

## **Relaciones de poder en el epistolario del siglo VI: el *Regestum* de Gregorio Magno**

Liliana Pégolo

La preocupación ética, que se constituye en el eje motivador del discurso y el pensamiento de San Gregorio Magno, lo relaciona particularmente con los hombres del Tardoantiguo, en la medida que no puede resolver, sino a través de diferentes soportes textuales, la tensión dicotómica que escinde su ansia de santidad entre el poder seglar y la austeridad del monasterio. En ese contexto personal Gregorio Magno elabora un modelo eclesiástico que se sostiene en el ejercicio del poder pastoral y en la compasiva capacidad de la *cura animae*, es decir el *ars artium* que permite el gobernar condescendentemente a los espíritus y llevar a los hombres hacia la indagación de la palabra divina.

La utilización del género epistolográfico como medio dialéctico para la contención de los ánimos, es producto de la cotidianidad del pastor que halla en el ejercicio del ministerio sacerdotal una puesta en práctica del texto sagrado. Gregorio en la mediatez del mensaje epistolar, anuncia su propia experiencia en la persecución del *télos* de la vida cristiana, es decir, el fin del exilio interior del monje que lo asimila con la vida angélica. Al mismo tiempo que la epístola ficcionaliza la dialéctica conversacional de la confesión, se inscribe en el terreno de la tipología hagiográfica, ya que Gregorio se vale de su pasado monástico y su presente inscripto en el mundo, como un testimonio pasional de pugna entre dos topografías espirituales que responden a nuevas exigencias religiosas, culturales y de política eclesiástica.

A través de una selección, efectuada sobre el extenso epistolario del santo y en particular del Libro I, se examinará la interacción peculiar con diferentes y elegidos remitentes, y la recurrencia a la simbología de la “fuga del mundo para la salvación del alma” que expone su política vocación predicadora y al mismo tiempo, la solución a su propio conflicto interior. La *condescensio* le permite trascender el debate introspectivo entre la “exclusión” en el espacio monacal y la “inclusión” en los asuntos gregarios del Estado. A través de esta metodología, Gregorio construye una imagen viva del cristiano fundada en la veracidad autobiográfica.

1. Las matrices socio-políticas y culturales que influyeron sobre el Imperio cristiano, antes y durante el papado de Gregorio Magno (590-604), provocaron una serie de controversias en lo que se refiere al ejercicio del poder por parte del emperador y al desarrollo de ideologemas teológicos que inficionaron la unidad dogmática de la Iglesia. Aún, los diferentes contextos de la parte oriental y occidental acrecentaban las diferentes modalidades de gobierno: por una parte la *impetuosidad*<sup>1</sup> del Estado de Oriente, a lo largo del siglo VI, que se enfrentaba a la vida profana de las ciudades; mientras que en Occidente, el obispado urbano se consolidaba en los espacios citadinos que habían sobrevivido al avance de un proceso de ruralización creciente.

Por otra parte el campesinado oriental se tornó devotamente cristiano y apegado a la búsqueda afanosa de la salvación, que se instaló sobre la base de la oposición desierto-mundo; en cambio las características del *vir Dei* en Occidente se resolvieron a partir del concepto agustiniano de que la actitud angélica propia del monje, se desarrollaba dentro de la sociedad misma; es decir que los varones santos *eran llamados a convertirse en líderes de la Iglesia católica*<sup>2</sup>. No se opone para P. Brown, la santidad con la vocación política dentro del marco eclesiástico occidental<sup>3</sup>; la ruptura con el sedentarismo secular podía hallarse en modo ejemplar entre los santos ya muertos<sup>4</sup> y no entre quienes, reclusos en *tópoi* no-urbanos, se entregaban a la recuperación del paraíso perdido.

No obstante, en una y otra parte del Imperio, a pesar de sus diferencias, los hombres se enfrentaban a múltiples preocupaciones, aún cuando fueron grandes los propósitos que alimentaron los sueños de encumbramientos efímeros. El siglo VI vio el surgimiento de Pedro Sabacio Justiniano, un *outsider* como lo califica Brown<sup>5</sup>, que a través de un sistema autocrático, pretendió imponer un poder ilimitado como representante de Dios en la tierra, ante el cual la Iglesia y el estado debían doblegarse<sup>6</sup>. Justiniano, que asumió en el año 527, sería el emperador que extendería nuevamente las posesiones imperiales hasta España, ya que se consideró a sí mismo como el propulsor de la *renovatio* o *recuperatio imperii*<sup>7</sup>.

La instauración de un poder universal suponía para Justiniano, la unificación del estado político con el eclesiástico de carácter ortodoxo. Al igual que

<sup>1</sup> Brown, Peter: *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, 1997. Segunda Parte, Cap. Siete, p. 107.

<sup>2</sup> Idem (1), p. 108.

<sup>3</sup> Idem (1), p. 109.

<sup>4</sup> Idem (3): Obsérvese el ejemplo que da Brown sobre Gregorio de Tours.

<sup>5</sup> Idem (1), pp. 111-112.

<sup>6</sup> Maier, Franz: *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. México, 1989, Vol. 9. Cap. 3, p. 178.

<sup>7</sup> Idem (6), p. 179.

Constantino, dos siglos antes, necesitó doblegar posturas heréticas que azotaban la unidad político-religiosa. Su concepción de un *Imperium Romanum Christianum*, de tipo absolutista, requería de actitudes intolerantes hacia todo aquello que hiciera peligrar sus pretensiones de soberanía este-oeste. Hacia el año 555, después de casi dos décadas de campañas militares, Justiniano había logrado que el Mediterráneo fuera un mar romano-bizantino; pero, como afirma F. Maier, los éxitos del emperador sufrían *la discrepancia entre ideología y realidad*<sup>8</sup>.

Las guerras desangraron el Imperio que requería de una política impositiva cada vez más asfixiante para equilibrar su balanza interna; a pesar de la importante reforma administrativa llevada a cabo por Justiniano, la burocracia instalada hacía funcionar lentamente la maquinaria imperial; por último el problema monofisita<sup>9</sup> lejos de calmarse, se agravaría aún más durante los reinados que siguieron al de Justiniano.

Las administraciones de sus sucesores<sup>10</sup>, hombres avezados en la milicia y severamente ortodoxos, no hicieron más que acrecentar la crisis de un estado jaqueado por enemigos internos y externos. Ante los deseos de autonomía de las noblezas territoriales – proceso que caracterizó a Occidente –, el emperador Mauricio (582-602) obró con sagacidad política creando el sistema de exarcados<sup>11</sup> con los que unificó en una misma figura, el poder civil y militar.

A pesar de estas decisiones, Italia pasó a ocupar un segundo lugar durante la era de Justiniano y los emperadores subsiguientes; sus fronteras comenzaron a tornarse inseguras ante el avance de los diferentes pueblos que forzaban día a día la penetración por el norte. Según P. Brown, Roma era *la más desolada y descuidada*<sup>12</sup> de las grandes ciudades del Imperio; en el año 568 los lombardos destruyeron la unidad italiana reconquistada por Justiniano, al dominar el valle del Po hasta Spoleto y Benevento, pasando a controlar la cadena de los Apeninos. A pesar de esto, Ravena seguía sostenida por el poder virreinal del exarca bizantino y se irguió sobre las poblaciones bárbaras con la imagen de la *sancta res publica*<sup>13</sup>; Roma, bajo el poder de los

<sup>8</sup> Idem (6), p. 237.

<sup>9</sup> El monofisismo es una posición herética que sostiene una única naturaleza en Cristo, la divina; por lo tanto la carne del *Lógos* es distinta a la humana en esencia. Esta postura fue condenada durante el sínodo patriarcal celebrado en Constantinopla, en el año 448. Hubo un nuevo intento por acabar con las posturas alejandrinas del monofisismo, al convocarse el cuarto concilio de Calcedonia, en el 451.

<sup>10</sup> Los emperadores que le sucedieron a Justiniano hasta acabar el siglo VI, fueron Justino II (565-578), Tiberio I (578-582) y Mauricio (582-602).

<sup>11</sup> En Ravena y Cartago, el emperador Mauricio inició el proceso de militarización del aparato administrativo.

<sup>12</sup> Idem (1), Cap. Ocho, p. 121.

