

Historia y literatura en Ermoldo Nigello¹

Gerardo Rodríguez

Universidad Nacional del Sur / UNMdP

gerodri@sinectis.com.ar

El trabajo que presente en el marco de estas II Jornadas de Investigación en Humanidades en la sugerente mesa referida a *Temas y problemas en la investigación* resume, en parte, enfoques y propuestas de un trabajo que si bien es individual, se enmarca en los diferentes proyectos colectivos dirigidos por el Dr. Rubén Florio.

En esta línea de análisis, los entrecruzamientos entre historia y literatura son una constante, dado que el corpus documental estudiado se refiere a la producción textual de la Antigüedad Tardía y de la Alta Edad Media, es decir, a una serie de autores y obras enmarcados entre los siglos III y X –con algunas salvedades y proyecciones-.

En este contexto me interesa discutir los mecanismos utilizados en la Alta Edad Media para la conservación de la memoria, para la construcción de un pasado que, si bien muchas veces legendario o fabuloso, se revela día a día como de rabiosa historicidad.

La palabra escrita cumplió una función de primer orden en la sociedad carolingia, dado que fue utilizada por el gobierno, por la administración, en las transacciones legales ordinarias y en las disposiciones en general. La palabra escrita permitió conformar una cultura franca a partir de la reelaboración de las herencias y tradiciones romana, cristiana y germana. De allí que Rosamond McKitterick afirme que “para los francos la memoria era el recuerdo escrito”². En este contexto, la literatura adquiere relevancia en la extensión y la recordación de la memoria, que se constituyen en tareas reservadas para la élite³.

En la misma línea de análisis, Patrick Geary sostiene que esta escritura de la memoria permitirá tanto el control del pasado como su presencia en el presente. La creación del pasado permitirá el desarrollo de la “memoria colectiva”, que se transmitirá tanto de manera oral como a través de la literatura⁴.

En los siglos octavo y noveno, la memoria oral y la memoria escrita disputan el tratamiento, la selección y la interpretación de la escritura. Incluso algunos autores sostienen que esa cultura oral era esencial⁵; otros, en cambio, consideran que la “memoria social”, básicamente escrita, remitía al proceso de construcción y de reflexión del pasado⁶.

En esta parte de la investigación abordaré, desde la expuesta perspectiva teórica⁷, la relación entre literatura e historia, entre tradiciones escritas y prácticas escrituraria e histórica en el panegírico de Ermoldo Nigello, *In Honorem Hludowici Pii*⁸, en particular los versos 1 a 65.

Ermoldo, historiador de amplia cultura, probablemente clérigo, “transmite un mensaje espiritual”, que “trasunta la ética del período en el que nace”⁹. En su poema, retoma conscientemente la tradición, no solo de raigambre religiosa sino también secular, para elaborar un texto que el autor escribe pensando en su destinatario, Luis el Piadoso, e invocando a Cristo, pero poniendo en primer plano tanto su oficio de escritor como su figura¹⁰.

En este contexto, el análisis del discurso¹¹ no puede entenderse como el estudio de una fórmula pura, y perfecta y abstraerse de los encuadres de producción, recepción, contenido, tiempo y espacio que le sirven de marco de referencia. El término discurso ha generado grandes debates y los especialistas no han logrado aún consensos sobre el sentido primigenio del concepto. Mark Poster pone énfasis en el sentido foucaultiano de discursos: sistemas de afirmaciones objetivamente descriptibles, relacionados entre sí de acuerdo con reglas y procedimientos que determinan tanto lo que puede ser dicho como la manera en que puede decírsele. Los discursos se encuentran estrechamente ligados a instituciones y a prácticas sociales determinadas, de allí que conformen estructuras de dominación, sistemas de poder o bien contribuyan a construir el mundo de la experiencia¹². Estos matices pueden encontrarse en la producción histórica y literaria del “renacimiento carolingio”¹³.

