

Heridas parlantes: notas sobre una miniatura del Beato de las Huelgas¹

Abel Lorenzo-Rodríguez²

Recibido: 7 de mayo de 2020 / Aceptado: 10 de junio de 2020 / Publicado: 3 de julio de 2020

Resumen. La creación de la alteridad se fundamenta en atributos visibles e invisibles. En el siguiente artículo se interpretará una de las miniaturas del Beato de las Huelgas (Morgan Library, Ms M.429, f. 94r) a partir de las marcas o estigmas de origen penal y religioso. En concreto la iluminación sobre el pasaje de la apertura del sexto sello (Ap. 9:18) escribiendo sobre el cuerpo de los muertos: *Ubi occisa est tertia pars hominum*. Para poder explicar esta unión del aparato gráfico y visual se recurrirán a las tradiciones penales y teológicas altomedievales sobre el uso de los signos gráficos sobre la piel, como las confirmaciones jurídicas.

Palabras clave: Heridas; Marcas; Beato de las Huelgas; Apocalipsis.

[en] Speakable Wounds: Notes on a Miniature of the Huelgas Beatus

Abstract. The creation of alterity is built upon visible and invisible attributes. In the next article it will be explain one of the miniatures in Huelgas Beatus (Ms M.429, f. 94r) from marks or stigma with penal and religious origin. Specific, the illumination on the opening of the Sixth Seal (Rev. 9:17–21) written on the dead bodies: *Ubi occisa est tertia pars hominum*. In order to explain this combination between graphic and visual system, it will draw on penal and theological traditions about the use of signs on the skin, like judicial confirmations.

Keywords: Wounds; Marks; Huelgas Beatus; Apocalypse.

Sumario. 1. Introducción 2. Mensajes cutáneos: estigmas, tatuajes, tortura 3. Marcas del martirio, marcas de resurrección 4. *Cicatrix evidens et insignis* 5. Los salvados y los hundidos. las marcas del Apocalipsis 6. Conclusiones 7. Fuentes y referencias bibliográficas.

Cómo citar: Lorenzo-Rodríguez, Abel. “Heridas parlantes: notas sobre una miniatura del Beato de las Huelgas”. En *Guerra y alteridad. Imágenes del enemigo en la cultura visual de la Edad Media a la actualidad*, editado por Borja Franco Llopis. Monográfico temático, *Eikón Imago* 15 (2020): 9-34.

¹ Financiado por la beca predoctoral Xunta de Galicia-GAIN.

² Universidad de Santiago de Compostela.
Correo electrónico: abel.lorenzo.rodriguez@usc.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-1013>

1. Introducción

En 1940 el médico Norman Bethune, intentando describir el ambiente de guerra en que se encontraba ejerciendo escribía:

“Heridas como charcos resecos, endurecidas con barro marrón oscuro. Heridas de bordes cuarteados, coronadas de gangrena negra. Pulcras heridas, disimuladas bajo el absceso profundo, escarbando en los músculos firmes y alrededor de ellos, como un río maldito fluyendo alrededor de los músculos y entre ellos, como una corriente cálida. Heridas manando hacia afuera, orquídeas putrefactas o claveles pisoteados, terribles flores de carne. Heridas desde las que la oscura sangre brota a borbotones de coágulos, mezclada con las ominosas burbujas de gas, flotando en la sangre fresca de la hemorragia secundaria que no cesa”³

El oficio de Bethune como médico no impedía en absoluto que de la guerra que se estaba librando, emergiesen las lecturas poéticas de esas flores terribles, las heridas, como símbolo de todo un desastre humano más allá de su lectura médica empírica. De esa capacidad metonímica y metafórica de la herida y de sus representaciones versarán las siguientes páginas. Más que un estudio sobre las consecuencias de las lesiones interpersonales en la Alta Edad Media ibérica hasta el siglo XIII, se trata de proponer una hipótesis lo más sólidamente fundada para explicar una representación concreta. Las heridas, cicatrices y otras marcas corporales constituyen señales externas imperecederas que hacen patente la otredad. La piel y la anatomía humana, constituidas como papel en el que escribir socialmente, crean marcas de lucha, de exclusión, de elección divina, de castigo o de propiedad. Los afectados representan un grupo amplísimo que van desde los esclavos hasta los condenados judiciales, pasando por los herejes y los santos: marcas divinas (estigmas, TAU), marcas del Anticristo o marcas de esclavos.