<sup>13</sup> Idem (12) y Zurutuza, Hugo: “Los “hombres de Iglesia” en la Umbria Tardoantigua. La *discretio* como criterio de ordenamiento de la comunidad monástica”, en *Umbria cristiana. Dalla*

papas, cuidaba el llamado “patrimonio de San Pedro” con el fin de mantenerse y reubicar a los refugiados del centro de Italia y pagar las guarniciones militares imperiales<sup>14</sup>.

Aunque los obispos occidentales cumplían actividades de abastecedores y administradores de las ciudades italianas bajo el dominio bizantino, la Iglesia de esta parte del mundo había iniciado ya en el siglo V, un proceso de centralización y de política autónoma que tenía a Roma como centro dominante. Hasta el momento, los terratenientes romanos, que se vanagloriaban de su pertenencia al antiguo Senado, mantenían sus relaciones territoriales con el resto de la península hasta que acabaron aislados y arruinados durante las guerras de expansión de Justiniano.

La llegada de los lombardos a Italia sería el hecho que consolidaría el ascenso del papado ya que se ablandaría la sujeción política del papa por parte de los delegados bizantinos, para quienes el obispo de Roma sólo era el patriarca de Occidente<sup>15</sup>. A partir de la formación de un nuevo estado en la península itálica que modificó el espacio de poder entre los lombardos recién llegados y los dominios orientales, la sede del obispado romano ampliaba su deseo de autonomía y para esto, la asunción como papa de Gregorio, sería un verdadero hito en la instauración de su existencia política.

2. La importancia que se le asigna al papado de Gregorio, obedece al hecho de que en él se sintetizaron diversas concepciones ideológicas y religiosas, que en apariencia contradictorias entre sí, representaron un punto de inflexión en el proceso de cristianización de Occidente, entendiéndose por dicho proceso aquello que define Zurutuza como *no solamente la adhesión doctrinal sino el ejercicio de determinadas prácticas, conductas y modos de concebir la autoridad*<sup>16</sup>. En Gregorio se ejemplificó la pertenencia a dos estados religiosos disímiles: su aceptación de la vida clerical con preocupaciones seculares, cuando marchó hacia la corte bizantina, en el año 572, como *praefectus urbi* y su separación posterior de lo “mundano” cuando eligió la vida monástica, hacia el año 574.

Esta dualidad de santidad y participación en los asuntos de estado – característica del Occidente cristiano –, no era ajena para quienes pertenecían a las clases aristocráticas y veían en las turbaciones de los hechos contemporáneos, un peligro inminente del “fin de los tiempos” ante los cuales la “áscesis” aseguraba la salvación. Como afirma S. Pricoco, en el monasticismo occidental

*diffusione del culto al culto del santi (secc. IV-X)*. Spoleto, 2001, p. 906.

<sup>14</sup> Idem (13).

<sup>15</sup> Idem (6), pp. 250-251.

<sup>16</sup> Idem (12), p. 905.

había una fuerte presencia aristocrática ya desde las primeras comunidades, en muchas de las cuales, los nobles se retiraban con su servidumbre para continuar con un estilo de vida en el que la comunión con las lecturas bíblicas y su reflexión, no significaba más que una transformación del *otium* clásico<sup>17</sup>.

Ya Juan Casiano, perteneciente a una familia rica y religiosa, mediando el siglo IV, había peregrinado por Palestina para ejercitarse en la *militia spiritualis* y más tarde, en el V, propugnó reformas en el monasticismo de Occidente, a partir de la austeridad del oriental y el retorno a los temas apostólicos<sup>18</sup>. Casiodoro, un contemporáneo de Gregorio, que luego de defender los intereses de los reyes ostrogodos en Constantinopla, regresó a Italia y fundó en sus heredades un monasterio que pretendió convertir en una *civitas Dei*<sup>19</sup>. Al igual que estos, Gregorio pertenecía a una familia poderosa<sup>20</sup> en la que se combinaba la pertenencia al “mundo” y el afán de reclusión; es por ello que tras renunciar a su cargo de prefecto, se hizo monje transformando la mansión de su padre en el Aventino, en un monasterio.

En cuanto a su formación, todos ellos gozaron del conocimiento del pasado como verdaderos *eruditos del período tardorromano*<sup>21</sup> y en consecuencia hicieron de sus espacios de retiro, un “continente” para la evocación de los poetas clásicos por los que se sentía atraído, particularmente por Virgilio, como es el caso de Casiano<sup>22</sup>; lugares de copia, distribución de textos cristianos clásicos en latín y traducción de fuentes griegas, tal como sucedió con Casiodoro<sup>23</sup>. Este impulsó un trabajo equilibrado de meditación religiosa y filológica que también fue desarrollado por Benito de Nursia, quien en el año 529 fundó el monasterio de Montecassino donde sentaría las bases definitivas del monacato latino. En el caso de Gregorio, el establecimiento de un centro de riguroso estudio y reflexión ascética significó una radicalización de las reglas establecidas por Benito<sup>24</sup>, en particular aquellas que impulsaban el estudio de las letras profanas. Maier recuerda un caso, que tuvo a Gregorio

<sup>17</sup> Pricoco, Salvatore: “Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra Tarda Antichità e Alto Medioevo” en *Morfologie sociale e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*. Spoleto, 1998, T. Secondo, pp. 787-788.

<sup>18</sup> Pastorino, Agostino: “I “temi spirituali” della vita monastica in Giovanni Cassiano”. *Civiltà Classica e Cristiana*. Anno I, N° 1, Aprile 1980, pp. 125-126.

<sup>19</sup> Idem (12), p. 125.

<sup>20</sup> Zurutuza en idem (13) recuerda la relación de la familia de Gregorio con los poderosos *Anicii*, un clan cristiano de cuño aristocrático, caracterizados por su apoyo a las letras y las artes, durante los siglos anteriores.

<sup>21</sup> Idem (19).

<sup>22</sup> Idem (18).

<sup>23</sup> El *Vivarium*, fundado por Casiodoro, era un centro de estudios de aspecto monacal en donde se proponía a sus miembros el estudio de la teología y de las ciencias profanas. Véase Maier, F: Idem (6), p. 209.

<sup>24</sup> Idem (19).

como protagonista, cuando amonestó al obispo Desiderio de Viena porque se ocupaba más de la gramática que de la teología<sup>25</sup>.

Estos ejemplos de conductas paralelas en las que incluso, se advierten ciertas diferencias, permiten afirmar la existencia de tensiones ideológicas sobre el ejercicio de las funciones de monjes y clérigos y, en particular, sobre el modo de acercamiento a los textos. La iglesia al igual que las clases aristocráticas, eran las patrocinadoras de la vida espiritual e intelectual de la época; pero no existía un acuerdo, en especial entre las diversas reglas monásticas, acerca de la consideración de textos profanos, a excepción de los testamentarios.

S. Pricoco afirma que la única y verdadera “regla” de la vida monacal, es la Sagrada Escritura y su fundamento estriba en la predicación apostólica, ejemplificada en el Nuevo Testamento<sup>26</sup>; por lo tanto la instauración de la *meditatio* benedictina que incluía la lectura y reflexión sobre los textos, implicaría la equilibrada “conversión” de los monasterios occidentales en *focos de ciencia y literatura*<sup>27</sup> donde se trabajaría en la transcripción de códices y en la conservación del pensamiento y la literatura clásica de la Antigüedad. Gregorio, embuido del contexto religioso de la “fuga del mundo” pero dispuesto a ocupar los espacios seculares del poder terrenal, mostraría en su producción textual, las contradicciones de su época, que animaron su propia existencia: el *labor* del político y la ausencia de las *curae* mundanas que avivaron “con ardor lírico” sus escritos<sup>28</sup>.

Antes de ser consagrado papa, en el año 590, Gregorio se dedicó, al mismo tiempo que desempeñaba sus funciones de legado pontificio en Constantinopla, a explicar a la manera que lo haría un “abad” con sus monjes, el meollo de su pensamiento moral. El mismo fue contenido en el titulado *Moralia in Iob*, un texto de carácter exegético en los que se trató un problema muy antiguo, ya considerado desde la época de Séneca: el problema del poder y de las obligaciones y turbulencias que este provoca<sup>29</sup>.

El resto de su obra se centró en la expresión de su pensamiento inquieto que no resolvía las antinomias políticas y religiosas del siglo VI: la *Regula*

<sup>25</sup> Idem (6), p. 225. Contrariamente a esta afirmación, Alejandro Holgado Ramírez y José Rico Pavés en la Introducción a *La regla pastoral* de Gregorio Magno. España, 1993, p. 31 y 128-131, sostienen que no se puede discutir la formación clásica de Gregorio y que la amonestación a Desiderio obedece al hecho de que el clérigo debía anteponer a las artes humanas, las Sagradas Escrituras.

