

DESCUBRIMIENTO DE ANDREW PALMER en su libro *Monk and mason on the Tigris frontier, Cambridge 1990*

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

El artículo intenta exponer la interpretación que A. PALMER hizo de lo que hasta él se había llamado «la antigua biblioteca», en la abadía de Qartmin (Tur `Abdin, en Turquía), y que el identificó y designó como «huesera». Nosotros preferimos llamarlo «columbario», para expresar exactamente lo mismo. Añadimos una aclaración para mostrar cómo la teología o ideología era la misma para Oriente que para Occidente, razón por la cual este motivo puede ser clave para iluminar los usos y posturas relativos al pensamiento sobre la muerte y sobre algunos usos de las reliquias.

ABSTRACT

This article presents the interpretation that A. Palmer made in regards to what even he had called «the ancient library», in the abbey of Qartmin (Tur `Abdin, in Turkey), and that he had identified and designated as an «ossuary». We prefer to call it a *columbarium*, (dovecote) which means the same thing. And we add an explanation to demonstrate how the theology and ideology were the same thing for the East and for the West. This reason can be the key element that clarifies the use and postures relative to the ideas held regarding death and for some of the uses of the relics.

1. EL LIBRO DE A. PALMER

La obra de A. Palmer que citamos en el título y de la que vamos a tomar casi todo lo que aquí presentamos es un libro de no excesivo volumen (265 p.); pero lleva complementándolo en

microfichas el «The Book of Life», obra siríaca que Palmer ha transcrito y que es de muy gran interés, como una de las bases en las que se apoya el volumen.

Se estudia en esta preciosa obra la historia de la región de Tur 'Abdin durante los años que van desde la fundación oficial de la abadía de Qartmin (396/7) hasta final del primer milenio d. C. no sin hacer algunas sugerencias sobre la realidad anterior del lugar.

El estudio está muy bien documentado por el autor del mismo que se ha preparado previamente en el estudio del siríaco y ha manejado a fondo toda la documentación que cita.

Profundiza no sólo en las fuentes de las que hace al comienzo una magnífica presentación, sino en la historia del lugar, la secuencia de las construcciones del mismo conocidas bien por la arqueología y visitas al lugar y documentadas por las fuentes.

Justamente porque es un estudio de primera mano en el que conjuga los restos arqueológicos y el buen conocimiento de las fuentes, plantea muchos problemas y entre otros el del edificio que él denomina «charnel-house» y que suele traducirse por «huesera»; pero que en rigor es una especie de panteón en el que se guardan los restos de los monjes difuntos del monasterio.

Este es el edificio cuyo estudio nos ha llamado la atención porque es, a nuestro juicio, absolutamente esencial para el estudio del tema de LOS COLUMBARIOS EN LA RIOJA, por lo que nos hemos permitido transcribir aquí todas las afirmaciones del libro en orden a que quede bien claro el hecho y el valor de tales afirmaciones y su papel y función para iluminar el objeto de nuestro estudio.

Damos las gracias a este ilustre investigador por sus magníficos trabajos y por habernos permitido ver, a través de las tres o cuatro páginas que dedica al tema, horizontes más amplios desde los que afrontar nuestro trabajo.

2. NUESTRA TOMA DE CONTACTO CON LA OBRA

Trabajando en la identificación del monasterio hallado en el Eúfrates en la desembocadura del Sayur, afluente del río bíblico por su margen derecha a la altura del Tell Ahmar, muy cerca de las excavaciones que durante más de diez años hemos llevado a cabo en Tel Qara Quzaq, pudimos leer un artículo de A. Palmer¹ que nos llevó a la noticia de la existencia del libro que ahora pretendemos parafrasear aquí². No fue fácil de hallar en España, probablemente por el escaso interés que aquí se ha prestado hasta ahora al mundo cristiano del Oriente, y hubimos de pedirlo a su editorial. Por fortuna lo conseguimos y su lectura fue jugosísima. De las muchas novedades que pudimos beber en sus páginas quizá la más llamativa que para nuestros intereses hallamos fue el estudio del columbario hallado en la abadía de Quarmin, en Tur 'Abdín (Lám. 1), en el territorio del ángulo sureste de Turquía que linda con Siria, justamente junto al punto en que Siria linda con Iraq (Lám. 2), delimitado al norte y al este por la rivera derecha del Tigris en aquella región y por el sur por la actual frontera siria, exactamente en la abadía de Qartmin (Lám. 3 y 4).

1 PALMER, A., «Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique, en CANIVET, P. / REY-COQUIAIS, J.-P. (Eds.), *La Syrie de Byzance a l'Islam VIIe-VIIIe siècles. Actes du Colloque International Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris, Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, Damasco, 1991, pp. 31-46.

2 Transcribimos textualmente las páginas 100-102 del libro y completamos la noticia tomando planos y figuras de otras páginas que notaremos en sus lugares correspondientes.