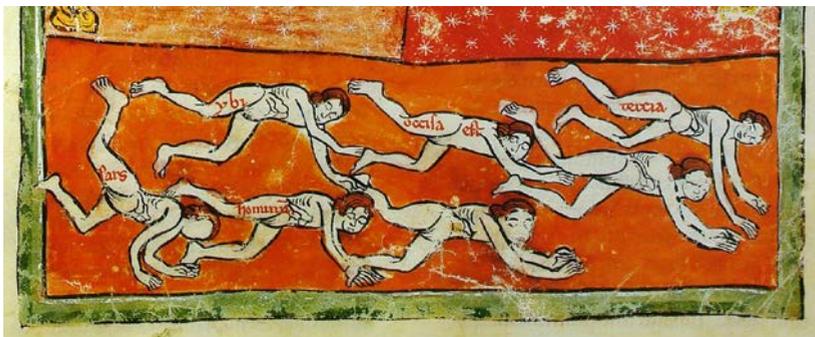


Figura. 1. *Ubi occisa est tertia pars hominum* (Ap. 9:18). Morgan Pierpont Library, Nueva York: M.429, f. 94r. Fuente: The Morgan Library & Museum <https://www.themorgan.org/collection/Las-Huelgas-Apocalypse/21>

³ Norman Bethune, *Las heridas* (Logroño: Pepitas de calabaza, 2012), 73.

En el siguiente artículo, tomando como referencia una miniatura del Beato de las Huelgas (Morgan Pierpont Library, Nueva York: M.429, f. 94r) (Fig. 1) se explicarán las consecuencias sociales de diferentes marcas provocadas por motivos penales y que, al permanecer sobre la piel establecen un código de exclusión. La importancia de la miniatura del Beato de las Huelgas está en relación con este hecho ya que la frase del Apocalipsis *Ubi occisa est tertia pars hominum* aparece escrita sobre el cuerpo de los muertos por la venganza divina, en concreto en sus muslos, mientras que en el resto de la familia de manuscritos de los Beatos la frase aparece escrita fuera del cuerpo de los condenados. En este caso los cuerpos de los muertos se convierten en la caja de escritura. La explicación que se ofrecerá en este artículo recurrirá a la tradición penal de aplicar sobre la piel de los condenados estigmas o marcas imperecederas de infamia, desde la Antigüedad hasta nuestros días, así como la tradición jurídica de los signos corporales como marcas de autoridad⁴. El siguiente artículo pretende ser una explicación teleológica que partiendo de las fundamentaciones bíblicas y patrísticas además de ejemplos semejantes medievales, llegue a poder explicar la representación del Beato. Se toma por tanto la miniatura como un ejemplo paradigmático que cristaliza a partir de una tradición demostrada anterior, tema central a tratar.

La idea de *heridas parlantes* se justifica mediante la combinación de dos motivos, una proveniente de la heráldica y otra de las penas. *Herida parlante* se inspira en *emblema* o *blasón parlante* un término heráldico mediante el cual la representación figurada hace mención por similitud al apellido o la casa que designa. De forma muy similar en un capítulo sobre el mundo penal bizantino, Evelyne Platagean se refería al *blasón penal du corps*⁵ una metáfora heráldica para definir una realidad penal en la cual la evidencia del castigo está relacionada con el crimen cometido, pronunciando la pena de alguna forma algo de la naturaleza del delito, pasando así a ser castigos parlantes. Se desea por tanto explicar desde esta perspectiva de la cultura visual no solo en la representación sino en el propio uso sobre el cuerpo de esas marcas gráficas como la correspondiente del Beato de las Huelgas.