Por ello, Keith Baker insiste en la relación existente entre discursos y sociedad, ya que es esta relación la que les otorga dinamismo y los expone a elaboraciones constantes como consecuencia de la actividad de los agentes individuales y de los actores sociales. Los discursos se encuentran abiertos al impacto de nuevas experiencias y son capaces de responder a los desafíos con otros discursos¹⁴.

Francine Mora–Lebrun al hablar de Ermoldo Nigello, considera que su práctica escrituraria -cuyos modelos serían Virgilio, Prudencio y San Agustín- sustenta un claro proyecto ideológico, que se fundamenta en dos pilares: la *traslatio imperii*, es decir, la visión de continuidad entre el imperio romano y el imperio carolingio y el encuentro entre política y religión, entre tradición clásica y cristianismo¹⁵.

Subrayo que hablar de discursos y de prácticas discursivas –tal como los he definido-¹⁶ no implica la identificación entre discurso y realidad ni tampoco la difuminación de las fronteras que separan las prácticas discursivas de las no discursivas. Si bien las prácticas sociales y las producciones discursivas se sustentan sobre lógicas irreductibles y claramente diferenciadas, resultando innegables tanto la construcción discursiva del mundo social como la construcción social de los discursos¹⁷, ambas se encuentran estrechamente relacionadas.

En esta línea de análisis, Fabián Campagne sostiene que “los discursos son fragmentos de realidad con el mismo derecho que las prácticas no discursivas y que el resto de la realidad material. No existen motivos valederos por los cuales un historiador deba justificarse por el hecho de convertir un discurso en objeto de análisis específico. Los historiadores de las prácticas sociales no son por ello más historiadores que los estudiosos de las producciones discursivas, sus trabajos no poseen necesariamente mayor encarnación histórica”¹⁸.

Los discursos generan o inhiben prácticas sociales, reproducen la dominación y desalientan el ejercicio de la crítica, derrumban las viejas legitimidades y justifican la rebelión, contribuyen a otorgar sentido al mundo que habitamos, fundamentan la inmovilidad y generan el cambio. Es por ello que las prácticas discursivas son variadas y expresan tanto ideologías como mentalidades, muchas veces en pugna, contradictorias. Prácticas y representaciones¹⁹ se entrelazan y dinamizan mutuamente.

Es interesante hacer notar que para Roger Chartier²⁰ las representaciones se relacionan con la construcción del sentido y resultan, por ello, más dinámicas que las mentalidades, al exigirle al individuo –o grupo- que establezca relaciones entre imágenes, textos y objetos y dote de significado y sentido a determinados signos, a partir de los cuales poder decodificar e interpretar el mundo.

Así entendidas, las representaciones generan múltiples prácticas culturales, referidas a las diferentes –y muchas veces divergentes- estrategias que permiten interactuar con el mundo decodificado o en proceso de decodificación²¹.

Desde las perspectivas enunciadas ha sido posible poner especial atención en los textos narrativos de la Alta Edad Media como testimonios de los procesos de conformación de identidades²² y de producción ideológica²³; basándome en dichas perspectivas, analizaré las estrategias y los mecanismos utilizados por Ermoldo para recrear una idea de superioridad franca a partir de las relaciones establecidas entre Dios y el Imperio, entre la tradición y el mundo carolingio, a partir de la escritura y re-escritura de la historia propuestas por nuestro autor.

La primera estrategia remite a la vinculación con la tradición. El verso introductorio a la “Elegia Ermoldi” o “Dedicatoria” establece este diálogo pasado-presente, que es a la vez apropiación y cristianización de la tradición, dado que Ermoldo se coloca bajo la asistencia y protección de la Virgen María, como otrora lo hicieran los poetas con relación a las Musas: “*Assit principio Sancta Maria meo!*”²⁴. Incluso, al comenzar el Libro I recuerda que la armonía de su texto se debe a la acción de las Musas, más que a su propia pluma, dado que él se considera un ignorante

*Plangere delicti gesta nefanda mei,
Cum sim rusticulus, noria nec claustra Camenae
Nec possim comptus promete in arte modos*²⁵.