<sup>26</sup> Idem (17), p. 761.

<sup>27</sup> Idem (6), p. 210.

<sup>28</sup> Cremascoli, Giuseppe: “La Bibbia nella *Regola Pastorale* di San Gregorio Magno”. *Vetera Christianorum*. Anno 6, 1969. Fasc. 1-2, p. 47.

<sup>29</sup> Idem (12), p. 126. Siempre se estimó que la redacción del texto no se habría concluido hasta el año 595 cuando se la envió a Leandro, el obispo de Sevilla. Sin embargo la crítica más reciente considera que en el 597 estaría retocando aún el libro 27. Véase idem (25), pp. 82-83, n. 156.

*pastoralis*, escrita en el año 593 e inspirada en la concepción agustiniana<sup>30</sup>, concentró la experiencia religiosa contemporánea, partiendo de la doble “vida” llevada por Gregorio en la reclusión del monasterio<sup>31</sup> y en la inclusión del *saeculum*. En la *Regula*, el santo se situó en *el ejercicio del poder abacial*<sup>32</sup> para desempeñar su labor de “padre” y “pastor”, centrándose en una discusión sobre el carácter del poder que debía ser universal y perdurable.

Por otra parte Gregorio, a partir del modelo paulino, que era su ideal de hombre contemplativo pero no indiferente a la problemática de la Iglesia como institución terrenal, mantuvo una muy nutrida correspondencia donde reflejó su gestión de gobierno. Su *Regestum*, es decir, su archivo de correspondencia cuidado y revisado por él mismo para su selección y publicación, refleja su preocupación por los asuntos de Estado y la necesidad de mantener una comunicación fluida que estableciera de manera permanente, las relaciones verticales entre el pastor y su grey<sup>33</sup>. Como ya se señaló, el uso del género epistolográfico como dispositivo dialéctico para el control de los ánimos, manifiesta el esfuerzo diario del pastor que encuentra en la práctica del ministerio sacerdotal una utilización concreta del texto sagrado. Gregorio proclamaba su propia experiencia en la búsqueda del *télos* de la vida cristiana, o sea, el final del exilio interior del monje que lo asimila con una dimensión angélica.

El carácter *insólito*<sup>34</sup> que le asigna Brown al ejercicio y reflexión sobre el poder que efectuó Gregorio, tanto en su correspondencia como en la *Regula*, se debe al hecho de elaborar una especie de metodología para liberar a los hombres de las inquietudes surgidas de la acción política y religiosa; se trata del *ars artium, regimen animarum*<sup>35</sup>, una “cura” de las almas atribuladas,

<sup>30</sup> La inspiración agustiniana que Brown en *idem* (12), p. 127 le atribuye a la *Regula* se ve ampliada por la afirmación del obispo Liciniano de Cartago, quien en una carta registrada con el número 41a del L. I de *Regestum*, de fecha incierta, señalaba que en las enseñanzas morales del papa Gregorio se atestiguaban “los antiguos santos padres, doctores y defensores de la iglesia, Hilario, Ambrosio, Agustín, Gregorio” (refiriéndose al Nazianceno): *Adtestantur huic eximiae doctrinae tuae sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesiae, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Gregorius*. (“Registrum Epistolarum Gregorii I Papae”. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolarum* Tomi I, Pars I, Gregorii I, Registri LI-IV. Berlín, 1887).

<sup>31</sup> En dos oportunidades Gregorio abandonó su vida de “hombre político” para dedicarse a la vida monástica.

<sup>32</sup> *Idem* (12), p. 909.

<sup>33</sup> Zurutuza señala en *idem* (31) que la correspondencia de Gregorio incluía un número de veinte mil cartas, de las que se conservaron ochocientos sesenta y seis. Brown señala en *idem* (12), p. 130 que el 63% de esas cartas, es decir, *rescriptos, es decir, respuestas a una solicitud de normativa en materia administrativa o eclesiástica*. Esto supone el manejo político establecido por Gregorio para la comunicación con las delegaciones que llegaran a Roma.

<sup>34</sup> *Idem* (29).

<sup>35</sup> Al comienzo de la *Regula pastoralis* Gregorio afirma: *Ab imperitis ergo pastorale magisterium qua temeritate suscipitur, quando ars est artium regimen animarum?* (“¿Por lo tanto, de

surgida de un conocimiento extraordinario de las mismas que sólo puede estar inspirado en la experiencia del maestro o del monje. Asimismo el *rector* espiritual debía contar con las dotes de un “médico” que percibía a través de los *signa*, las causas de su enfermedad<sup>36</sup>, al igual que debía contar con un conocimiento profundo de la palabra divina. Este saber se alcanzaba en la meditación de una vida santa, para así anunciarlo a los fieles casi con un carácter profético<sup>37</sup>.

A la simbología médica que observa Brown en la *Regula* y la anunciada “revelación” que le cabe al “rector” como función propia de su oficio, se le suma el valor exegético, al que recurre Gregorio para llevar adelante la “metodología de la salvación del alma”. Se requiere, en consecuencia, que el mensaje salvífico conducido por el obispo, el abad, el clérigo en general, goce de características parenéticas y alegóricas<sup>38</sup> por medio de las cuales se ejerza un control de las conductas, ciñéndose a los ejemplos virtuosos extraídos de las Escrituras. En definitiva, el “arte de gobernar las almas” no se comportaba de manera diferente a la filosofía, tal como era entendida por los estoicos, con la diferencia de que esta última ponía límites a las pasiones que hicieran peligrar el equilibrio social<sup>39</sup>, frente a la necesidad que observaba Gregorio, de contener individualmente las necesidades de cada cristiano para llegar a la contemplación de la divinidad.

La preocupación ética, como se destacó anteriormente, instala el eje motivador de su discurso y su pensamiento y lo vincula especialmente con los hombres del período en cuestión, el Tardoantiguo, en la medida que no puede solucionar, sino a través de la denominada *condescensio*, la tensión dicotómica que divide su deseo de santidad entre el poder seglar y la austeridad monástica. A partir de la contextualización personal, Gregorio desarrolla un paradigma de poder eclesástico que se sostiene en el ejercicio de la contención pastoral y en la compasiva capacidad de la *cura animae*, este *ars artium* que posibilita orientar los espíritus, sorteando la distancia que media entre los dos polos de la antinomia que impedía el progreso espiritual de la humanidad.

Desde los primeros siglos del cristianismo existía la necesidad de contar con un guía espiritual que instara a las prácticas virtuosas y que asistiera a los fieles en su peregrinación de “exiliado” en un espacio que lo alejaba de lo

lo no experimentado con qué temeridad el magisterio pastoral se sostiene, cuándo el arte de las artes es la conducción de las almas?”). El texto transcrito pertenece a la versión de N. Turchi, utilizada por G. Cremascoli en *Idem* (28).

<sup>36</sup> *Idem* (12), p. 127.

<sup>37</sup> *Idem* (28), pp. 48-49.

<sup>38</sup> *Idem* (28), pp. 52 y ss.

<sup>39</sup> Véase en Habinek, Thomas N.: *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*. Princeton, 1998. Chapter 7, pp. 136 y ss, cuando afirma que, en particular Séneca “inventa”, combinando tradición e innovación, una aristocracia de la virtud.



ultraterreno<sup>40</sup>. Por lo tanto, la ruptura que practica el monje en soledad tiende a conciliarse con la experiencia de Gregorio, que estimaba que el supremo acto de Dios había residido en su “descenso” al mundo para transformarse en la encarnación misma del exilio<sup>41</sup>. La *condescensio* debe entenderse como un estado que tiende a equilibrar “con afabilidad”, dos instancias en las que se impone el poder de lo divino: el espacio celestial y el humano, pero al mismo tiempo se tiende a conciliarlos a través del ejemplo evangélico. El “mediador” que la usa como instrumento, ejerce particularmente un poder de control y contención casi monopolítico del alma a gobernar.