2. Mensajes cutáneos: estigmas, tatuajes, torturas

Para Steven Connor las marcas pueden dividirse según su significado en *stigmata* o *stigma*. *Stigmata* definiría un origen religioso, como las marcas cristomiméticas de

⁴ En la cultura popular actual abundan los signos de esta diferenciación visual mediante el marcaje cutáneo. En *V de Vendetta* (James McTeigue, 2006) o en *Malditos Bastardos* (Quentin Tarantino, 2009) los malvados son marcados con una herida en su frente. En el primer caso es la V que retrata al bando rebelde contra el tirano, esto es, es una marca del triunfo, mientras que en *Malditos Bastardos* se inscribe como herida la esvástica a modo de marca de la infamia y por tanto como marca indeleble de la culpabilidad de quien la porta. Ambos ejemplos, la marca del triunfador y la marca de la infamia, se encuentra con anterioridad en los procesos de conversión al cristianismo y en el relato de las marcas de los elegidos y los malditos como se demostrará.

⁵ Patlagean Evelyne, "Byzance et le blason pénal du corps", *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)* (Rome: École Française de Rome, 1984), 405-427. También esta noción de blasón penal ha sido retomada por François Bougard, "Le blason pénal du corps (Occident, VI^e-X^e siècle)", En *La construction sociale du sujet exclu (IV^e-XI^e siècle), Discours, lieux et individus* eds., Sylvie Joye, Maria Concetta La Rocca, Stéphane Gioanni, (Turnhout: Brepols, 2019), 99-122.

Francisco de Asís, mientras que *stigma* hace referencia a la marca de Caín en su sentido de marcador criminal, metafórico o real⁶. Es verdad que este último sentido, el real, casi se ha desvanecido en la actualidad, aunque en el pasado la actividad criminal acompañaba las marcas evidentes en el cuerpo del penado. Estas dos definiciones provienen de la palabra griega (στίγμα) relacionada con las marcas impuestas a los esclavos. La palabra *cicatrix*, muy utilizada en la lectura mistagógica, pastoral y penitencial no solo se refiere en su sentido recto a la marca que deja una herida tras su curación sino también a la propia herida abierta, aunque en mayor parte se refiere a la realidad de la curación⁷. La importancia de definir el signo cutáneo contextualmente corresponde a su inherente ambigüedad. De ahí que para la semiótica el signo se corresponde con un momento, una definición, un significado que hace hablar al significante. En este caso no solo la representación gráfica, sino la graffa como signo de autoridad irreversible sobre la piel.

La ley y la voluntad divina se imprimen sobre la piel como un sello sobre la cera, creando comunidades sociales diferenciadas por sus marcas especiales (gráficas o no): los criminales, los seleccionados, los elegidos, los huidos, los que pertenecen a un tercero. En un pequeño pero revelador opúsculo al respecto, Michel de Certeau incardinaba algunas ideas sobre la trascendencia de la visualidad social desde la más básica inscripción de la ley sobre el cuerpo en forma de mutilación o marcaje hasta el aparato visual de la apariencia de tatuajes y escarificaciones⁸. Las formas de encarnación sobre la piel más conocidas en religión han sido las heridas cristomiméticas como los estigmas en el sentido de aparición milagrosa sobre los santos de las heridas de la Pasión de Cristo (las cinco llagas)⁹, aunque la piel en sentido amplio se ha entendido como un medio de lectura sobre múltiples informaciones sociales en una sociedad, la medieval, que utilizaba en sus manuscritos otro tipo de piel, animal, donde escribir, el pergamino¹⁰.