Asimismo, coloca su propia producción en la línea de los clásicos, especialmente romanos, enumerándolos:

*Si Maro, Naso, Cato, Flaccus, Lucanus, Homerus,
Tullius et Macer, Cicero, sive Plato,
Sedulius nec non Prudentius atque Juvenus,
Seu Fortunatus, Prosper et ipse foret,
Omnia famosis vix possent condere cartis
Atque suum celebre hinc duplicare melos!*²⁶.

Esta relación entre cristianismo y cultura clásica²⁷ se observa, también, en el reconocimiento de las Ninfas y las Pierides como maestras de la Antigüedad y la asociación entre el talante y el espíritu procedentes de Febo / Apolo y la luz celeste, que remite a la justicia divina:

*...Nymphas non deprecor istue,
Insani quondam ut prisca fecere periti,
Nec rogo Pierides, nec Phoebi tramite limen
Ingrediar capturus opem nec Apollinis almi:
Talia cum facerent, quos vana peritia lusit,
Horridus et teter depressit corda vehemoth.
Limina siderei potius peto luminis, ut sol
Verus justitiae dignetur dona precatu
Dedere. Namque mihi non flagito versibus hoc, quod
Omnia gestorum percurram pectine parvo,
Is quibus et magni possunt cessare magistri
Caesaream flectant aciem;...²⁸.*

En suma, una vinculación que supone “preservación, transmisión y emulación”²⁹. Esta práctica escrituraria remite a la *imitatio* y *aemulatio* romanas, entendidas como lecturas repetidas y apropiación de maestros admirados³⁰. En este sentido, Rubén Florio afirma que “si cada época, en una operación de apropiación espiritual, toma de la tradición aquello que mejor conviene a las expectativas de su idiosincrasia, seleccionar determinado módulo de un determinado autor, para insertarlo en un nuevo contexto, implica la finalidad de construirlo a partir de una resignificación integral de la unidad escogida, lo que a su vez involucra al texto originario y al de destino en intencional mensaje compartido”³¹.

La segunda estrategia refuerza la importancia y presencia del autor en su obra: los hechos que debe narrar son comparables a la inmensidad del Océano, del que saldrá airoso gracias a Pedro, que lo conducirá como lo hizo antes con su barca:

Ast ego lintre rudi rimoso navita remo,

*Inmensi pelagi hoc aequor adire volo!
Dextere quae Petrum fluctu superante fidelem,
Ne pereat, relevat, addidit atque rati,
Haec me praecipitem servet miserando per undas³².*

Pero no sólo el apóstol guía a Ermoldo, sino también lo hace Cristo, verdadero inspirador de su obra:

*...Fave modo, Christe, precanti
Carmina, me exilio pro quis nunc principis ab hoc
Auxilium miserando levet, qui celsus in aula
Erigit abjectos, parcit peccantibus atque
Spargit in immensum clari vice lumina solis³³.*

La tercera estrategia consiste en asociar el plano divino con el plano terrenal. De esta forma, Dios es presentado como autor y hacedor del mundo, protector, redentor y creador del género humano:

*Editor, aetherea splendes qui patris ir arce,
Regnator mundi fautorque redemptor et auctor³⁴,*

quien, por medio de Cristo trae la luz eterna que permite superar la oscuridad generada a partir de Eva, quien arrojó su descendencia al Averno:

*Olim conclusus culpa parientis Averno
Luminis aeterni revehis qui, Christe, tribunal³⁵,*

de acuerdo con lo dicho por quine representa el paradigma de la inspiración en la cultura cristiana, el salmista David:

*David Psalmicanus praesaga carmines illud
Voce prius modulans, dudum miranda ralatu*

*Sacra futurorum qui prompsit dogmata vates*³⁶.