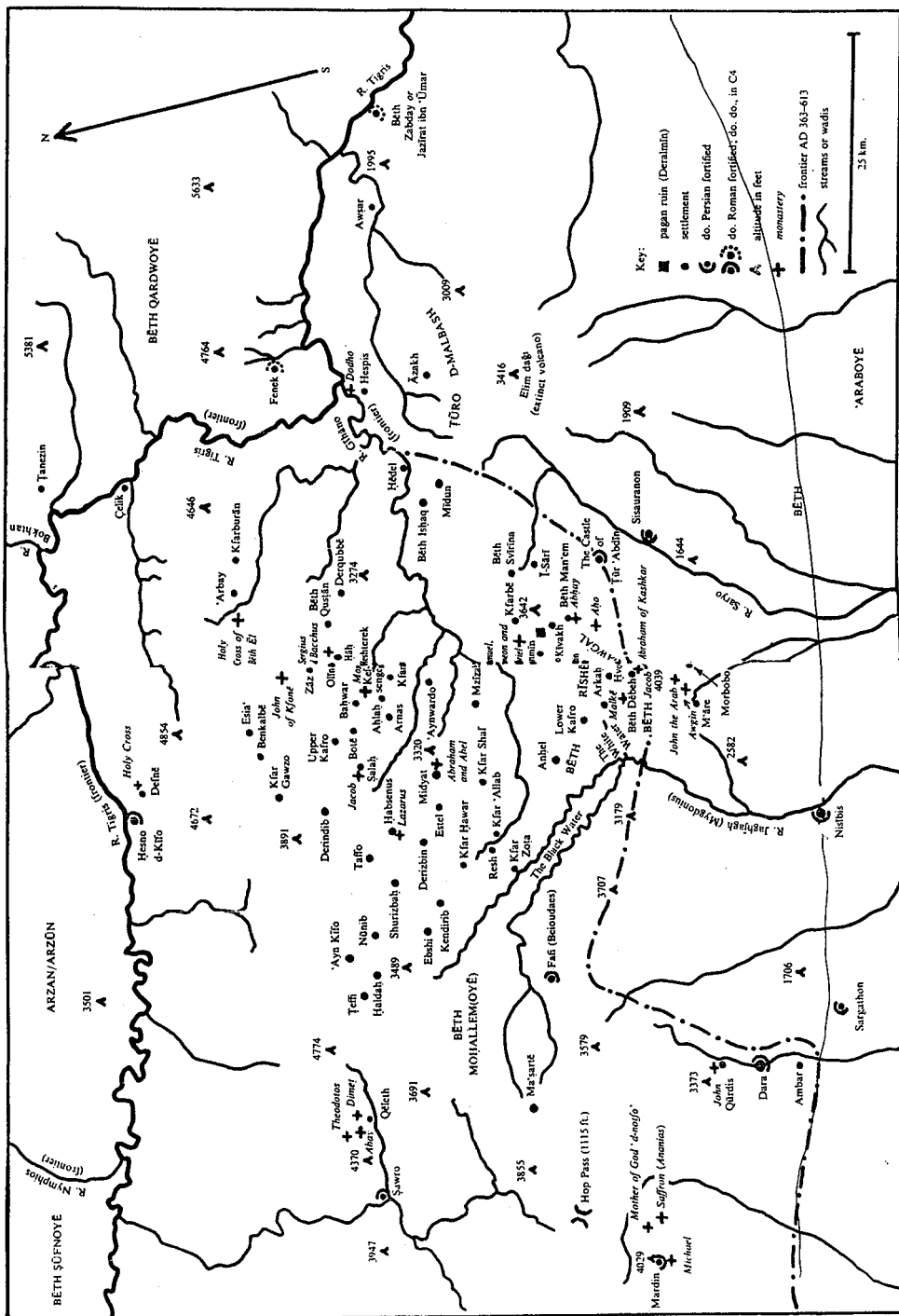


LÁMINA 1. Plano de Tur 'Abdin, limitado por el Tigris al norte y al este y por la actual frontera entre Siria y Turquía al sur.

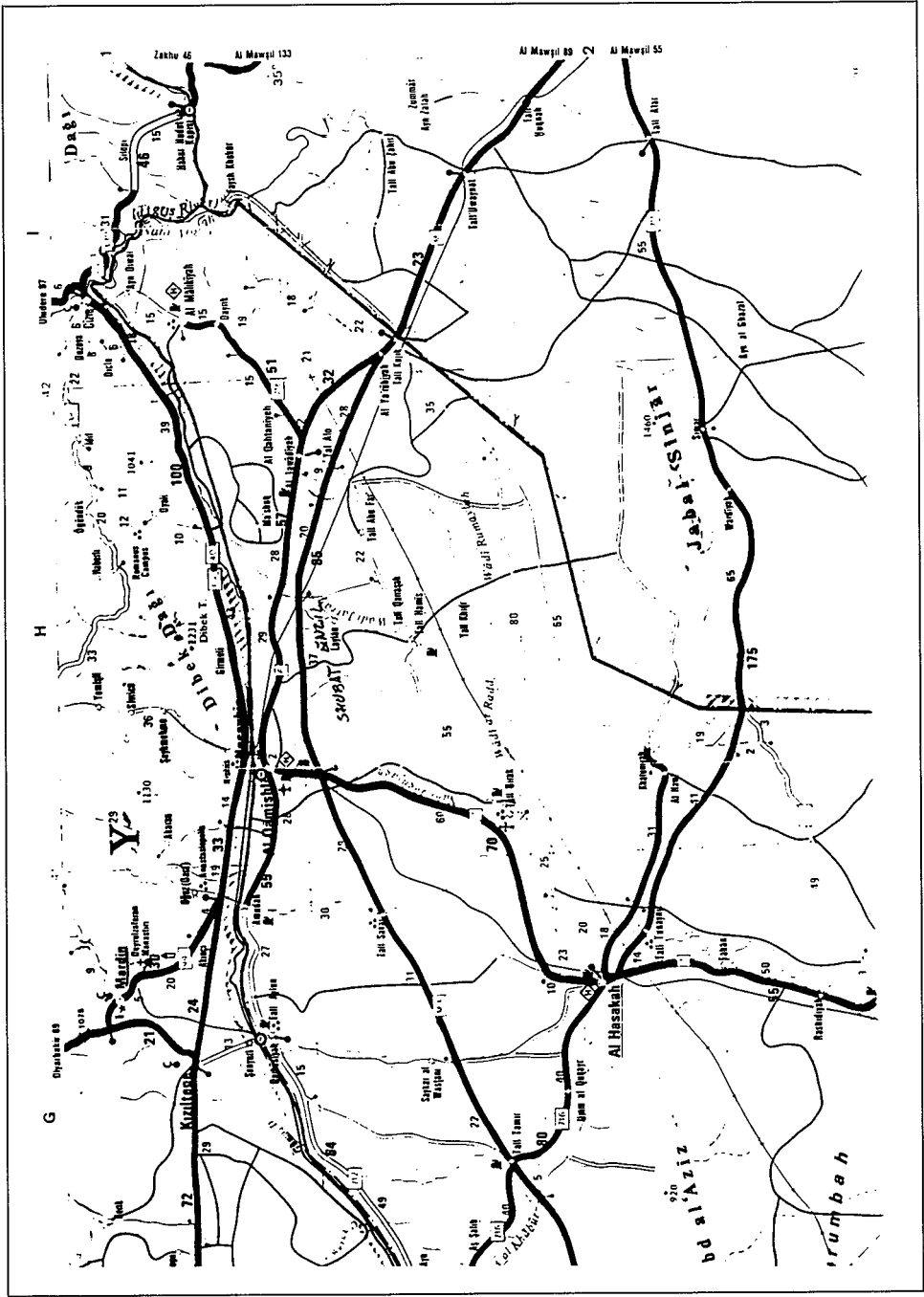


LÁMINA 2. Mapa de la ubicación de Tur 'Abdin en el conjunto de las fronteras actuales de Turquía, Siria y el Iraq.