Este tipo de práctica de control sobre “los otros”, ejecutada de *manera continua y permanente*, es lo que M. Foucault denomina como *pastorado o poder individualizador*<sup>42</sup>. Surgido en las sociedades orientales y desarrollado particularmente por los hebreos, el pastorado se funda en el hecho de que es la divinidad quien le encomienda al gobernante la tarea de *reunir un rebaño* al que le *da o promete una tierra*<sup>43</sup>. En su función de conductor o *rector*, el pastor, a diferencia del jefe político que hace prevalecer la unidad de la ciudad, hace uso de una *bondad constante, individualizada y finalizada*.<sup>44</sup> Esta alegoría de la conducción señalada por la divinidad, pretende explicar el camino propio del “exiliado” que sigue el pueblo elegido hasta alcanzar el Paraíso redimido; los cristianos se valieron de las imágenes de los conductores de Israel para prefigurar la venida de Cristo, quien dirige el alma de los fieles hacia la redención final en un espacio supraterranal<sup>45</sup>.

La “tecnología del poder” sustentada por Gregorio se basa en una relación de intercambio con sus alocutarios, con los que se comporta responsablemente, es decir dando respuestas asistenciales a los problemas planteados en lo político, lo económico, lo monacal o, simplemente, aquellos surgidos de las tensiones anímicas. La relación que se establece a través de la correspondencia, se funda en *la fuerza de los lazos morales que asocian al pastor a cada miembro de su tribu*<sup>46</sup> y, en consecuencia, entre los miembros se establece una dependencia individual, que tiende al control de la voluntad. Foucault recuerda que, según la regla benedictina, los monjes no seguían su libre albedrío, sino que estaban sometidos sumisamente a la autoridad del abad, cuyo conocimiento individualizado surgía del examen y dirección de la conciencia<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Véase Brown, Peter: *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, 1993. 5, pp. 152 y ss.

<sup>41</sup> Idem (18), pp. 129-131.

<sup>42</sup> Foucault, Michel: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, 1995. 2. “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la “razón política”, I, p. 98.

<sup>43</sup> Idem (42), p. 100.

<sup>44</sup> Idem (42), p. 101.

<sup>45</sup> Idem (41).

<sup>46</sup> Idem (42), p. 112.

<sup>47</sup> Idem (42), pp. 113-114.

Pero la habilidad pastoral de Gregorio que cultivó estas estrategias, consistió en la inclusión de su propia experiencia dicotómica, mostrándose como un hombre “mortificado” que renuncia al mundo y a sus propios intereses para hallar la salvación; pero llegado el caso asume sus compromisos de “ciudadano de Dios”<sup>48</sup> para sumarse al juego político. Gregorio, en definitiva, se adelanta al surgimiento del Estado moderno al aunar su condición de *civis* y de *rector* en un ejercicio complejo que suponía la racionalidad del político y la aspiración mística del monje<sup>49</sup>.

3. La elección del género epistolográfico por parte de Gregorio, inserta su correspondencia en la tradición ya desarrollada en la Antigüedad y en particular por San Pablo, en un claro ejemplo de utilizar el discurso epistolar como un mecanismo de cohesión dogmática y de control político. Si bien, desde la perspectiva de la tradición retórica, no son muchas las características ni los preceptos que se tienen acerca de este tipo discursivo, las cartas de Gregorio parecen obedecer a un criterio de síntesis entre “lo público y lo privado”, si se recuerda la clasificación ciceroniana que estimaba la comunicación con un destinatario único o bien, multitudinario<sup>50</sup>.

El hecho de que las cartas contenidas en el *Regestum* fueran sometidas a criterios de corrección y selección por parte del remitente, es un indicador de que la finalidad era la publicación, por lo tanto más que “cartas personales” en las que se contenían las inquietudes espirituales de la acción pastoral, deberían considerarse como epístolas<sup>51</sup>; es decir que la comunicación establecida con sus interlocutores contenía temas concernientes a la política eclesiástica y monacal, doctrinarios, filosóficos y teológicos, a la vez que mostraban un estilo severo y grave.

<sup>48</sup> P. Brown recuerda en *idem* (12), p. 130 el epitafio de Gregorio Magno, a quien se lo califica como *consul Dei*.

<sup>49</sup> Obsérvese cómo en la *Vita Gregorii*, Cap. I, Paulo Diácono reconocía en la etimología del nombre Gregorio, la condición de *vigilator* de la conciencia de los fieles a través del uso de la doctrina y los preceptos surgidos de ella: *Non sine magno praesagio tale sortitus est nomen. Gregorius namque ex Graeco eloquio in nostra lingua Vigilator seu Vigilans sonat.* (“No sin un gran prodigio fue fijado por el destino tal nombre. Pues Gregorio, proveniente del griego, suena en nuestra lengua como el vigilador o el que vigila.”).

<sup>50</sup> Ingeborg Braren en “Como definir essência das cartas e das epístolas?” en *Actas de las VII Jornadas de Estudios Clásicos*. UCA, Buenos Aires, 1995, p. 48, recuerda la afirmación de Cicerón en *Fam.* 15, 21, 4: *aliter enim scribimus quod eos solos quibus mittimus, aliter quod multos lecturos putamus* (“escribimos pues de una forma cuando pensamos en esos solos con los que nos comunicamos, de otro modo cuando pensamos que son muchos los que lo leerán”).

<sup>51</sup> *Idem* (50), pp. 48-49: Se recurre a las categorías y métodos para distinguir variaciones entre “cartas” y “epístolas” aportados por K. Thraede en *Grundzüge griechisch-römischer Briefepik*. München, 1970, pp. 2-3.

Si se sigue esta tipología epistolográfica establecida por Cicerón<sup>52</sup>, se encasilla la correspondencia de Gregorio al modelo de la epístola tal como la entendían los antiguos *retores* y en consecuencia se contrapondría al concepto pragmático de la *condescensio* y al poder del pastor, que pretende asistir a los fieles en su individualidad. Si bien estas cartas eran destinadas a la lectura, no dejan de mostrar tampoco un aspecto personal y confesional; quizás adaptado a las necesidades hagiográficas de Gregorio de ejemplificar en sí mismo un conflicto de espacios sin resolver<sup>53</sup>. Por otra parte, las cartas de Pablo, argumentativas y retóricas, donde se puede oír su voz autorizada y demarcatoria de su *status* apostólico<sup>54</sup>, debieron ser estimadas por Gregorio en la medida que funcionaron como instrumentos de poder, en medio del proceso de construcción de la iglesia como institución unificadora.

En definitiva, tal como lo entiende H. Gamble<sup>55</sup>, ya desde los comienzos del cristianismo, existía una gran variedad epistolar que se utilizaba conforme a los fines y al nivel de escolarización de los interlocutores; estas distintas formas de correspondencia combinaban la familiaridad de la carta personal, la autoridad de la misiva oficial y el carácter didáctico y expositivo de la carta filosófica; en consecuencia, en materia de géneros literarios, los cristianos no hicieron más que adaptar una forma ya establecida por el mundo grecorromano que se conservó a pesar del paso de los siglos, a través de la formación retórica.

Gregorio fusionó los estilos e hizo uso de las posibilidades epistolares conforme a los temas a tratar y a los receptores a quienes se dirigía. Mostró conocer a la perfección las situaciones comunicativas diversas<sup>56</sup> que exigían diferentes tipos de correspondencia. Si se toma el Libro I del *Regestum*<sup>57</sup> para ejemplificar esta competencia lingüística dirigida a la conducción de las voluntades, se podrá reconstruir el sistema de poder establecido por Gregorio

<sup>52</sup> Braren recurre nuevamente a Thraede en Idem (51) para referir los géneros de cartas aludidos por Cicerón en *Fam.* 2, 4, 5: *genus I*: la carta como una misiva para comunicar noticias nuevas, *genus II*: la carta como instrumento de consuelo o de comunicación de asuntos gratos y *genus III*: la carta en la que se tratan temas filosóficos y políticos

<sup>53</sup> Considerar las cartas de Gregorio Magno desde una perspectiva hagiográfica, supone que se entiende la hagiografía como un género que presenta diversificaciones tipológicas que responden a nuevas exigencias religiosas, eclesiásticas e inclusive, pastorales, donde el elemento autobiográfico constituye una novedad, tal como ocurre con la obra de Gregorio. Al respecto, véase Boesch Gajano, Sofia: "L'agiografia" en idem (17), pp. 804 y ss.

<sup>54</sup> Gamble, Harry Y.: *Books and readers in the early church. A history of early christian texts.* Michigan, 1995. III, p. 95.