Esta recurrencia a los Salmos refleja la profunda cultura de Ermoldo y el conocimiento que tenía sobre las diferentes cuestiones que se leían y discutían en los círculos palatinos y obispales, dado que en las escuelas carolingias, la lectura de los Salmos, los llamados “cánticos de David”, eran de suma importancia, al igual que la lectura de los poetas latinos, especialmente Virgilio³⁷. En tanto Luis es un gran príncipe, que gobierna el reino de Cristo, es un santo rey, piadoso, que engrandeció la religión de Cristo:

*Alta regis Christi, princeps, qui, maxime, scepra,
Rex Hludowice Pie, et pietatis munere Caesar
Insignis meriti, praeclarus dogmate Christi*³⁸.

El trabajo filológico de Alcuino en Tours y Teodoulfo en Orleáns, el proyecto de estudios bíblicos emprendido por Rabano Mauro, abad de Fulda y arzobispo de Mainz, a partir del año 819, así como la labor de Claudio, obispo de Turín, Lupus, abad de Ferrières, e Hincmar, arzobispo de Reims generaron una profunda revisión de los textos bíblicos, comentados y glosados, en especial los Salmos, que obtienen a partir del siglo IX una gran difusión, dado que si bien son relatos eminentemente religiosos y poéticos, los “himnos de alabanza” cantan el poder de Yavé, manifestado en la Creación y en las gestas en la historia de Israel, gestas que comparativamente refuerzan la ideología carolingia³⁹.

La Biblia carolingia, básicamente la *Vulgata* de san Jerónimo⁴⁰, se constituyó en una obra de sustento ideológico al poder imperial y real, de allí que algunos autores recurran a ella para encontrar fundamentos para una determinada “creación ideológica”⁴¹.

Otras estrategias presentes en la obra refuerzan estos vínculos y exponen esta forma de pensar y escribir la historia, ya sea mediante la advocación a la Virgen María⁴² o bien a través de una serie de paralelismos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Historia de los Patriarcas y Reyes de Israel / Historia de Cristo)⁴³ o entre Roma y el

mundo carolingio (Constantino / Carlomagno y Luis como verdaderos Césares)⁴⁴. De allí la interpretación de ciertos pasajes bíblicos como “alegorías políticas”⁴⁵.

En síntesis, considero que, en virtud de lo brevemente expuesto, es posible considerar *In Honorem Hludowici Pii* como una obra compleja, fiel exponente de la relación entre historia y literatura presente durante la renovación cultural carolingia⁴⁶. Esta relación, cuyo objetivo final era la creación y consolidación de la memoria social, contó entre sus ejes principales a la fe cristiana, que se constituyó en un elemento determinante de la identidad y unidad de un pueblo, patria o nación: los francos. Identidad y unidad que tienen, a su vez, raíces históricas, las que muchas veces tan ramificadas o hundidas en el pasado que es muy difícil determinar su autenticidad o veracidad, pero que la práctica escrituraria de un poeta o de un historiador –y Ermoldo es ambas cosas a la vez- contribuye a fijarlas en las mentalidades y transformarlas en ideología.

Por ello, comparto la tesis de W. Goffart, para quien los “historiadores bárbaros” generaron un relato historiográfico recurriendo a diferentes fuentes y técnicas narrativas, que los convierten en verdaderos historiadores, desde una concepción moderna de la profesión⁴⁷.

En este sentido puede sostenerse que Ermoldo compuso literatura histórica de primer nivel, más allá de la autenticidad o veracidad de todo lo narrado o descrito. Como Jordanes, Isidoro, Gregorio de Tours, Pablo Diácono o Beda, cada uno con estilos diferentes, recogió el pasado germánico –franco- y lo adecuó y adaptó al ámbito de la cultura latina cristiana, constituyéndose deliberadamente en “creador de una tradición”⁴⁸.