Key to oratory:

A The 'Hanging Stone'

B,C The stones 'to left and right of the centre'

D The 'Reservoir Door'

(reference is to the first part of the *Qartmin Trilogy*)

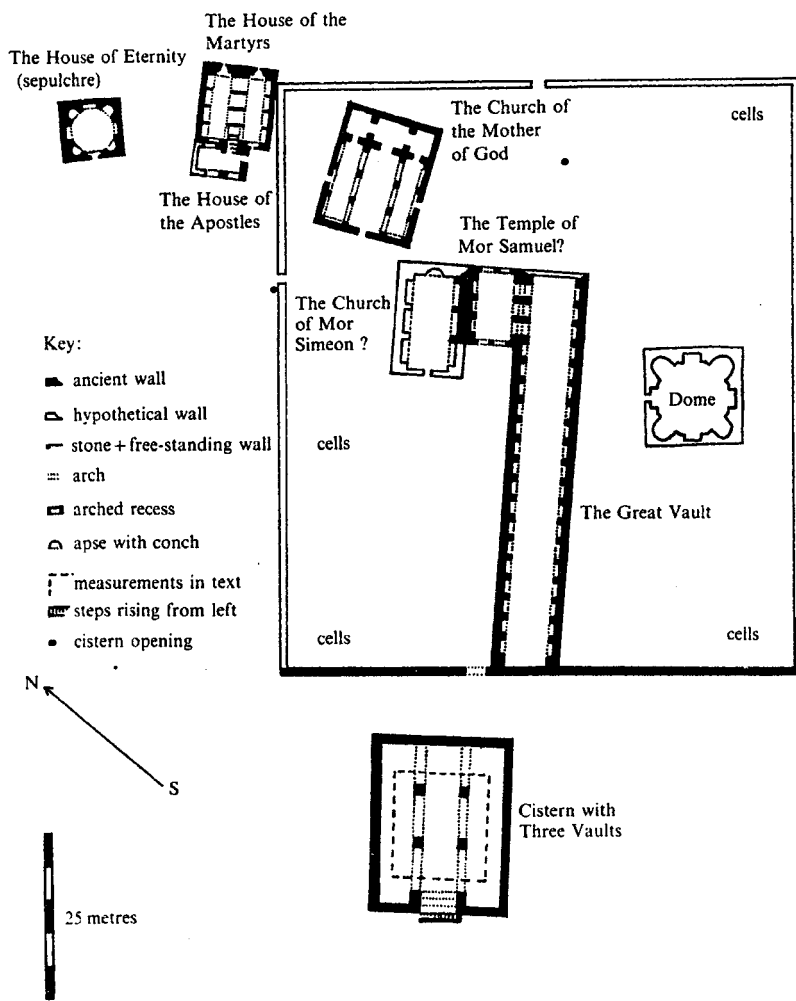
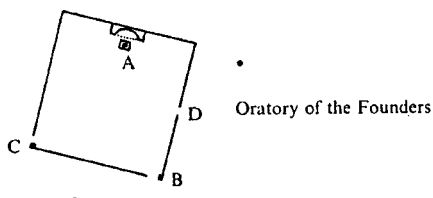


LÁMINA 3. Planta (¿parcial?) de la abadía de Qartmin en el siglo V.