⁶ S. Connor, utilizando categorías de la historia y la demonología histórica, analiza las marcas cutáneas de supuesto origen no natural, como las dermatografías, explicando los intentos médicos por descifrarlas y, lo que es más importante, el objetivo social de su lectura e interpretación. Steven Connor, *The Book of Skin* (Londres: Reaktion Books, 2004), 123 y 131.

⁷ *Cicatrix est obductio vulneris, naturalem colorem partibus servans, dicta, quod obducat vulnera, atque obcaecet*, ISID., etymologiae 8, 23, in *PL*, vol. 82, col. 23. En adelante *Patrologia Latina* se abreviará como *PL*= Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus: Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum* (Turnhout: Brepols, 1956-1988). En este artículo se utilizarán para los autores latinos en las notas al pie las abreviaturas normalizadas para autores y obras del *Thesaurus linguae Latinae*.

⁸ Pierre Clastres, “De la Torture dans les sociétés primitives”, *L’Homme* 13, no. 3 (1973): 114-115; Michel de Certeau, “Outils pour écrire le corps,” *Traverses*, no. 14/15 (1979): 3-14. Un completo tratado sobre las marcas que desde la circuncisión hasta la presencia diabólica pasando por las marcas de la enfermedad permanecen sobre la piel en Thèophile Raynaud, *De Stigmatismo, sacro et profano, divino, humano, daemoniaco* (Grenoble: Claudium Bureau, 1647). De forma más reciente véase, Georges Didi-Huberman, *L’image ouverte. Motifs de l’incarnation dans les arts visuels* (Paris: Gallimard, 2007).

⁹ Gábor Klaniczay, “Signes corporels de la presence divine la chrétienté médiévale dans un contexte comparatif”, *Studi storici: rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci* 59, no. 2 (2018): 319-337; Bettine Menke, Barbara Vinken eds., *Stigmata. Poetiken der Körperschrift* (Múnich: Wilhelm Fink, 2004); Carolyn A. Muessig, *Stigmata in Medieval and Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2020); “Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi”, *Church History* 82, no. 1 (2013), 40-68; Katherine Dauge-Roth, *Signing the Body. Marks on Skin in Early Modern France* (Abingdon: Routledge, 2020).

¹⁰ Katie L. Walter, *Reading Skin in Medieval Literature and Culture* (New York: Palgrave Macmillan, 2013); Nicole Nyffenegger, Katrin Rupp eds., *Writing on Skin in the Age of Chaucer* (Berlin/Boston: Walter de

Desde la Antigüedad, y al igual que al ganado, el marcaje corporal o *stigma* era una evidencia del estatus del portador o incluso del propietario: es marca de los esclavos fugitivos que los ayuda a identificar, la de los condenados a las minas o los trabajos públicos tal como aparecen retratados de Séneca a Claudiano. El marcaje sobre la piel, con el objetivo de ser imperecedero se ejecutaba al rojo vivo y sobre la frente o las manos¹¹, dejando una huella indeleble. Los precedentes de la Antigüedad no solo acaban en Roma o Grecia, en la antigua India el marcaje del cuerpo también era costumbre legal¹². No obstante, los cambios de la tardoantigüedad romana conllevarían algunas mutaciones en este tradicional comportamiento sobre el cuerpo, sobre todo en la desaparición de la *inscriptio frontis* (CTh 9.40.2) optando por marcas en los brazos o la colocación de placas de bronce identificativas en el cuello hasta el siglo VI. La frente o los brazos, castigados con tatuajes o marcas al rojo vivo no solo aparecieron en los cuerpos de los esclavos sino en numerosas estatuas *paganas* de emperadores y dioses, marcados o desmembrados con la nueva cruz cristiana¹³ (Fig. 2). Mientras se acaba imponiendo una prohibición de marcar o amputar la faz, las transformaciones religiosas ejecutan otro tipo de marcas sobre los antiguos soberanos¹⁴ a la par que nace una metáfora de la marca divina cristiana (*cicatrix beata*) en Ambrosio de Milán, Cipriano de Cartago o Teodoro de Antioquía. Y el sentido cristiano que se otorga tanto es esta evidencia de la marca del pecado como marca de la divinidad, sello indeleble que delimita la salvación¹⁵.