<sup>55</sup> Idem (53), I, pp. 36-37.

<sup>56</sup> En idem (25), p. 102, n. 239 se hace referencia a una clasificación de las cartas de Gregorio llevada a cabo por Turchi Nicolau; se las divide en *familiares* o aquellas enviadas a los amigos, *económicas* las que se ocupan de la administración del patrimonio de la iglesia, *canónicas*, *litúrgicas*, *políticas*, *pastorales*, *dogmáticas* y *espirituales*.

<sup>57</sup> Cabe aclarar que sólo se contemplará este libro del epistolario de Gregorio, para la realización de este trabajo.

al comienzo de su papado, ya que en este libro están comprendidas las cartas enviadas y recibidas entre septiembre del año 590 y agosto del 591.

De los ochenta y dos textos epistolares del mencionado volumen se destacan, en primer lugar por su número<sup>58</sup>, aquellos que relacionan a Gregorio con la diócesis siciliana, una parte importante de la *vasta red de patrocinio y administración*<sup>59</sup> que incluía la cuenca mediterránea desde Marsella hasta Cartago; además de ser un territorio con el que estaba unido económica y afectivamente por línea materna.

Entre las preocupaciones del pontífice aparecen aquellas surgidas de la aceptación de su autoridad o la de su enviado (I, 1)<sup>60</sup>, las exhortativas a la *concordiam, iustitiam, honestitatem* que hace a Justino, el pretor de Sicilia (I, 2), además de la presentación que hace a su receptor, del nuevo conductor económico de la diócesis, el subdiácono Pedro (I, 3)<sup>61</sup>. A través de estas cartas, emitidas en septiembre del 590, Gregorio da inicio a su administración manipulando diversas estrategias para el control de Estado, inclusive la “sutileza” del “buen padre” que conduce a la reflexión sobre la brevedad de la vida en la que debe prepararse para el juicio de Dios<sup>62</sup>. Sin embargo, más allá de las habilidades pastorales del pontífice, se destaca su férrea decisión de cuidar “los bienes de San Pedro”<sup>63</sup>, tal como se ve ejemplificado en estas cartas y muchas otras, por ejemplo la I, 71, enviada en agosto del año 591, al ya mencionado subdiácono Pedro para que tramitara la restitución de las posesiones de una iglesia siciliana que habían sido expropiadas injustamente<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Se pueden contar dieciocho cartas enviadas a receptores sicilianos en el mencionado volumen I, que representa el 21,9 % del total.

<sup>59</sup> Idem (32).

<sup>60</sup> I, 1, 11-13: *Valde necessarium esse perspeximus, ut, sicut decessorum nostrorum fuit iudicium, ita uni eidemque personae omnia committamus, et, ubi nos praesentes esse non possumus, nostra per eum, cui praecipimus repraesentetur auctoritas.* (“Percibimos que es muy necesario, que, así como fue el juicio de nuestros predecesores, de esta manera unimos todas las cosas en una misma persona, y, cuando nosotros no podemos estar presentes, nuestra autoridad estará representada a través de él, a quien recomendamos”).

<sup>61</sup> I, 3, 14-15: *Petrum vero, subdiaconum nostrum, quem pro regendo ecclesiae patrimonio, Deo auctore, transmisimus, vestrae gloriae per omnia commendamus.* (“En verdad a Pedro, nuestro subdiácono, a quien remitimos para regir el patrimonio de la iglesia, siendo Dios el garante, encomendamos para todo a vuestra gloria.”).

<sup>62</sup> I, 2, 9-10: *Quam sit vita brevis aspicate, ad quem quandoque ituri estis iudicem, qui iudicariam potestatem geritis, cogitate.* (“Examinad cuán breve es la vida, pensad hacia qué juez y cuándo iréis, que lleváis sobre vosotros la potestad judicial”).

<sup>63</sup> Idem (25), pp. 62-63: En el cargo de obispo de Roma, debió administrar los bienes eclesiásticos de Sicilia, Campania, Córcega, Cerdeña, Provenza, Dalmacia y África que constituyeron la base de los Estados Pontificios. Estas adquisiciones territoriales fueron obtenidas por los pontífices a partir de una ley de Constantino, del año 324, que le permitía a la iglesia recibir o heredar toda clase de bienes.

<sup>64</sup> I, 71, 15: *Et quia domus vel fines atque possessiones Tauromenitanae iuri ecclesiae pertinentes dicuntur ab actionariis nostrae ecclesiae contra rationis ordinem occupatae,* (“Y porque

Su capacidad de observación de los conflictos que afectaban su jurisdicción, hizo que desplegara una gama muy amplia de recursos para mantener la *pax* en las distintas áreas de su competencia; esto se advierte en el control de la ortodoxia y el cuidado puesto sobre cuestiones heréticas que aún en su tiempo, seguían hostigando la unidad eclesial. Obsérvese en la carta I, 16<sup>65</sup> el carácter imperativo de Gregorio para que se presentaran en Roma, Severo, obispo de Aquilea<sup>66</sup>, y sus compañeros acusados de poner en duda el dogma católico, defendiendo la posición cismática de “los tres capítulos”.

Esta disputa teológica, que se extendió entre los años 543 y 554, fue la culminación de un intento del emperador Justiniano de reducir la influencia monofisita en Oriente, declarando como sospechosos de “nestorianismo”<sup>67</sup>, los escritos de tres padres de la iglesia siria: Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, quienes fueron finalmente condenados en el concilio de Constantinopla del año 553<sup>68</sup>. La solución del emperador no tuvo éxito en Occidente ya que los tres condenados se habían reconciliado con la Iglesia; en consecuencia el conflicto no concluyó; contrariamente a lo esperado se sumaron al llamado cisma de “los tres capítulos”, algunos obispos de la Italia septentrional<sup>69</sup>, como este Severo, al que Gregorio amonestaría con severidad pontificia.

Con carácter ejemplar, conforme a la intención hagiográfica gregoriana<sup>70</sup>, y no exenta de recursos literarios<sup>71</sup>, la carta I, 16 está encabezada por comparaciones que ponen como ejemplo al cristiano que inquiere sobre la verdad del amor divino, urgiéndolo a tomar el camino más inaccesible, aquel que lleva a la santidad: *Sicut gradientem per avia, carpentem denuo rectum tramitem, tota Dominus aviditate complectitur, demum de deserente cognitam veritatis viam*

la casa o bien los límites y las posesiones son considerados por los agentes de nuestra iglesia, pertenecientes por derecho a la iglesia de Taormina ocupados contra el orden de la razón.”).

<sup>65</sup> Las epístolas I, 16a y I, 16b están relacionadas con el conflicto originado por Severo de Aquilea; la primera de estas tiene como remitentes a los obispos de las provincias de Istria quienes afirman no estar involucrados con las posiciones nestorianas y la segunda es un pedido del emperador Mauricio a Gregorio para que los involucrados en estas cuestiones heréticas no sean obligados a ir a Roma para ser juzgados.

<sup>66</sup> Aquilea es una ciudad perteneciente a la zona de Istria.

<sup>67</sup> El nestorianismo, contrario a la posición monofisita, nació en Antioquía inspirado por Nestorio (380-451), quien consideraba la existencia de dos personas en Cristo y negaba a María como “madre de Dios”. Véase idem (25), p. 19.

<sup>68</sup> Idem (6), p. 195.

<sup>69</sup> Idem (25), p. 36.

<sup>70</sup> Leonardi, Claudio: “Agiografía” en *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino*. Volume I, p. 439.

<sup>71</sup> Donnini, Mauro: “Struttura letteraria dell’agiografia umbra altomedievale” en idem (13), pp. 540 y ss: El autor señala que se pueden observar en los textos hagiográficos umbros, el uso de recursos retóricos que permiten entrever las intencionalidades literarias propias de una *élite* intelectual.

*maiori merore, quam gaudio quo de convertente laetatus fuerat, contristatur*;<sup>72</sup> Con una estructura basada en formulaciones paralelas, Gregorio insiste en las antinomias semánticas estableciendo una dualidad de conductas que lleva al interlocutor a elegir sólo una que implicará la salvación del que se somete a la unidad de la iglesia<sup>73</sup>, o bien la perdición del errabundo que insiste en el *error* de negarse a conocer la verdad por convicción<sup>74</sup>.