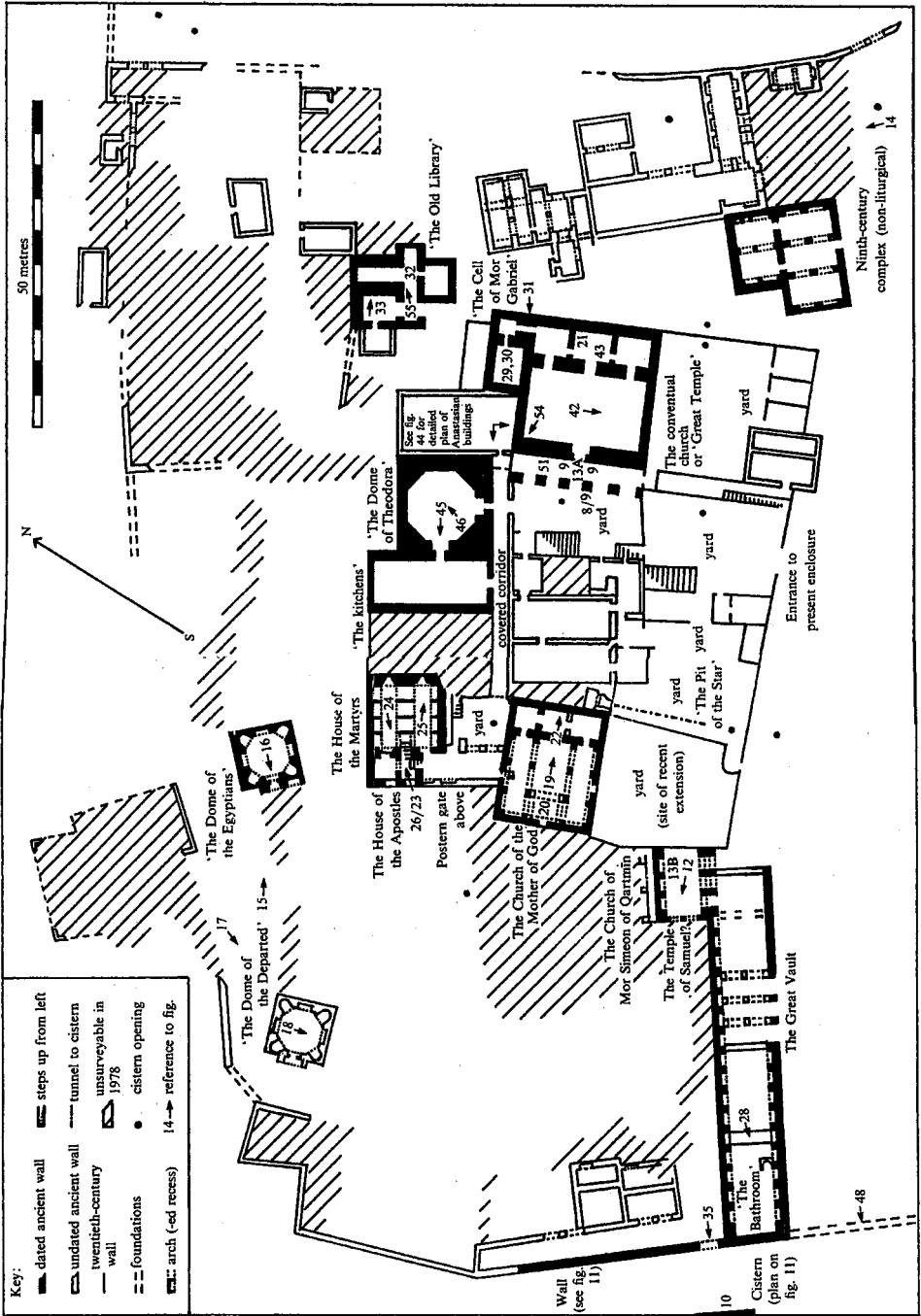


LÁMINA 4. Planta general de la abadía de Qarmin en el siglo VII.

3. LA HUESERA

Hay un edificio cerca del ángulo noreste de la iglesia conventual que difícilmente puede ser otra cosa que un edificio que Palmer llama «huesera» (Lám. 5) y que quizá en lenguaje más adecuado al sentido en el idioma español, podríamos llamar «Panteón colectivo», aunque tampoco es exacto por lo que respetaremos el nombre de «huesera». No tiene ventanas y ha ido aumentando en espacio a lo largo de los siglos. En una de sus paredes hay unos nichos (41 en total) que tienen que haber servido para exponer calaveras, y no precisamente una en cada uno, sino seguramente varias, superpuestas, una vez despojadas del hueso de la mandíbula (Lám. 6). No es fácil determinar la historia de este edificio a pesar de la presencia bajo sus arcos de un cierto número de inscripciones grabadas a molde en el estuco³.

No fue fácil identificar su sentido: «El edificio del que se extrajo la inscripción A.8 está cerca del ángulo noreste de la iglesia conventual. Se le ha llamado «la antigua librería», a causa de los 41 compartimentos de construcción de obra en una de sus paredes, que ha motivado que fueran interpretados como nichos para libros. Pero la total ausencia de ventanas hace más probable que fuera una «huesera», estando tales nichos destinados a colocar en ellos calaveras apiladas, razón por la que cuando se limpiaban las tumbas se contaban las calaveras halladas (ver Cap. III, n. 173). El resto de los huesos se almacenarían en una de las habitaciones vacías y como el volumen de los huesos aumentaba continuamente de ahí la necesidad de ampliar el edificio también de forma continua»⁴.

La datación de la huesera podría ser inferida por las inscripciones: «La huesera de Qartmin contiene un número de «inscripciones» hechas a molde sobre el yeso en la parte inferior de los arcos. El abad Isaías (C.7) parece haber construido la cámara del noroeste, mientras que el abad Denho (C.10) dejó su nombre en un arco del corredor superior por el que las cámaras del edificio de la huesera comunicaban unas con otras. La contribución de este último a la estructura fue más sustancial que una mera expansión.

Si este Denho es el mismo abad nombrado en A.8 (la semejanza de las formas de las letras avala esta posibilidad), en tal caso la teoría de que A.8 fue cubierta como para ocultarla puede ser verdadera, porque fue sacada de la misma pared en la que se construyó el arco que lleva la inscripción C.10. Tal identificación indicaría que el abad llevaba a cabo otras mejoras de los edificios cuando se construyó la prensa de vino⁵.

La cronología de las inscripciones es situada por Palmer en la p. 195 entre los años 800-1000⁶. La ampliación que aquí se comenta es situada por Palmer en el 785 (p. 192).

3 INSCRIP. C 7-11.

4 PALMER, A., *op. cit.*, p. 215.

5 La inscripción dice: «En el año 1096 (de Grecia), en los días de Mor Jorge y Mor Miguel, el obispo, el abad, Mor Denho, y Guadalias de Arnas, el administrador y Aaron, el hacedor de sandalias y administrador, y Miqueas y José [y Alejandro.[los arquitectos] hicieron las prensa de vino» (PALMER, *Ibidem*).

6 Para tratar de identificar los personajes citados por las inscripciones digamos que: Hay un abad de nombre Daniel que muere el año 633. Un abad Isaías que muere en Aquila en manos del califa, en el 755. (Ver Palmer p. 13). Pero no parece que se trate de estos. El abad Denho no sabemos de qué época es.