Gruyter, 2018). Sobre la ética de la utilización de la piel animal, véase Sarah Kay, “Legible skins: Animals and the ethics of medieval Reading”, *Postmedieval: a journal of medieval cultural studies* 2 (2011), 13–32.

¹¹ Monique Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne* (Paris: Études Anciennes, Les Belles Lettres, 1998), 120-121.

¹² Patrick Olivelle, “Penance and punishment: marking the body in criminal law and social ideology of ancient India”, *Journal of Hindu Studies* 4 (2011): 23–41. También sobre la India y su comparación con la Europa altomedieval, Patricia Skinner, “Mutilation and the law in early medieval Europe and India: a comparative study”, *The Medieval Globe* 2, no. 2 (2016): 115-139.

¹³ Troels Myrup Kristensen, “Miraculous Bodies: Christian Viewers and the Transformation of ‘Pagan’ Sculpture in Late Antiquity (2012)”, en *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, eds. Stine Birk y Birte Poulsen (Aarhus: Aarhus University Press, 2012), 31-67; *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity* (Aarhus: Aarhus University Press, 2013). En el caso concreto hispano, Jerónimo Sánchez Velasco, “Cristianización y violencia religiosa en la Bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana”, en *The Theodosian Age (A.D. 379-455), Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, ed. Rosa García-Gasco Villarrubia et al. (Oxford: Archaeopress, 2013), 45-52.

¹⁴ Soazick Kerneis, *Une histoire juridique de l’Occident, (III-IX^e siècle), Le droit et la coutume* (Paris: PUF, 2018), 401 y 405; C. P. Jones, “Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 77 (1987): 139-155.

¹⁵ Tanto en el sentido de marca del pecado: *uidissent deformem meretricis affectum, inhorrentem procaciam, indecentem inpudivitiam, marcentes libidines, taetram conluuionem, animi uulnera, conscientiae cicatrices qui uiderit inquit mulierem ad concupiscendum eam*, AMBR. bon. mort. 9, 40 en *PL*, vol. 14, col. 558C; *cruda est cicatrix criminum oletque ut antrum Tartari*, PRVD. cath. 2, 912 en *PL*, vol. 60, col. 314A. A veces también reafirmando el sentido macabro de la marca que aparece como herida que no se cierra en los perseguidores imperiales: *Sed inductam jam cicatricem scindit vulnus; et rupta vena, fluit sanguis usque ad periculum mortis. Vix tamen cruor sistitur. Nova ex integro cura. Tamen perducitur ad cicatricem*, LACT. mort. pers. 23 en *PL*, vol. 7, col. 246A. Como en el sentido de las marcas divinas y martiriales: *Ista est cicatrix quae coelum aperit, regnum acquirit, immortalitatem invenit. Haec ergo, fratres, est cicatrix beata, quoniam beati qui laverunt stolas suas in sanguine suo*, AMBR. in psalm. 12, 55 en *PL*, vol. 14, col. 137B; *tot confessores quaestionati et torti et insignium vulnerum et cicatricum memoria gloriosi, tot virgines integrae, tot laudabiles viduae, ecclesiae denique universae per totum mundum nobiscum*, CYPR. epist. 69, 7 en *PL*, vol. 4, col. 405B; *In servo Dei victoriam gloria vulnerum fecit, gloriam cicatricum memoria custodit*, CYPR. epist.



Figura. 2. Busto del emperador Germánico con la nariz amputada y una cruz grabada en la frente, Londres: British Museum. Fuente: Wikipedia.