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a dos subsidios para investigación, otorgados por la Universidad Nacional del Sur PGI 24/I097 y por la ANPCyT, BID 1201/OC-AR PICT2002 n° 12619.

² Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingian and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.134. Cf. Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Una propuesta problematizadora de esta cuestión puede verse en Michel BENNIARD, “Language and communication in Carolingian Europe”, en: Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The New Cambridge Medieval History, Vol. II; c.700-c.900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp.695-708.

³ Rosamond MCKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp.5-7. Cf. Regine LE JAN (ed.), *La Royauté et les elites dans l'Europe carolingienne (du début du VIIIe siècle aux environs du 920)*, Lille, Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998; Jean-Claude SCHMITT, "Le Temps 'Impensé' de l'histoire ou double objet de l'historien?", en: *Cahiers de Civilisation Médiévale* N°48, Poitiers, 2005, pp.31-52, en especial pp.47-51.

⁴ Patrick GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, New Jersey, Princeton University Press, 1994, p.7.

⁵ Mary CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.11. Cf. en este mismo sentido los trabajos de Michael CLARCHY, *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, Londres, Backwell, 1993; Janet COLEMAN, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the reconstruction of the past*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Brian STOCK, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983; Elisabeth van HOUTS (ed.), *Medieval Memories: men, women and their past, 700-1300*, Londres, Longman, 2001.

⁶ James FENTRESS y Chris WICKHAM, *Social Memory*, Oxford, Blackwell, 1992, p.26.

⁷ Los lineamientos generales de esta propuesta teórica pueden verse en Peter GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1987; Walter GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2005, 2ª edición (1ª edición 1988); Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian Culture: emulation and innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁸ ERNOLD LE NOIR, *Poème sur Louis Le Pieux, et Épîtres au Roi Pépin*, édités et traduites par Edmond Faral, París, Champion, 1964, 2ª edición (1ª edición 1932). Sobre Ermoldo *vid.* Philippe DEPREAUX, "Poètes et historiens au temps de l'empereur Louis le Pieux", en: *Le Moyen Age* 99, Bruselas, 1993, pp.311-332 y Mauro DONNINI, "L'ars narrando nel Carmen in honorem Hludowici di Ermoldo Nigello", en: *Studi Medievali* 47-1, 3ª serie, Spoleto, 2006, pp.111-176.

⁹ Karl WERNER, "Hludovicus Augustus. Gouverner l'empire chrétien - Idées et réalités", en: Peter GODMAN and Roger COLLINS (ed.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p.116, p.118.

¹⁰ P. GODMAN, *Poets and Emperors...*, *op. cit.*, p.106, p.112; Matthew INNES and Rosamond MCKITTERICK, "The writing of history", en: R. MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, *op. cit.*, p.207.

¹¹ En el presente trabajo realizaré tanto un análisis del discurso como un estudio histórico de una forma discursiva específica, dado que se encuentran íntimamente asociados. Por ello hago propias las sugerencias de Nilda GUGLIELMI, "El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV)", en: Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media / Le discours politique au Moyen Âge*, Buenos Aires, CONICET / CNRS, 1995, pp.51-75, en especial pp.51-55, para quien, independientemente de la extensión de la pieza discursiva, lo que la caracteriza es su intencionalidad y objetivo. Cf. Christopher NORRIS, "Discurso", en: Michael PAYNE (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp.141-145.

¹² Mark POSTER, "The Future According to Foucault: The Archeology of Knowledge and Intellectual History", en: Dominick LACAPRA y Steven KAPLAN (eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives. Papers presented at a Conference held at Cornell University (Ithaca on April 24-26 1980)*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1982, pp.150-152. Cf. Michel FOUCAULT, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1991, 15ª edición, pp.33-64. Para todo lo relativo a las partes del discurso así como a los tiempos y maneras de construcción remito a Oswald DUCROT y Tzvetan TODOROV, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, Siglo XXI, 2000, 21ª edición.