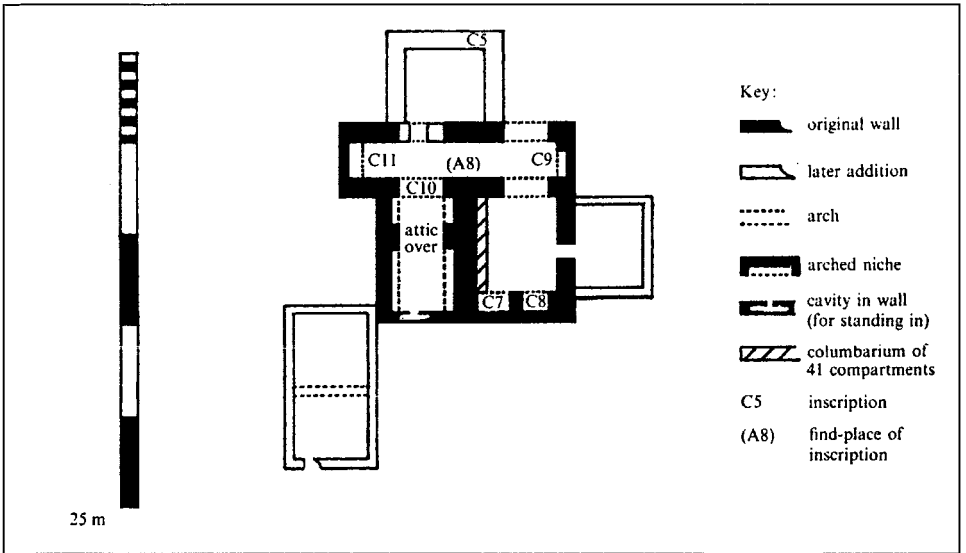


LÁMINA 5. *Planta de la «huesera».*

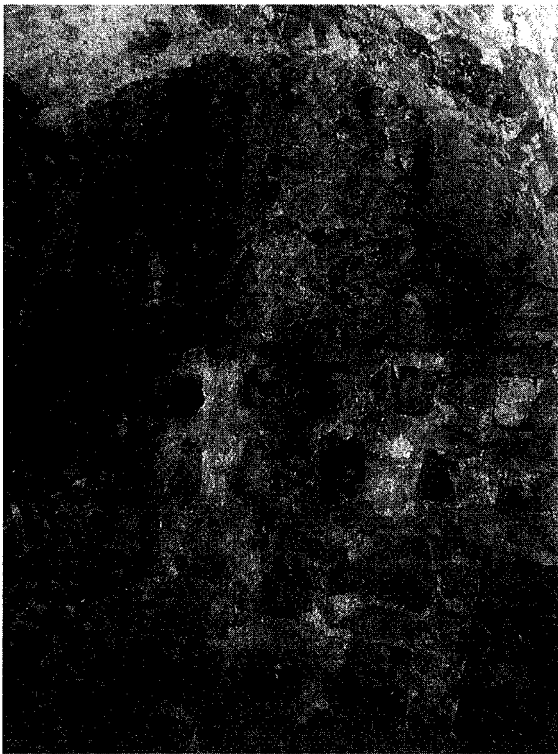


LÁMINA 6. *Esquema del «columbario» contenido en la «huesera».*

4. LA EXPLICACIÓN DEL USO DE ESTE COLUMBARIO

4.1. La preparación para la muerte en el monacato oriental

La preparación para la muerte parece haber sido una de las principales ocupaciones del monje. Ya Procopio en su obra *De Aedificiis* V. 8, hablando de los monjes del Sinaí dice que «su vida es una preparación para la muerte». Y el manuscrito siríaco 235 de París, folio 8.b habla de un solitario que vive en un árbol con una calavera humana colgando frente a él.

4.2. El tema de las hueseras e importancia de las calaveras

Muchos monasterios griegos y algunos europeos tienen hueseras con los huesos de los monjes muertos amontonados y con sus calaveras desplegadas para su mejor contemplación muy frecuentemente con un icono de la resurrección⁷. Una huesera es mencionada en la *Vida de Aho*: el benefactor romano del monasterio de Bnoyel construyó una estancia abovedada sepulcral y una *beth nfošo* con una puerta de sólida piedra, símbolo de la eternidad. El sentido literal de *beth nfošo* es «casa de la limpieza»; en la crónica del 819 y en los pasajes paralelos de la Trilogía de Qartmin leemos de al menos dos ocasiones históricas en las que criptas fueron limpiadas y los cráneos cuidadosamente contados.

La primera de las dos ocasiones es la que se hizo en el año 443, según la Crónica del 819 (AG 755). Se recuperaron 483 calaveras⁸.

Sobre la segunda, la *Crónica del 819* recuerda la monda de una sepultura, llamada *beth qvuro*. «Casa del entierro», que se hizo en la abadía «en los días de Mor Gabriel, obispo de Dara y Abad de Qartmin». La fecha que está oscurecida por una laguna del texto, fue aparentemente el año 643/4 y el número de calaveras hallado dice que fue 82. Más tarde alguien escribió en el margen «ochocientos», aunque no es claro si significa que hay que substituir el número por ochocientos o bien y si sólo el ocho ha de ser substituido de modo que serían 802 no es claro. Es posible que con objetividad o con error, la limpieza del año 643/4 haya sido identificada con la que en la *Vida de Gabriel* se atribuye al año 648, identificación que puede haber sido ayudada por la laguna en la *Crónica del 819*, y que la nota marginal fuera la de armonizar las dos. Es muy concebible que los «dos discípulos» de los ochocientos monjes egipcios, que la leyenda describe que intentaron añadirse ellos mismos en el entierro, fuera una añadidura fundada en esa nota marginal⁹.

7 Dice Palmer: «Yo he visto una disposición así en el monasterio de Meteora, en Tesalia y he oído que lo mismo ocurre en Santa Catalina del Sinaí y en muchos monasterios de Monte Athos».

8 Ver PALMER, A., *op. cit.* p. 12 («Vaciado de las tumbas en la abadía de Qartmin; encontrados 483 calaveras, junto con el cráneo de Samuel, el primer abad. El primero en ser enterrado después de esto fue Juan de Edesa». La noticia no aparece en la Crónica del 846) y p. 90 en la que esto se comenta.