Para la conformación visual del primer mundo cristiano, la síntesis con lo anterior venía mediante la adopción parcial sobre la cultura visual cutánea en la Antigüedad¹⁶. Tanto en el pasado pagano como a principios del siglo V el tabú de las marcas faciales hace referencia a una lectura anatómica que comprendía la faz y en concreto la frente no solo como lugares centrales de los sentidos, sino del alma¹⁷ y la idea de la prohibición penal de la punición facial en base a su similitud celestial¹⁸. El desarrollo de las categorías penales en el mundo hispano divulgó la

24, 2 en *PL*, vol. 4, col. 322B. El sentido comparativo con la medicina parece inevitable en los tratados sobre el pecado y su huella: *Sed cur, frater, adhuc jacentem te torpor delectat? Surge, quia medicus advenit qui dicit secandas esse putredines peccatorum, et post haec curandam plagam ipsius cicatricis. Quid expavescis? Quid refugis curam!*, BACHAR. repar. laps. 16 en *PL*, vol. 20, col. 1053.

¹⁶ Luc Renaut, “Le tatouage des hommes libres aux IV^e-V^e siècles”, *Diasporas. Histoire et sociétés*, vol. 16, (2011): 11-27; “Signation chrétienne et marquage des captifs dans le monde antique: pratiques et représentations”, en *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l’ennemi de l’Antiquité à nos jours*, dirs. Jean-Claude Caron, Natividad Planas y Laurent Lamoine, (Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal, 2014), 269-283.

¹⁷ El sentido trascendental de la frente como fuente de la percepción: *proinde, quoniam pars cerebri anterior, unde sensus omnes distribuuntur, ad frontem collocata est atque in facie sunt ipsa uelut organa sentiendi*, AVG. gen. ad litt. 7, 17, 23 en *PL*, vol. 34, col. 364. Con posterioridad, Beda recupera la misma idea: *pars cerebri anterior unde sensus omnes distribuuntur ad frontem collocata est*, BEDA. *In principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac*, 1, 2, 7, 1405-1410, en Ch. W. Jones (ed.) *Bedae Venerabilis Opera. Pars II. Opera Exegetica, Libri quattuor in principium genesis*, Corpus Christianorum, Series Latina CXVIII, (Turnholti: Brepols, 1967), 45.

¹⁸ *Si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in eius facie scribatur, dum et in manibus et in suris possit poena damnationis una scriptione comprehendí, quo facies, quae in similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur*, COD. Theod. 9, 40, 2 en Theodor Mommsen y Paulus M. Meyer, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianam pertinentes* (Zürich: Weidmannos, 1971), 501. Sobre los problemas de la implantación de esta medida tan idealista son buena muestra la no consecución por un tiempo en Italia, Yann Rivière, “Constantin, le crime et le christianisme: contribution à l’étude des lois et des moeurs de l’Antiquité

decalvación como marca permanente en delitos de diferente carácter siendo una marca física que se heredaba (se convierte por tanto en marca simbólica). Así los concilios de Concilio de Toledo V 2, 3, 4, 5, 6 y Concilio de Toledo VI 12, 14, 15, 17, 18 prohíben a los anatemizados, tonsurados o decalvados poder acceder al trono¹⁹. Esta codificación del cuerpo humano mediante la amputación de miembros, marcaje o eliminación del cuero cabelludo se integran dentro de las marcas de autoridad y por tanto de represión, tal y como Garipzanov ha generalizado leyendo en un código común la simbología diplomática (sellos), la religiosa y también la corporal (tatuajes, amputaciones, fíbulas) en el caso concreto que se expone²⁰.