¹³ Cf. Jean BATANY, “Propagande carolingienne et mythe carolingien: le programme de Louis le Pieux, chez Ermold le Noir et dans le *couronnement de Louis*”, en: Emmanuèle BAUMGARTNER (ed.), *La Chanson de Geste et le mythe carolingien. Mélanges René Louis*, 3 vol., París, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, vol.1, pp.313-340. Este autor afirma que la obra de Ermoldo evidencia un proyecto ideológico-político, que subyace en los fundamentos de la “propaganda carolingia” (siglo IX) que con el transcurrir de los siglos derivó en el “mito carolingio” (siglo XII).

¹⁴ Keith BAKER, “On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution”, en: D. LACAPRA y S. KAPLAN (eds.), *Modern European...*, *op. cit.*, pp.200-203. Cf. el sugestivo libro de Dominick LACAPRA, *History and Reading. Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

¹⁵ Francine MORA-LEBRUN, *L’Enéide médiévale et la chanson de geste*, París, Honoré Champion, 1994, p.124. Sobre los modelos insiste en la influencia de la himnodia cristiana, pp.248-249, que llegaría a Ermoldo a través de la mediación de *Karolus Magnus et Leo Papa*, p.126. En cuanto a la relación con Prudencio, compara las referencias a Mateo, 8, 23-27 (la tempestad calmada) en *Contra Símaco*, Prefacio, L.II, vv.23-43 y Ermoldo, vv.58-63, pp.126-127, nota 97. Considera que a Ermoldo puede aplicársele el mismo título que a Prudencio: “maestro de la epopeya latina asociado a la cristiandad”, pp.157-158.

¹⁶ Cf. Barry SMART, “Prácticas discursivas”, en: M. PAYNE (comp.), *Diccionario...*, *op. cit.*, p.535 y Emilio de ÍPOLA, “Discurso social”, en: Carlos ALTAMIRANO (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp.68-72, donde se plantea que todo análisis del discurso debe considerar tanto sus connotaciones sociales como de producción de sentido. Cf. Eliseo VERÓN, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa, 1996.

¹⁷ Cf. Roger CHARTIER, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996, pp.7-11.

¹⁸ Fabián CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid/Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, p.23.

¹⁹ El concepto de representación, propuesto por R. Chartier para reemplazar al de mentalidad, remite a las diversas formas en que grupos o actores sociales interpretan, explican, decodifican prácticas sociales, realidades y discursos. Es un concepto de una gran densidad teórica, dado que aportes de diversas disciplinas confluyen en él. Cf. Alberto CUE (ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, México, FCE, 1999.

²⁰ Remito en particular a Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp.11-104.

²¹ Los planteamientos de Serge Gruzinski relativos a las relaciones entre imágenes, discursos, representaciones mentales e imaginario constituyen una investigación sugerente de las interacciones entre “lo real” y “lo imaginario” en el México colonial, particularmente barroco. *Vid.* Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992; Serge GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1993, 1ª reimpresión; Serge GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE, 1994.

²² VIRGILIO, *Eneida* 8, 722-3: “*Incedunt victae longo ordine gentes, / quam variae linguis, habitu tam vestis et armis*”. SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* 14,1 añade la religión. Cf. Walter POHL, “Telling the difference: Signs of ethnic identity”, en: Walter POHL with Helmut REIMITZ (ed.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1998, pp.17-69 precisa algunos de los signos que otorgan identidad: el lenguaje, las armas y las artes de la guerra, las vestimentas militares y civiles, las

costumbres y los signos corporales. Esta temática ha sido estudiada, desde los ochenta, por historiadores alemanes, austriacos, británicos y norteamericanos.

²³ Michel VOVELLE, *Ideologías y Mentalidades*, Barcelona, 1985.

²⁴ *In Honorem Hludowici Pii*, Elegia Ermoldi, ed. E. FARAL, p.2. El editor advierte que podría tratarse de un agregado posterior. “¡*Qué Santa María me asista en la labor que emprendo!*”

²⁵ *In Honorem Hludowici Pii*, Liber Primus, vv.43-45, ed. E. FARAL, p.6.