9 Chr. Qartmin 819, AG 756, 954[b]; cf. LIV.2-4, LXXXVIII.1-2. El texto que nos ocupa es transcrito por Palmer en la p. 12 de este mismo libro, comparándolo con la crónica del 846. Palmer explica este párrafo en la p. 62 al explicar el edificio de «La cúpula de los egipcios» que aparece en el plano de Qartmin: «La leyenda de los egipcios está inspirada parcialmente en la relación entre los monjes de Tur 'Abdin y los Padres del desierto egipcios —una relación fomentada por las peregrinaciones de los primeros siglos y proyectada en un remoto pasado por la legendaria antecendencia egipcia de varios fundadores monásticos en las cercanías de Tur 'Abdin— y en parte en los «800 cráneos» recordados en la *Vida de Gabriel*. «Los ochocientos egipcios triunfantes que vinieron a esta abadía y aquí acabaron la

El autor de la *Trilogía* probablemente no conoció otra monda o limpieza de las tumbas subsecuente a la del año 643, pero colocó ésta unos pocos años más tarde para establecer una cierta simetría con la *Vida de Simeón*. El número de cráneos fue de 483 en la primera ocasión (malentendido por Cal. TA, 6 oct.) y de 82 o bien 800 u 802 en la segunda. La *Trilogía* afirma que había más de cuatrocientos monjes en Qartmin alrededor del año 400 (XIX.8), 560 en el 420 (XLII.2) 708 en el 433 XLIX.6) y 798 hacia el año 580 (LXIII.8; cf. LV.11). Cualquiera que sea el valor de estos números, lo que sugieren es confirmado (si no inspirado) por la *Crónica de Qartmin* 819, AG 756 y 954[b]: el crecimiento fenomenal de fines del siglo IV y comienzos del quinto (el número de 483 muertos antes del año 440 es otra indicación de que el asentamiento monacal es anterior a la fecha de la fundación «oficial»). No podemos estar seguros de que todas las veces que se hizo la monda de las sepulturas hayan sido recordadas, pero, si es así, el segundo número (incluso si tenemos por lectura original los 802 cráneos) indicaría una disminución del número de monjes en el período postcalcedoniano.

4.3. El tema de las calaveras dentro del culto a las reliquias

4.3.1. *La (casa de la) muerte para vivir y la residencia (monasterio) empleada como lugar de mortificación*

No hay duda de que la comunidad de Qartmin vivía conforme al modelo del monasticismo de Amida, según el cual los monjes reclusos vivían dentro del corazón del cenobio. Tenían también su círculo de monjes que vivían en cavernas y en torres¹⁰. Las cavernas y torres eran preferidas como lugares de enterramiento en tiempos arameos precristianos. Pequeñas versiones de las famosas torres funerarias de Palmira se encuentran en el norte de Mesopotamia y en Tur 'Abdín. Esto sugiere que los anacoretas intencionalmente imitaban la muerte por las formas de sus viviendas. San Antonio abad fue quizá el primero, pero no el único eremita que desafiaba las hordas de demonios que infestaban las tumbas fuera de las aldeas. Pero el motivo de las tumbas-viviendas que ahora se construían o se excavaba tiene que haber sido diferente¹¹. Y la diferencia estaba en que los monjes cristianos hacían de la muerte una vida y de la vida una muerte o dicho de otro modo: empleaban las tumbas para vivir y el monasterio lo empleaban para morir.

El papel de los cadáveres de los hermanos muertos santamente era relevante en aquella concepción de la vida. Las reliquias eran de gran importancia en el siglo VII¹². Mientras que

lucha de sus vidas» (XCI.19-XCII.1) ya se encuentran en el manuscrito de la *Vida* de Londres, que fue compuesto probablemente en el siglo XIII. Está algo ampliada en el manuscrito 17,231 de la British Library Academy, datado en 1484. La historia completa de los egipcios y de su entierro en la sepultura que lleva su nombre no es contada hasta 1710 cuando se narra en la *Berlin Paraphrase* (Foll 86b-88a).

10 Había un cierto número de cavernas alrededor del monasterio en las que la tradición afirma plausiblemente que vivían los monjes (cf. XXIV.6-7; XXXVII.13-17). En el caso de otros monasterios (Dayr al-Zar'faran y San Jacob en Salah, por ejemplo) este esquema está confirmado por los santuarios y cruces excavadas en la roca y por las inscripciones. La cueva-eremitorio más amplia cerca de Salah tiene un santuario a Mor Basawmo; el mayor de todos los situados sobre el monasterio de Safron tiene una iglesia dedicada a Jacob de Nisibis (Pognon, *Inscriptions*, pp. 72-75; Wiessner, *Kultbauten*, I, lám. XXIV).

11 PALMER, A., *op. cit.*, p. 100.

12 PALMER, A., *ibidem*, pp. 90-91.

su último día de viaje hacia Qelesh, Theodotos muere casi en el monasterio de Mor Daniel de Aghlosh, los monjes estaban espantados previendo la carnicería que surgiría por el tema de la posesión de su cadáver. Pero 'Mor Abgar el visitador (so'uro)' había enviado a Theodotos al monasterio de 'Mor Abay en una litera llevada a hombros por cuatro monjes, poniéndolo al alcance de los amidenos, por lo que era de esta parte de donde se preveía el ataque. Las reliquias no juegan un importante papel en Juan de Éfeso, que nunca menciona la veneración ritual de los santos de un monasterio, una costumbre considerada normal en la *Vida de Theodotos*.

La sección 14 de la *Vida de Simeon* contiene una narración de la batalla que tuvo lugar entre los monjes de Qartmin y el pueblo de Qartmin a mitad del siglo V por la posesión de las reliquias de Simeón. El *Calendario* conmemora el 6 de octubre «los diez monjes qartminitas llamados los «Pequeños hermanos» y los 483 mártires», pero parece que el pasaje esta corrupto, ya que 483 era el número de las calaveras recogidas en el año 443 de la cámara sepulcral, según la *Crónica del 819* (AG 755), un acontecimiento que la *Vida de Simeón* dice que se conmemora el día 7 de octubre (LIV. 4). Si la conmemoración original se refería a las veinte bajas de la batalla con la aldea de Qartmin (Ver: LIII. 6-7,15-16), esto habría sido suficiente para inspirar la sección 14. La datación de la batalla puede por tanto ser una falsa inferencia del hecho de que el recuento de los cráneos del 443 se conmemoraba al día siguiente.