3. Marcas del martirio, marcas de resurrección

En el contexto tardorromano las actas de los mártires dejan constancia de cierta idea del exhibicionismo del martirio mediante las marcas que la tortura o la infamia reflejaban en su cuerpo. Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* deja entrever incluso un cierto carácter de falsa humildad de aquellos que, a pesar de tener marcas del martirio por el cuerpo ni se proclamaban mártires ni dejaban a otros que lo hiciesen²¹. En cierta manera los códigos corporales de un cuerpo marcado no se podrían comparar con lo que es un martirio auténtico, la entrega de la vida. Ya con anterioridad Tertuliano en su exhortación del martirio remarca el sentido estético de las cicatrices entre aquellos espectáculos de la arena romana²². Los martirios de Maximiliano, Eulalia de Mérida o Casiano de Forumcornelii permiten leer estas marcas del martirio como marcas de autoridad, signos interpretados como gráficos, producto bien de las heridas del castigo o de la propiedad, algunas reconvertidas en marcas de pertenencia a Cristo. Son cicatrices parlantes, heridas que proclaman su función martirial, aunque en el sentido estricto

tardive”, *AnTard* no. 10 (2002): 333-334. El *Liber Iudicum* visigodo recuperará este tabú de la amputación fundamentado en la similitud celestial pero ampliado a todo el cuerpo: *Nec etiam imaginis Dei plasmationem adulterent, dum in subditis crudelitates suas exercent, debilitationem corporum prohibendam oportuit*, Visig. 6, 5, 13 en Rafael Ramís Barceló y Pedro Ramís Serra (tr. y ed.) *El libro de los juicios (Liber Iudiciorum)* (Madrid: Agencia Estatal del Boletín del Estado, 2015), 521.

¹⁹ Fernando López Sánchez, “*Reges Criniti Visigothorum*”, *Revue numismatique* 158 (2002): 241-269.

²⁰ Si autoridad está relacionado con subyugar o jerarquizar, la identidad se refiere a pertenencia, aunque a veces esta sea coercitiva, Ildar Garipzanov, *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300–900* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 32-36 y 283. Véase también, Ildar Garipzanov, C. Goodson, H. Maguire, *Graphic Signs of Identity, Faith, and Power in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Turnhout, Brepols, 2016). En el caso visigodo esta semiótica visual de las marcas penales también se podría ampliar a las marcas de propiedad en piedras (no solo el hito o mojón sino un signo identificativo), árboles (Visig. 10, 3, 3) o colmenas (Visig. 8, 6, 1) en Ramís Barceló, Ramís Serra, *Libro de los Juicios*, 759 y 661.

²¹ “Muchos martirios, pasando de las fieras a la cárcel y llevando sembradas por todo su cuerpo las quemaduras, las hinchazones y las heridas, ni a sí mismo jamás se proclamaron mártires ni nos permitían a nosotros darles ese título”, EVSEB. CAES. 5, 1, 3-63 en Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los mártires* (Madrid: Editorial Católica, 1987), 345.

²² Exhibicionismo de la cicatriz: *Quot otiosos affectatio armorum ad gladium locat? Certe ad feras ipsas affectatione descendunt et de mortibus et cicatricibus formosiores sibi videntur*, TERT. mart. 5 en PL, vol. 1, col. 626B. También Prudencio ofrece ejemplos en el mismo sentido: *Sed jam clausa truci subridens ulcera vultu, /Perque cicatricum numerum sudata recensens /Millia pugarum, sua praemia, dedecus hostis*. PRVD. psych.165, en PL, vol. 60, col. 36A.

las heridas y cicatrices no resucitasen con el cuerpo, conservando su integridad²³. Según la doctrina de Agustín de Hipona y Julián de Toledo lo que en el resto es una deturpación, en los mártires representa una marca que se debe conservar y exaltar en la resurrección²⁴.

