a partir de esta definición, desde el punto de vista de los antiguos *todo lo que había* podía ser examinado desde dos puntos de vista diferentes: desde su condición de *signo* y desde su condición de *cosa*<sup>6</sup>. Aunque, guiados por las percepciones, estas dimensiones podían confundirse en un mismo soporte físico; la mirada analítica debía proceder a trazar diferencias conforme a las finalidades de cada una: las cosas, en efecto, eran entes que servían para gozar o usar<sup>7</sup>; en cambio los signos servían para significar otra cosa distinta de ellos mismos<sup>8</sup>. Además del criterio de la utilidad, permanecía el hecho de que no todas las cosas cedían su voluminoso cuerpo para significar algo.

Para estructurar el trabajo que aquí sigue, hemos decidido replicar el modo mismo cómo los antiguos abordaban los problemas del lenguaje y del signo en general. No nos ha inducido a ello únicamente el respeto al léxico empleado por las fuentes; sino antes bien comprobar que a lo largo del periodo estudiado la Iglesia visigoda desarrolló estrategias diferenciadas para los signos y para las cosas; con el fin de intermediar en el vínculo que mantenía a ambos dominios ligados entre sí.

El capítulo que va a introducir este estudio tiene como objetivo examinar los modos cómo los padres visigodos han recibido e interpretado la teoría del lenguaje y de los semas desarrollada a partir de Platón. En esta tarea, la mediación intelectual ejercida por Isidoro de Sevilla (600-636) se vuelve obviamente insoslayable, al punto de cristalizar en un proyecto de sociedad que vertebrará al reino visigodo hasta bien entrada su fase final.

Los capítulos siguientes se distribuyen en dos secciones nodales: *signum* y *res*. La relación que en esa situación mantenía asociados a ambos dominios será planteada en las conclusiones finales a partir del examen de los resultados obtenidos.

La primera parte referida al *signum* hará básicamente centro en los principales modos cómo la iglesia se introdujo en el campo semiótico, cómo innovó y modificó sus patrones y reglas de funcionamiento. Dado que el trabajo de la Iglesia consistió justamente en emplear canales de comunicación complementarios en un mismo mensaje, consideramos inconveniente encarar la exploración separando nosotros en capítulos distintos a los diferentes códigos; es decir, dedicar un capítulo a la lengua, otro al gesto, y así en más. Metodológicamente más adecuado nos pareció estudiar los expedientes concretos a través de los cuales la Iglesia desarrolló su labor sobre los signos. En este sentido, nos concentraremos en dos instancias fundamentales de intervención eclesiástica: la *liturgia* –referen-

**6** «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur». Ag., *De Doctr.* I, 2, 1-2.

**7** «Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur (.)». Ag., *De Doctr.* I, II, 2-3.

**8** «Ex quo intelligitur, quid appellem signa, res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur. Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est». Ag., *De Doctr.* I, II, 11-14.

cia y modelo de todo el resto de la producción semiótica en esa sociedad—, y el *silencio* -mecanismo semiótico utilizado para domesticar a los signos y someterlos al imperio de la verdad revelada.

Para desarrollar estos temas con cuerpo y fundamento, resultó imprescindible estudiar los efectos puntuales que cada uno de estos expedientes liberó en el terreno de los signos y examinar también los modos cómo circulaban, es decir, los dispositivos institucionales a través de los cuales se inscribían con regularidad en la cultura y en la sociedad.

La segunda parte referida a la *res* atiende obviamente al dominio de las cosas. La idea que queremos demostrar es que en este campo la Iglesia también introdujo innovaciones asentando un régimen de facticidad nuevo, es decir, criterios propios para percibir y estimar la *res*. Con vistas a desarrollar este punto, nos concentraremos en dos instancias clave del trabajo de la Iglesia: su labor sobre la *memoria histórica* —o sea, el esfuerzo para delimitar rasgos nuevos que concedieran a un contenido el estatuto de *res*— y sobre el *milagro*, vale decir la operación que subvertía el ámbito de lo ordinario, rebajaba su potencia ontológica y finalmente lo subordinaba a realidad del signo.

En las conclusiones finales aspiramos por último a indagar los modos cómo la Iglesia se las arreglaba para garantizar, vigilar y regular los lazos que mantenían juntos los signos y las cosas.