Si, a pesar de esta posible excepción, se puede afirmar como caracterización del siglo VII que asistió a una particular acentuación del culto de las reliquias entre los sirios, este hecho puede significar que la época de los hombres de Dios vivos estaba acabándose. Incluso Theodotos se consideraba a sí mismo impotente sin su saco de huesos. Sus imitadores pueden haberse convertido en una plaga en los siglos VIII y IX: los cánones condenan repetidamente a quienes consideran a los vivos como relicarios móviles¹³.

Theodotos tuvo buen cuidado de dotar a su nuevo monasterio con «el tesoro enterrado de los santos», comparable a la presencia de Santo Tomás Apóstol en Qenneshre y a la de Mor Barsawmo en el monasterio de su nombre en Claudia.

4.3.2. Una cronología basada en la mentalidad

El uso de las calaveras, si atendemos a la primera monda de las tumbas, podríamos darlo por atestiguado en el 443. Pero hasta mitad del siglo VIII primaban los «hombres santos» sobre las reliquias por lo que es más que probable que las calaveras estuvieran en relación con el cultivo espiritual de los hombres santos, con su vida entre los hermanos ya difuntos de cuyas reliquias se rodeaban. Cuando las reliquias van tomando mayor importancia que los mismos «hombres santos» vivos es probable que ya no tenga tanto interés el tenerlas expuestas en un lugar como espectáculo, cosa que como hemos indicado y Palmer estudia bien en el último capítulo (pp. 182-190 del libro que comentamos) se da a partir del siglo IX, por lo que podríamos situar los «columbarios» de uso cristiano entre los siglos V-IX, pero sin olvidar que la vida monástica continuó y lo más probable es que el uso continuaría con una evolución constante de la espiritualidad.

13 El primer canon es el de Jorge de los árabes (que murió el año 724).

5. ORIENTE Y OCCIDENTE

Para el oriente de todo cuanto hemos oído narrar a Palmer se ve claramente el papel de algún modo «mágico» de las reliquias, papel que se incrementa en el paso del siglo octavo al noveno.

Yvette Duval en una comunicación presentada al Congreso de Roma de 1988 en Roma¹⁴ titulada «Sanctorum sepulcris sociari». El trabajo no es un tratado histórico, sino temático y por ello no se preocupa de la cronología ni pretende estudiar genéticamente la evolución del tema del culto a los muertos y de las reliquias. De un modo general expone el pensamiento de los epitafios y sobre todo de San Agustín de cómo ser sepultado junto al cuerpo de un santo o de un mártir contribuía a obtener alguna ayuda de estos patronos para el sepultado a su vera. Sigue la exposición recordando como San Juan Crisóstomo y otros orientales describen a los sepultados junto a los santos como viviendo en comunidad con ellos, tema que también se repite en un epitafio compuesto por Paulino de Nola. Recuerda la discusión sobre el papel del cuerpo en la recepción de los favores de los santos y el papel del mismo en la atención al grupo del que formó parte en vida y al que se forma en el cementerio. Y tiene un final del artículo que vale la pena reproducir ya que nos da justamente la teoría de la importancia de las reliquias o del cuerpo como «reliquia».

Dice así (p. 349): «Una tal concepción del cuerpo *exanimus*, totalmente opuesta de la que predicaba San Agustín, funda la creencia popular de la eficacia *directa* de la inhumación *ad sanctos*. Pero se puede ir todavía más lejos, pues nuestras fuentes atestiguan también la convicción de que el cuerpo del muerto queda marcado por su vida, que ha llevado y guarda la huella dejada en él por el alma que lo ha abandonado. Las fuentes hagiográficas establecen una jerarquía de cuerpos: belleza radiante, vigor, eterna juventud, suave olor de los santos incluso en su lecho de muerte son la marca de Dios, el signo de que los cuerpos como las almas han sido salvados. Por el contrario, en los relatos en los que los santos rechazan, desde la primera noche, a los pecadores inhumados en su santuario, se ve que el castigo es modulado, matizado, a imagen exacta de los méritos y pecados del difunto, como si su cuerpo conservase la marca de las virtudes y vicios del hombre en su vida. Cierto que tales relatos no son más que historias edificantes, pero su eficacia supone que sintonizan con una creencia de sus oyentes y lectores. Y sobre todo la misma convicción —de que el alma modela, marca el cuerpo de manera indeleble; de que ella deja en él su huella incluso para después de la muerte— se ve claramente en un epitafio romano de una joven llamada Juliana¹⁵. El largo poema es un *elogium*

14 *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza». Rome, 17-29 octobre 1988, École Française de Rome. Roma, Palais Faernese, 1991, pp. 333-351.

15 ICUR VII,18944:

Qui studium tumulis rimati funera fertis
iste nosse prius busta verenda sat est.
Linqunt namque suis animae vestigia membris
et miscent meritum corpora mensque suum

5 his iacet a teneris Christo quae creverat annis,
cui fuit in mundo nescia vita mori
hanc dum corporei premeret vicinia leti
sponsa diu nubit per sacra vela deo.

Qua rear in Christi dextram te carius ire,
10 cui fas post thalamos non sit abesse deo.
Hic nunc circumdat tumulus sua membra parentum
ut reddat fructum corpus originibus.

IVLIANA VIRGO....

estereotipado de la joven difunta, virgen y esposa de Cristo. Aquí sólo nos importan la alocución al lector que se interesa por las tumbas (v. 1-4) y el fin del epitafio v. 11 y 12, que anuncia la sepultura de los padres junto al cuerpo de Juliana. «Tú, que te interesas por las sepulturas», clama el primer verso del poema, «sabe por qué las tumbas deben ser veneradas» (*busta verenda* v. 2): «Pues las almas dejan a los cuerpos que eran suyos su huella y el espíritu y los cuerpos comparten el mérito que les pertenecía» (v. 3-4). *Suis membris* designa aquí al cuerpo, como sucede a menudo en los epitafios, sobre todo métricos. *Vestigium* es la huella dejada en el suelo por el pie al pasar: lo mismo ocurre tras la muerte, el cuerpo guarda la huella del alma una vez que ella le ha abandonado. Ella da al cuerpo una forma, ella «lo informa», lo marca quasi físicamente con sus méritos y sus pecados: modela las carnes que a su vez manifiestan lo que ella les ha hecho integrar de su vida (segundo sentido de esta «información»). Es esta modelación por integración lo que expresa torpemente el v. 4: la imagen contenida en el *miscent* es difícil de aprehender: ¿Se trata del mérito adquirido por cada una de las sustancia que, en la muerte, se unen una a la otra para componer una gavilla única? Más bien habría que unir este verso con el precedente: los méritos del hombre vivo que están ligados a su alma, imprimen la sustancia de su cuerpo cuando el alma se retira, se mezclan pero permaneciendo distintos, como en un precipitado químico. Estos méritos del alma en los cuerpos de los santos explican su poder esplendoroso, a causa de la carga espiritual de la que los cuerpos siguen siendo portadores.