²⁶ *In Honorem Hludowici Pii*, Liber Primus, vv.52-57, ed. E. FARAL, p.6. F. MORA-LEBRUN, p.65, p.85 habla de la apropiación de los autores clásicos por los escritores cristianos como de un homenaje.

²⁷ John CONTRENI, “The Carolingian renaissance: education and literary culture”, en: R. MCKITTERICK (ed.), *The New History...*, *op. cit.*, p.712 sostiene que la cristiandad carolingia recurrió insistentemente en la búsqueda de modelos paganos.

²⁸ *In Honorem Hludowici Pii*, Elegia Ermoldi, vv.11-22, ed. E. FARAL, pp.2-4.

²⁹ Lawrence NEES, *A Tainted Mantle. Hercules and the Classical Tradition at the Carolingian Court*, Filadelfia, University Pennsylvania Press, 1991, p.4. F. MORA-LEBRUN, p.12 sostiene que la poesía latina en general es una poesía de creciente imitación de la poesía clásica. Cf. Jean-Luc POMATHIOS, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Enéide de Virgile*, Bruselas, Lotamus, 1987.

³⁰ Andrée THILL, *Alter ab Illo. Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle a l'époque augustéenne*, París, Les Belles Lettres, 1979, p.18. Cf. Michael VON ALBRECHT, *Roman Epic an Interpretative Introduction*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, en especial pp.1-32. Cf. Martin BROOKE, “Interpretatio Christiana: imitation and polemic en late antique epic”, en: Michael WHITBY, Philip HARDIE y Mary WHITBY (ed.), *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, Bristol, Bristol Classical Press, 1987, pp.285-295 y D.A. RUSSELL, “De imitatione”, en: David WEST and Tony WOODMAN (ed.), *Creative Imitation and Latin Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp.1-16 y pp.202-202. F. MORA-LEBRUN encuentra esta apropiación en varios pasajes de la obra de Ermoldo, entre los que destaca:

- Ermoldo escribe en la línea de los panegiristas Sidonio, Fortunato, Claudiano, p.120.
- La inclusión de Ovidio remite a la figura del exiliado, a la problemática del exilio, p.120.
- El acróstico de la dedicatoria “*Ermoldus cecinit Hludoici Caesaris arma*” remite al primer verso de la *Enedia* “*arma virumque cano*”, pp.120-121.
- El Emperador aparece como “*pater et pius*”, al igual que “*pius Aeneas*”, pp.182-183. Cf. Alfredo ENCUESTRA ORTEGA, “Luis el Piadoso, Eneas cristiano en el poema laudatorio de Ermoldo”, en: *Latomus*, 64, 2, av-juin 2005, pp.445-455.
- Existe una relación estrecha entre piedad filial, paternal y piedad religiosa, p.184.

³¹ Rubén FLORIO, “Reconversión cristiana de dos memorias virgilianas en el *Peristephanon* 3 de Prudencio”, en: *Athenaeum* vol.XCIII, fasc.1, Pavía, 2005, pp.209-225 (la cita corresponde a la p.209). Cf. Alfredo SCHROEDER, “Del Eliseo de Virgilio al Paraíso de Prudencio”, en: *VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos (1982)*, Buenos Aires, Asociación Argentina de Estudios Clásicos, 1986, pp.401-416.

³² *In Honorem Hludowici Pii*, Liber Primus, vv.58-62, ed. E. FARAL, p.8.

³³ *In Honorem Hludowici Pii*, Elegia Ermoldi, vv.23-27, ed. E. FARAL, p.4.

³⁴ *In Honorem Hludowici Pii*, Elegia Ermoldi, vv.1-2, ed. E. FARAL, p.2.