Por su objeto de estudio, este trabajo se coloca en el cruce entre historia y semiología. Se vio favorecido además por el aporte generoso de otras disciplinas: sociología, antropología, lingüística, filosofía, filología, teología, retórica, historia de la literatura, arqueología e incluso algunas incursiones en la neurolingüística. ¿Interdisciplinario entonces? No en la medida que su resultado no es una yuxtaposición de saberes, una colección de conocimientos; sino el despliegue de la información, conceptos y métodos que en su momento consideramos necesarios para entender nuestro objeto. Tampoco es teoría leída y aplicada; sino un esfuerzo de pensamiento sobre la base de otros que han reflexionado antes, durante el tiempo de escritura de este libro e inclusive en algunos casos de modo muy cercano, casi vecino, a su producción.

En relación a la bibliografía, algunos libros importantes faltan. Los historiadores en países latinoamericanos trabajamos con bibliotecas públicas magras, nos prestamos mucho entre nosotros, pedimos a nuestros colegas europeos otro (buen) tanto y lo demás lo dejamos librado al nuevo dios de la net. La relación con el texto es inevitablemente otra: presas únicas siempre, a algunos los rumiamos hasta el hartazgo, a otros los exprimimos de ideas, en otros revolvemos hasta donde no hay.

Respecto a las fuentes empleadas, este estudio —como todo otro que se detenga analizar a la sociedad visigoda— debe felizmente vérselas con un abanico varipinto

de documentación: teológica, literaria, jurídica, cronística, hagiográfica, diplomática, epigráfica, arqueológica, etc.

Hemos tratado de cotejar las diferentes ediciones que disponíamos. El problema más arduo fue, una vez más, conseguirlas. De todas maneras, el esfuerzo se sostuvo en la generosidad graciosa –en el sentido plenamente agustiniano del término– de una serie de intelectuales y amigos que acercaron justamente el cántaro cuando más se necesitaba: los apuros del doctor Lomas Salmonte desde Cádiz, de Ruy Andrade y de Ronaldo Amarall desde la UESP en Brasil, de Céline Martin –a quién sólo me falta conocer personalmente– en Burdeos pueden dar testimonio fiel de ello.

La escritura nunca es un acto individual; y este trabajo todavía lo es menos. Debo muchas cosas, enseñanzas, gestos, estímulos a muchísima gente. Esto lleva sus manos y marcas también.

Un renglón especial al doctor Javier Lomas Salmonte de la Universidad de Cádiz, siempre abierto, dispuesto y sorprendido por la insistencia impertinente de su discípula de Buenos Aires. Él me enseñó a manejarme entre Patrologías, diccionarios especializados, catálogos interminables, bibliotecas que funcionaban. No voy a olvidar nunca ese tiempo donado y cultivado, así como el de la doctora Mercedes Serrato. Lo que les prometí es hacer lo mismo por quien demuestre interés.

Vaya mi agradecimiento sin reservas a mi maestra franco- porteña, la doctora Marta Madero, que me acompañó a lo largo de todo el recorrido; y lo propio para mi equipo de trabajo y amigos del alma: Paola Miceli, Alejandro Morin y Héctor Francisco. Su aporte incondicional, generoso, y por si fuese poco, asombrosamente inteligente me ha permitido llevar adelante esta tarea. ¿Sin ellos habría sido posible hacerlo? No lo sé en absoluto; pero sin duda este trabajo hubiese sido mucho más pobre, espantosamente chato, y menos alegre.

Profesores-amigos, que leyeron, comentaron y acicatearon, que me dieron un lugar: sin dudar un instante Elsa Rodríguez, Julián Gallego, Carlos García, Pablo Ubierna, Mario Motta, Irene Domínguez, Silvina Cucchi, María Carman, Alejandra Fernández, Bárbara Raiter, Dolores Castro. Profesores que poco me conocían y que leyeron generosamente varios de los capítulos: los doctores Pablo Díaz Martínez, Chris Wickham, Dominique Iogna Prat y Carlos Petit. Los errores son los míos.

A la Universidad de Cádiz, que permitió que este trabajo circulara, y muy especialmente a su Servicio de Publicaciones, que ha hecho lo indecible para acortar las distancias y sortear obstáculos de los tipos más diversos.

A Ignacio Lewkowicz y Cristina Corea.

Para cerrar, a mi familia: mis padres, que tan contentos se han puesto por estas hojas y que tanto de ellos han puesto aquí; mis sobrinos, a todos por su nombre y risa: Nacho, Cons, Victorita, Cami, Paula, Lola y Malena. A la doctora Rosa

Garrido, que un día me hizo saber que el cáncer es muy coqueto: le encanta que se lo mire de frente a los ojos.

Por supuesto, a Buenaventura, la ventura de mi vida.

Y a Pablo, por todos los días de sol, que son muchos.

Eleonora DELL' ELICINE

*Buenos Aires, abril de 2013*