Es este poder el que evocan con un raro vigor los dos últimos versos del epitafio. La tumba de los padres de Juliana rodea los miembros de su hija «para que su cuerpo fecundo como contrapartida a los que la han puesto en el mundo»: tales el sentido de esta frase ampulosa (*ut reddat fructum corpus originibus*). La tumba de los padres *ad filiam* se presenta como una inhumación *ad sanctos*, y los dos verbos expresan, en una retórica poco feliz, lo que los padres esperan de esta santa vecindad. Es aquí el cuerpo de la difunta (*sua membra, corpus*), no su alma en el cielo, lo que tiene poder de dar la vida (eterna, ya que están muertos) a sus padres. Lo que aquí es digno de notarse, es que el epitafio no pide a la difunta rogar por sus padres al Señor junto al que sus méritos la han conducido (v. 5 a 10). De Juliana sus padres esperan no oraciones de intercesión, sino un beneficio directo, venido de su cuerpo y que pase por sus cuerpos en su sepultura *ad sanctam filiam*: el último verso pinta, en efecto, un nacimiento carnal (*corpus, fructum*) pero en el que los papeles de los progenitores y de la hija están invertidos. Pero este beneficio que irradia el cuerpo de la difunta no es puramente físico, pues este cuerpo está santificado por la virginidad, esta carne está mezclada con los méritos del alma, a los ojos de los padres ella está ya transfigurada».

6. COMPLETANDO ALGUNOS FLECOS: MONJES, ESTILITAS Y RECLUSOS

Además del tema del columbario, Palmer tiene algunas páginas muy luminosas sobre el monacato y no queremos pasarlas por alto al recordar su enseñanza porque nos serán útiles también en el tema de que aquí tratamos: el monacato en occidente y sus relaciones con el mundo del oriente.

Hemos recogido más arriba (III.3.1) el hecho de que el monacato de Tur 'Abdin tiene monjes, y tiene eremitas y penitentes («plañideros», «emparedados» etc... (Lám. 7). Y queremos insistir en el dato, ya que un monasterio era algo más que un conjunto de iglesias y dependencias unidas por un lazo de forma de vida. En el monacato del oriente de Siria, lo impor-

tante era la vida, eran los «hombres santos»¹⁶. También esto es rasgo común con el monacato occidental, por lo menos en el Bierzo y en La Rioja. Sobre ello volveremos en los capítulos que siguen.

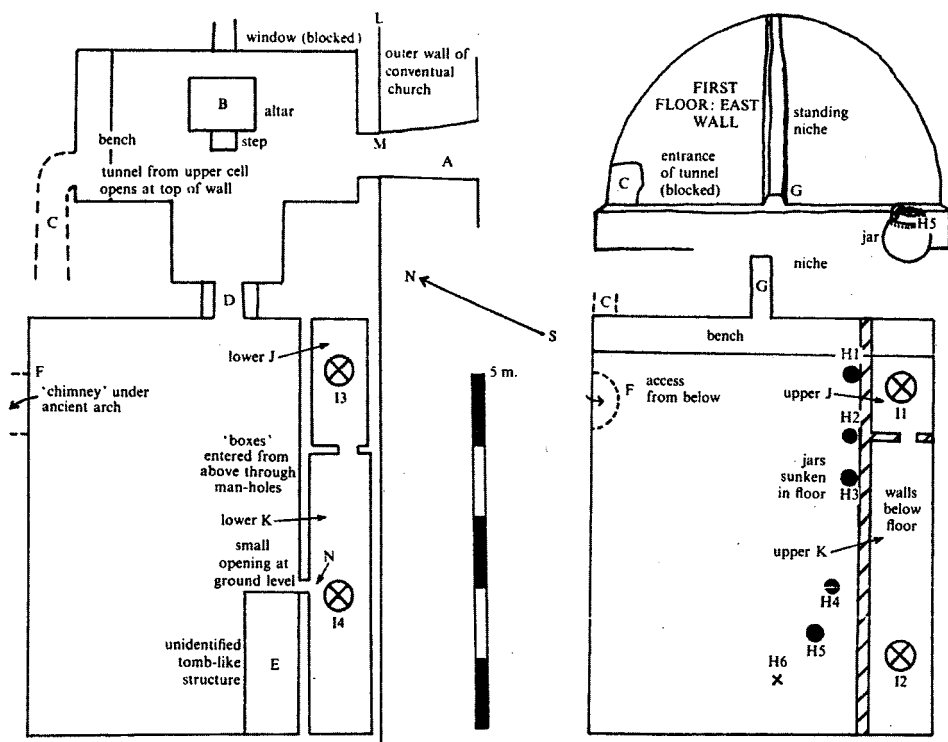


LÁMINA 7. Planta de edificaciones en la abadía de Qartmin para la vida de los monjes «plañideros» o «penitentes» o «emparedados».

16 PALMER, A., en las p. 136 nos recuerda que «la iglesia misma está siempre dedicada a un santo, cuyo cuerpo, usualmente, se dice que posee como reliquia. La iglesia conventual del monasterio, por contraste, no está colocada bajo ninguna advocación, aunque otras iglesias en el monasterio puedan tener dedicaciones específicas...». El monasterio es conocido no por un santo patrono, elegido de los cánones de la Iglesia, sino «según los hombres santos que viven en el: significativamente la palabra 'sepultados' frecuentemente no se usa».