Los recursos antinómicos del pontífice se encaminan a mostrar una dicotomía sémica que representa la situación del interlocutor, vertebrada entre dos topografías contrarias: la de la inclusión en el espacio conceptual del dogma, o la exclusión del sistema de protección que brinda la iglesia como institución aglutinadora de los fieles bajo su red de control, aún a los que vacilan, atrayéndolos a través del “mediador” que aplica un sistema correctivo, en primer lugar, a través de la persuasión lingüística, y si es necesario a través de la fuerza militar para obligar a los “dubitativos” a presentarse ante la autoridad del papa, como es el caso del obispo Severo<sup>75</sup>.

A través de analogías que provienen del campo semántico del cultivo del campo<sup>76</sup>, previene, en la carta I, 75 de agosto del 591, a los obispos númeradas de no mezclarse con posiciones heréticas, particularmente donatistas<sup>77</sup>, llamándolos a guardar su lugar como “pastores” y guardianes de la fe católica<sup>78</sup>.

<sup>72</sup> I, 16, 20-22: “Así como al que avanza por lugares inaccesibles, al que aprovecha por segunda vez el camino recto, el Señor lo abraza con toda su avidez, así precisamente se entristece por el que abandona la vía de la verdad con una aflicción mayor, que el gozo con el que se había alegrado por el que se convierte”.

<sup>73</sup> Idem (70), 25-26: *Et nos siquidem quantum reincorporatum te iam pridem fuisse in unitatem ecclesiae gavisi fuimus*, (“Y si en verdad nosotros nos habíamos alegrado de cómo te habías reincorporado ya hacía un tiempo a la unidad de la iglesia.”).

<sup>74</sup> Idem (70), 24-25: *Aliudque est quod ab errante committitur, aliud quod per scientiam perpetratur*. (“Una cosa es lo que se opone por equivocación, otra lo que se perpetra a causa del saber”).

<sup>75</sup> La carta I, 16 fue llevada a Severo por los emisarios del papa Gregorio, es decir, soldados acompañados de un tribuno y un guardia de los que se hace referencia en la epístola I, 16b, 11-12: *In quibus omnes dixerunt, tuam beatitudinem milites ad illos transmisisse cum uno tribuno et excubitore*, (“En las cuales todos dijeron, que unos soldados transmitieron a ellos tu beatitud con un tribuno y un guardia.”).

<sup>76</sup> I, 75,6-9: *Si quando, karissimi in Christo fratres, inter virentes segetes zizaniorum quaedam se infert inportuna commixtio, hanc radicibus necesse est cultoris manus adimat, ne futurus secundae segetis fructus possit intercipi*. (“Queridísimos hermanos en Cristo, si en un momento entre los verdes sembradíos se produce alguna inoportuna mezcla de cizañas, es necesario que la mano del cultivador la suprima desde la raíz, para que el fruto futuro de la siguiente siembra pueda ser aprovechado.”).

<sup>77</sup> Las cartas I, 72; 73; 74 y 82 tienen diferentes destinatarios pero todos ellos están llamados por el pontífice para resguardar la pureza del dogma ante la persistencia de ciertos principios donatistas en los territorios africanos.

<sup>78</sup> I, 75, 28-29: *..., quoniam pastores constituti estis et Dominus gregum ab his quibus commisit pastoribus, fructum multiplicati gregis expectat*. (“..., porque habéis sido constituidos pastores y el Señor a partir de estos rebaños con los que une a los pastores, espera el fruto de una grey multiplicada.”).

La imperativa prescripción del cuidado que debe darse al alma, alimenta la esperanza en la vida futura alejada de transitorios privilegios terrenales para mostrarse al fin, despojada ante la mirada del juez supremo<sup>79</sup>. Esta carta es ejemplificadora del modelo gregoriano que pretende llamar al orden con mesura pero haciendo gala de firmeza apodíctica y dogmática; el carácter de amonestación sugerido por el uso de numerosos imperativos, está “silenciado” por el hecho de recordar a los destinatarios su condición de iguales ante el pontífice, es decir que como custodios de la grey, deben ser ejemplos de caridad y de sosiego.

Al igual que Gregorio se preocupó por la unidad dogmática de la iglesia, también dirigió su mirada hacia las prácticas monacales, que conoció desde su conversión al monasticismo y a las que angustiosamente pretendió volver, una vez que fue destinado al ejercicio de la política eclesial. Un ejemplo de su rigurosa concepción ascética puede observarse en la carta I, 40 enviada al subdiácono Antemio, rector del patrimonio campanio, en abril del año 591; en ésta el pontífice le comunica un hecho de indisciplina por parte de unos monjes de la diócesis de Sorrento, que, con un comportamiento seglar, “transmigran” de uno a otro monasterio apartándose de la regla abacial<sup>80</sup>.

Las órdenes que emanan de Gregorio para su delegado tienden a prescribir conductas ante el relajamiento de la vida monacal, como la permanencia en el espacio monástico al que perteneciera el monje, la amonestación coercitiva para aquellos que se apartaran de la regla, la prohibición de volver a la iglesia en la que militaran aquellos clérigos convertidos a la vida monacal y finalmente, lo que es estimado por el pontífice como un hecho aberrante, la observación cuidadosa de que los monjes no hagan vida marital públicamente<sup>81</sup>; ante esto último, espera que los que faltaran a la regla sean devueltos a sus monasterios de origen para su castigo. Sin embargo, como Gregorio es un hábil manipulador de las preocupaciones diversas que atañen a un pastor,

<sup>79</sup> I, 75, 21-25: *Vos ergo, fratres karissimi, admonitiones nostras zelo caritatis Dominicae praevenite, scientes, quod districtus iudex ad examinandum deducturus est cuncta quae gerimus et unumquemque nostrum non ex praerogativa sublimioris gradus, sed ex operum meritis approbabit.* (“Por lo tanto, vosotros, hermanos queridísimos, tened en cuenta nuestras advertencias con el celo de la caridad del Señor, sabedores de que el juez riguroso ha sido conducido para examinar todo lo que llevamos y a cada uno de nosotros aprobará no por la prerrogativa de un grado más elevado, sino por los méritos de nuestras obras.”).

<sup>80</sup> I, 40, 8-11: *Iohannes frater et coepiscopus noster, ..., inter alia plura hoc noscitur intinasse, aliquos monachos monasteriorum in Surrentina diocesi positorum de monasterio in monasterium, ..., transmigrare et a propii abbatis regula desiderio rei saecularis abscedere.* (“El hermano Juan también nuestro co-obispo, ..., entre otras muchas cosas nos hace saber esto, que algunos monjes de los monasterios ubicados en la diócesis de Sorrento, ..., transmigran de monasterio a monasterio y se alejan de la regla del propio abad con deseos de ser seglares.”).

<sup>81</sup> I, 40, 22-23: *Et quia aliquos monachorum usque ad tantum nefas prosilisse cognovimus, ut uxores publice sortiantur,* (“Y porque hemos sabido que algunos de los monjes se precipitaron una y otra vez a tanto hecho sacrílego, que elegían públicamente sus mujeres,”).

recomienda que todos aquellos que quieran pasar a la vida monacal, lo hagan pues conformes con su deseo, lo que evitará contiendas a la iglesia y con ello se agrada a la divinidad, único afán para un cristiano atormentado<sup>82</sup>.

Los ejes temáticos de estas cartas representan las diversas facetas del Gregorio administrador, teólogo, pastor, monje a las cuales se le pueden sumar la del evangelizador y el político: la contienda de Italia contra la invasión longobarda requirió del pontífice un criterioso sentido del equilibrio en el ejercicio de la diplomacia, observable en la evolución de los calificativos con los que estimaba a los invasores. Gregorio no dejó de ser un *civis romanus* en lo que respecta a su concepción del Estado, ya que no cejó en su afán de incorporar a los longobardos en una especie de *societas* fundada en la *concordia ordinum* y sustentada en la conversión al catolicismo<sup>83</sup>. Por otra parte su misión pastoral ocupó gran parte de su preocupación apostólica en la medida que la salvación del alma residía también en la expansión de las fronteras hacia donde la palabra divina fuera extendida; al respecto ha de recordarse, particularmente, su participación en la conversión de los reyes británicos en el 597 y la difusión de la muerte de Hermenegildo, príncipe de la casa real visigótica, que habría de influir en Recaredo, para que renunciara al arrianismo en el año 589<sup>84</sup>.