³⁵ *In Honorem Hludowici Pii*, Elegia Ermoldi, vv.4-5, ed. E. FARAL, p.2.

³⁶ *In Honorem Hludowici Pii*, Elegia Ermoldi, vv.6-8, ed. E. FARAL, p.2. Si bien el texto no precisa los Salmos de referencia, estos podrían ser el 9, el 93 (Vg. 92), 104 (Vg. 103), 148 y 149.

³⁷ J. CONTRENI, “The Carolingian renaissance:...” , *op. cit.*, p.754. Guy LOBRICHON, *La Bible au Moyen Age*, París, Picard, 2003, p.63 sostiene que dentro del “programa cultural

carolingio”, la exégesis bíblica adquirió un lugar de importancia. Los libros comentados, en orden de preferencia, eran: 1) Génesis y Mateo, 2) Pablo, Salmos y Juan, 3) Apocalipsis, 4) Libros sapienciales. En cuanto a Virgilio en particular, F. MORA-LEBRUN subraya que, en general, los poetas carolingios de los siglos IX y X imitan a Virgilio y Estacio (p.10.p.110). Incluso habla del “universo épico de Virgilio” (pp.128-129), presente tanto en los parlamentos extensos como en los brutales combates, descritos minuciosamente. Esto puede verse en el combate con los moros, que constituye un verdadero reino de la hipérbole y una clara resignificación de la épica (p.131): héroes-combate-mediación divina (p.140). La autora interpreta a David como modelo de la voz profética, emblema de toda la creación poética cristiana. David establece un lazo implícito entre epopeya e himnodia (pp.249-250).

³⁸ *In Honorem Hludowici Pii*, Elegia Ermoldi, vv.28-30, ed. E. FARAL, p.4. L. NEES, *op. cit.*, p.5 sostiene que Roma aparece en la Edad Media de diferentes maneras, ya sea evocando a Julio César, a Virgilio, a san Pedro, a Constantino, al Papa Gregorio, etc..

³⁹ Cf. J. CONTRENI, “The Carolingian renaissance:...”, *op. cit.*, p.711 y G. LOBRICHON, *op. cit.*, p. 44, pp.60-64 y p.79.

⁴⁰ G. LOBRICHON, *op. cit.*, p.30.

⁴¹ *Ibid.*, pp.47-48. Cf. John CONTRENI, “Carolingian Biblical Culture”, en: Gerd Van RIEL, Carlos STEEL and James McEVOY (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, Leuven, Leuven University Press, 1996, pp.1-23 y John CONTRENI, “Carolingian Biblical Studies”, en: Uta-Renata BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays. Patristics and Early Medieval Thought*, Washington, The Catholic University of America Press, 1983, pp.71-98.

⁴² Cf. *In Honorem Hludowici Pii*, Liber IV, vv.2529-2627, ed. E. FARAL, pp.192-198.

⁴³ *In Honorem Hludowici Pii*, Liber IV, vv.2062-2163, ed. E. FARAL, pp.156-164. En estos versos, Ermoldo se refiere a la construcción y el simbolismo presentes en el palacio y la iglesia de Ingelheim. Cf. L. NEES, *op. cit.*, pp.270-276.

⁴⁴ *In Honorem Hludowici Pii*, Liber Secundus, vv.736-803, ed. E. FARAL, pp.58-62. Estos versos hacen referencia a las exequias de Carlomagno.

⁴⁵ G. LOBRICHON, *op. cit.*, pp.48-50.

⁴⁶ F. MORA-LEBRUN, p.113 considera que *In Honorem* y *Waltharius* conforman los pilares de la tradición, lo cual significa –como hemos visto- imitación e innovación.

⁴⁷ W. GOFFART, *The Narrators...*, pp.3-19.

⁴⁸ La expresión pertenece a Walter Goffart. Cf. José María CANDAU MORÓN, Francisco Javier GONZÁLEZ PONCE y Gonzalo CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad*, Málaga, CEDMA, 2004.