Pero del conjunto de epístolas que componen este Libro I, se destacan las que contienen un inapreciable valor autobiográfico ya que muestran al Gregorio opuesto a su elección como pontífice, al que se siente obligado a abandonar su espacio de meditación e imperturbabilidad ascética para lanzarse al gobierno de la “nave del Estado”<sup>85</sup> donde sólo hallará el desasosiego de un mundo en transición. De este material epistolar, se considerarán las I, 5 y I, 6 porque el tiempo de enunciación de las mismas coincide con la asunción de Gregorio al papado y, en consecuencia, dejan entrever la tensión del emisor entre dos espacios de poder disímiles.

<sup>82</sup> I, 40, 25-26: *Sed et de clericis ad monachatum venientibus, sicut supra diximus, peragere omittas. Ita enim Dei placabis oculos*, (“Pero también acerca de los clérigos que vienen al monacato, como dijimos arriba, no omitas que se haga. Así pues agrada los ojos de Dios.”).

<sup>83</sup> Véase el análisis de la relación de Gregorio con los lombardos en idem (25), pp. 54-60.

<sup>84</sup> En la carta I, 41 de abril del año 591 Gregorio responde a Leandro, obispo de España, mostrándose satisfecho por la conversión de Recaredo, ocurrida en el 587 y oficialmente comunicada durante el Concilio de Toledo. Véase en idem (25), pp. 66-67.

<sup>85</sup> Obsérvese como en la epístola I, 41, 12-16 y ss., señala a Leandro los avatares mundanos a los que se enfrenta en la labor pastoral y política: *Tantis quippe in hoc loco huius mundi fluctibus quatior, ut vetustam ac putrescentem navem, quam regendam occulta Dei dispensatione suscepisti, ad portum dirigere nullatenus possim. Nunc ex adverso fluctus inruunt, nunc ex latere cumuli spumosi maris intumescunt, nunc a tergo tempestas insequitur*. (“Ciertamente soy sacudido en este lugar de este mundo por tantos oleajes, que a la vetusta y pútrida nave, que recibí para ser regida por un secreto designio de Dios, no podría de ninguna manera dirigirla a puerto. Ahora por el lado contrario se precipitan las olas, ahora desde el costado los cúmulos espumosos del mar se elevan, ahora desde atrás sigue la tormenta.”).



La primera de las cartas mencionadas arriba tiene como destinatario a Teoctista, la hermana del emperador Mauricio, con la que había entablado amistad durante su permanencia en Bizancio<sup>86</sup>; a ella se queja por haber sido reducido a una condición mundanal<sup>87</sup> que lo exilia de la continencia del monasterio, poniéndolo al servicio de las preocupaciones terrenales<sup>88</sup>. La epístola está estructurada por Gregorio sobre la base de antinomias topográficas que representan la dualidad “del adentro y del afuera” por una parte y “del arriba y el abajo” por otra; es decir que se siente excluido del elevado goce de la quietud ascética para ascender en la exterioridad del mundo, al tiempo que siente desplomarse interiormente<sup>89</sup>. A través de esta “geometrización” del espacio mental, el pontífice simboliza filosóficamente el “afuera” como el territorio del “no ser” y el “adentro” como el “ser”, estableciendo una serie de imágenes representativas de este desgarramiento con las que funda su estado de hostilidad con respecto al “mundo”<sup>90</sup>.

Excluirse del “afuera” permitía a Gregorio experimentar la vía contemplativa que lo llevaría hacia la divinidad, pues lo que deja entrever en la carta es precisamente, su anhelo de Dios y para ello se obligaba en un explícito repliegue del espíritu, a abandonar *mundum, carnem, fantasmata corporis*<sup>91</sup>. El exilio de lo mundanal lo aventuraba a “elevarse” en una verticalidad ascendente que lo alejaba de los temores cotidianos<sup>92</sup>; es por ello que siguiendo la áscesis monacal haría suya las palabras de Isaías (58, 14) que incluye en la carta: *Sustollam te super altitudines terrae* (“Me elevaré por encima de las alturas de la tierra”)<sup>93</sup>. Sin embargo es la polaridad “arriba-abajo” la que

<sup>86</sup> Idem (25), p. 49.

<sup>87</sup> I, 5, 21: *...ad saeculum sum reductus*, (“...fui reducido a lo secular”). En idem (25), pp. 48-49 se evoca de qué manera abrumadora sorprendió a Gregorio la noticia de su elección como pontífice y su rechazo que no fue aceptado ya que, casi a la fuerza, fue consagrado en septiembre del año 590. Esta carta está fechada en octubre del mismo año

<sup>88</sup> Idem (36): *...tantis terrae curis inservio*. (“...me pongo al servicio de tantas preocupaciones terrenales”).

<sup>89</sup> I, 5, 22-23: *Alta enim quietis meae gaudia perdidit et intus corruens ascendisse exterius videtur*. (“Pues perdí los elevados goces de mi quietud y me parece que he ascendido más exteriormente mientras me desplomo en mi interior”).

<sup>90</sup> Bachelard, Gastón: *La poética del espacio*. Buenos Aires, 2000. IX, pp. 185-186.

<sup>91</sup> I, 5, 24-26: *Conabar namque cotidie extra mundum, extra carnem fieri, cuncta fantasmata corporis ab oculis mentis abigere et superna gaudia incorporaliter videre, et non solis vocibus, sed medullis cordis ad Dei speciem anhelans, dicebam*: (“Pues me obligaba cotidianamente a tornarme fuera del mundo, fuera de la carne, a alejar de los ojos de la mente todas las representaciones del cuerpo y ver de manera inmaterial los goces de lo alto, y decía no con la voz solamente, sino con las entrañas del corazón anhelando la mirada de Dios:”).

<sup>92</sup> Idem (90), I, pp. 43-44.

<sup>93</sup> Gregorio hace uso de las citas bíblicas en aquellas cartas donde el contenido de las mismas está en consonancia con necesidades exegéticas y pastorales; en este caso la intimidad de su palabra y el deseo personal de aquietar su espíritu requieren de los textos escriturales interpretándolos en un sentido alegórico. Véase idem (28), pp. 50 y ss.

domina la ubicación de Gregorio en su espacio como hombre deseoso de Dios, ya que el descenso hacia lo mundanal, que es entendido como una turbación repentina, lo instala concientemente en un nuevo “exilio”<sup>94</sup>.

Gregorio manifiesta su temor ante la imposibilidad de retornar a la “casa” de Dios<sup>95</sup>, presionado por los demonios a los que creyó vencer, aunque de un modo pasajero; ante las dudas que asaltan su espíritu no dispuesto a comprometerse con las *saeculi curae*, compara su estado con la futilidad del humo que rápidamente se disipa<sup>96</sup>. Con la imagen sálmica de la “rueda”<sup>97</sup>, no ausente de la concepción estoica que consideraba la vida humana sujeta al azar de la fortuna, Gregorio interpreta su espacialidad cambiante entre el vaivén del “arriba-abajo”, con el que representa la vanalidad de la gloria terrenal<sup>98</sup>.

Siguiendo los conceptos de una antropología de la imaginación, según los principios de G. Bachelard<sup>99</sup>, el “adentro” y el “afuera” plantean conflictos que no siempre son simétricos en lo que respecta a su definición; por lo tanto podrían ser representados por diversos calificativos como es el caso de la carta hasta aquí tratada, en la que Gregorio simboliza en dos polaridades antitéticas, la pesadumbre de su espíritu ya comprometido con la contemplación ascética.

Con similitudes alegóricas, escribe a su amigo Narsés de Constantinopla en octubre del 590<sup>100</sup>, oponiendo la vida del primero dedicada a la contemplación de Dios, frente a su propia existencia, hundida en gemidos ruinosos: *Dum con-*

<sup>94</sup> I, 5, 7-9: *Sed repente a rerum vertice temptationis huius turbine impulsus ad timores pavoresque corruí, quia etsi mihi nil timeo, eis tamen, qui mihi commissi sunt, multum formido.* (“Pero de repente desde el remolino de las cosas, impulsado por el torbellino de esta tentación me derrumbé hacia los temores y pavores, porque aunque para mí nada temo, sin embargo a esos, que han sido hostigados por mí, mucho temo.”).

<sup>95</sup> A partir de la cita bíblica que corresponde a *Marc. 5, 19: Revertere in domum tuam et adnuntia* (“Vuelve a tu casa y anuncia”), Gregorio se interroga acerca de la posibilidad de volver a la predicación: *Sed quis inter tot terrenas curas valeat Dei miracula praedicare, cum iam mihi difficile sit saltim recolere?* (I, 5, 23-24: “¿Pero quién entre tantas preocupaciones terrenas tendría fuerzas de predicar los milagros de Dios, cuando ya para mí es difícil ejercitar de nuevo el espíritu?”).

<sup>96</sup> La imagen del humo, extraída de *Psal. 36, 20: Deficientes ut fumus deficient* (“Los que caen en falta, cesan como el humo”), le permite efectuar a Gregorio el siguiente comentario: *Fumus quippe ascendendo deficit et sese dilatando evanescit.* (I, 5, 29-30: “Ciertamente el humo se deshace al ascender y al extenderse se desvanece a sí mismo.”).

<sup>97</sup> El pasaje de *Psal. 82, 14: Deus meus pone illos ut rotam* (“Dios mío, ponlos como a la rueda”) es expandido por el pontífice en la siguiente metáfora: *Rota quippe ex posteriori parte attollitur, in anterioribus cadit.* (I, 5, 32-33: “Por cierto la rueda es levantada desde la parte posterior, en las anteriores cae.”).

<sup>98</sup> I, 5, 36-38: *Peccator ergo cum in praesenti vita profecerit, ut rota ponitur, quia in anterioribus corruens ex posterioribus elevatur. Nam cum in hac vita gloriam percipit, quam relinquit, ab illa cadit, quae post hanc venit.* (“En consecuencia el pecador aunque haya crecido en la vida presente, cuando es puesto en la rueda, porque derrumbándose en anteriores circunstancias, es elevado en las posteriores. Pues cuando percibe la gloria en esta vida, que abandona, cae de aquella, la que viene después de esta.”).

<sup>99</sup> *Idem* (90), pp. 188 y ss.

<sup>100</sup> Se trata de la carta I, 6.

*templationis alta describitis, ruinae mihi gemitum renovastis*<sup>101</sup>. Gregorio insiste en la pérdida de su interioridad concreta, fundada en la inclusión monacal que lo alejaba de los cataclismos externos; frente a la vastedad del afuera, que, si bien supone una ascensión en el dominio de las esferas políticas y administrativas, implica para el novel pontífice, una inclusión no deseada en el *saeculum* por el desconocimiento de sus verdaderas fronteras<sup>102</sup>.

Se acumulan como en la epístola anterior las imágenes de la caída y la expulsión<sup>103</sup> que, a pesar de la angustia real que se advierte en el texto, le permite a Gregorio construirse a sí mismo como modelo hagiográfico; es decir, aquel que, como Abraham, lucha desde su posición de “exiliado de Dios” para vencer las tentaciones mundanales<sup>104</sup>. Sin embargo, este tópico se fusiona con el que representaron Ambrosio o Paulino de Nola, quienes, al igual que Agustín, se valieron de la fuerza de la palabra exaltada para dar nacimiento a una figura monástica casi contradictoria: en ella oscilan la quietud contemplativa y la acción puesta al servicio de la conversión del mundo<sup>105</sup>.

Según Leonardi, esta tensión dialéctica es la que caracterizó al Occidente cristiano precisamente desde Gregorio en adelante, distinguiéndose de la posición oriental e imponiendo una visión misional de la historia que se concentró en el concepto de la “predicación”<sup>106</sup>. En función de esta, el pontífice mostró esa misma contradicción en la epístola I, 5<sup>107</sup>, retomando el episodio evangélico de Marta y María del que Casiano se valió para representar la vida activa que cumple con el ministerio sacerdotal, frente a la vida contemplativa que sigue la doctrina espiritual de Cristo<sup>108</sup>. La situación dual en la que el pontífice se ve sumergido lo llena de amargura<sup>109</sup>, aunque no sea más que una figura retórica por medio de la cual representa esta nueva forma de martirologio.

<sup>101</sup> I, 6, 11: “Mientras describís lo altura de tu contemplación, renováis para mí el gemitido de mi ruina.”

<sup>102</sup> Idem (101), 12: *qui audivi, quid intus perdidit, dum foras ad culmen regiminis immeritus ascendit*. (“yo que escuché, qué cosa perdí interiormente, mientras ascendí inmerecidamente afuera, hacia lo más alto del gobierno.”).

<sup>103</sup> Idem (101), 3-4: *Penso enim ab alto quietis meae culmine corruens, ad quam deiectum exterioris provectus culmen ascendit*. (“Pues me juzgo precipitándome desde el punto más alto de mi quietud, a la cual ascendí mientras era arrastrado hacia el vértice abatido del mundo exterior.”).

<sup>104</sup> Idem (18), p. 129: El autor señala que los temas comunes de la literatura monástica son: la vocación de Abraham, la vida angélica, la vida profética, la vida apostólica y la vida del martirio.

<sup>105</sup> Idem (70), p. 459.

<sup>106</sup> Idem (70), pp. 459-460.

<sup>107</sup> I, 5, 18-20: *Sedere ad pedes Domini cum Maria festinavi, verba oris eius percipere, et ecce cum Martha compellor in exterioribus ministrare, erga multa satagere*. (“Me apresuré a sentarme junto a María ante los pies del Señor, a percibir las palabras de su boca, y he aquí que soy obligado a servir con Marta en las cosas exteriores, por lo tanto estoy destinado a llevar a delante muchas cosas.”).

<sup>108</sup> Casiano toma de *Luc. X*, 40-42 para oponer en *Conlationes I*, 8 y en otros pasajes, la vida activa a la teórica. Véase Pastorino, idem (18), pp. 139-140.

<sup>109</sup> IEn I, 6, 11, Gregorio reproduce el pasaje de *Ruth I*, 20 en la que Noemí cambia su nombre por estar presa de amargura.

4. La figura de Gregorio Magno funciona como punto de inflexión y de transición de las conductas del Tardoantiguo hacia nuevos espacios medievales de poder; desde la perspectiva de los géneros discursivos, aquellos que los autores cristianos adaptaron y crearon, las producciones del pontífice gozan de la novedad pragmática de su funcionalidad como instrumentos de conversión y de labor pastoral. La epistolografía gregoriana es un eje transversal de la ideología de su autor, pues permite efectuar una observación de las estrategias directivas puestas en práctica en la administración del papado.

De esta mirada resulta concluyente la elección de Gregorio de recursos dialécticos para ejercer sobre el interlocutor sus dotes de conductor, atendiendo desde la observancia fiel del dogma, la multiplicidad de conflictos que afectaron su gobierno; inclusive la “autopsia” de sus turbaciones anímicas resultaron ejemplificadoras al momento de ofrecer un modelo a seguir. En el diálogo, la confesión y la introspección se funda la tecnología política de Gregorio quien controló desde lo epistolar, el surgimiento de una nueva topografía de poder.

## Bibliografía

- Bachelard G., *La poética del espacio*, Buenos Aires, 2000
- Brown P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, 1997
- Cremascoli G., “La Biblia nella *Regola Pastorale* di San Gregorio Magno”.  
*Vetera Christianorum*, Anno 6, 1969. Fasc. 1-2
- Donnini M., “Struttura letteraria dell’agiografia umbra altomedievale” en *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino*, Volume I
- Foucault M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, 1995
- Gamble H.Y., *Books and readers in the early church. A history of early christian texts*, Michigan, 1995
- Ingeborg B., “Como definir essência das cartas e das epístolas?”, en *Actas de las VII Jornadas de Estudios Clásicos*, UCA, Buenos Aires, 1995
- Leonardi C., “Agiografía” en *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino*, Volume I
- Maier F., *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, México, 1989
- Pastorino A., “I temi spirituali della vita monastica in Giovanni Cassiano”,  
*Civiltà Classica e Cristiana*. Anno I, N° 1, Aprile 1980
- Pricoco S., “Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra Tarda Antichità e Alto Medioevo” en *Morfologie sociale e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Spoleto, 1998
- Thraede K., *Grundzüge griechisch-römischer Breiftopik*, München, 1970
- Brown P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, 1993
- Habinek T.N., *The Politics of Latin Literature. Writing, Identity, and Empire in Ancient Rome*, Princeton, 1998
- Zurutuza H., “Los “hombres de Iglesia” en la Umbria Tardoantigua. La *discretio* como criterio de ordenamiento de la comunidad monástica”, en *Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto del santi (secc. IV-X)*, Spoleto, 2001, pp. 905-914