En el acta martirial de Maximiliano el problema es sobre la pertenencia entre los signos gráficos de autoridad ya que el joven rehúsa que lo alisten en el ejército y tenga que portar el disco sobre el cuello con la marca del emperador. A esta marca imperial, Maximiliano afirma que ya lleva la marca de Cristo, siendo incompatible con la del ejército imperial. Se produce una traslación del sentido ya que más allá de las marcas de esclavos y cautivos sobre la piel, la exhortación cristiana de su pertenencia impide tener otra marca igual en cuanto que un esclavo no puede tener dos propietarios, ni dos fidelidades²⁵. Los martirios relatados por Prudencio, muchos la primera versión que se conoce, poseen ese gusto también por adivinar no solo en las marcas imperiales, sino en las cicatrices y las heridas del martirio, las auténticas marcas de propiedad del mártir a Cristo. En el caso de la mártir Eulalia de Mérida esta exalta un sentido exhibicionista y parlante de las heridas en las que incluso adivina las tildes (*apices*) de las palabras: *Scriberis ecce mihi, domine. / Quam iuvat hos apices legere, / qui tua, Christe, tropaea notant. / Nomen et ipsa sacrum loquitur / purpura sanguinis eliciti*²⁶. En el caso de Casiano de Forum Cornelii, el maestro cristiano martirizado por sus alumnos, el desencadenante del relato es la evidencia visual relatada antes por un ángel en la que no solo habla el mártir por su boca sino por las *heridas de sus costados y mejillas, de su pecho y de su garganta*²⁷. No se debe olvidar tampoco que las propias heridas parlantes del mártir fueron ejecutadas por sus alumnos con materiales de escritura, los *stily* y las *tabulae* que permitían ensayar en la esteneografía, valdrán para que las propias heridas relaten el martirio, como marcas evidentes. Este ejercicio de éfrasis de la imagen-herida es un recurso que Prudencio utiliza con cierta frecuencia, enfatizando la veracidad del relato igual que había pasado con la incredulidad de santo Tomás: el oyente o el lector no pueden introducir sus dedos en la llaga, pero las propias heridas pueden denunciar

²³ *Si carnis vitia non resurgent, cur in Christo cicatrices. Rursus dicunt: Resurgent vitia, quae erant in corpore humano, cum quibus moritur homo? Respondemus: Non resurgent vitia. Et dicitur nobis: Quare ergo Dominus cum suorum vulnerum cicatricibus resurrexit? Quid ad hoc dicimus, nisi quia et hoc potestatis fuit, non necessitatis? Sic resurgere voluit, sic se voluit quibusdam dubitantibus exhibere. In illa carne cicatrix vulneris, sanavit vulnus incredulitatis*, AVG. serm. 262, 13 in *PL*, vol. 38, col. 1140.

²⁴ *Nam idem doctor ipsas quoque cicatrices in corporibus martyrum posse quidem videri docet, sed sine ullo deformitatis intuitu id fieri perhibet. Non enim, ut idem doctor egregius ait, deformitas in eisdem corporibus, sed dignitas erit, et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit*, Jocelyn Nigel Hillgarth, (ed.), *Sancti Iuliani Toletanae Sedes Episcopi Opera. Corpus Christianorum CXV, Pars I* (Turnholt: Brepols, 1976), 96. Con anterioridad ya Braulio de Zaragoza defendía una posición semejante afirmando que la resurrección restituye el cuerpo sin “nada vergonzoso” o que “alteró su aspecto natural”, José Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, vol. II (Madrid: Patronato Raimundo Lulio, 1941), 180 y edición traducida en Ruth Miguel Franco, *Braulio de Zaragoza. Epístolas* (Madrid: Akal, 2015), 159-161.

²⁵ Mártires bajo Diocleciano, Maximil. 2 en Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, 948-949.

²⁶ PRVD. perist. 3, 135-140 en *PL*, vol. 60, col. 350A.

²⁷ PRVD. perist. 10, 1121-1126 en Luis Rivero García, *Obras / Prudencio* (Madrid: Gredos, 1997), 251 y Abel Lorenzo-Rodríguez, “*More infantie a tergo corporis emendari*: violencia y disciplina en los ámbitos escolares hispanos (siglos IV-XII)”, *En la España Medieval* no. 43 (2020): 205-222 (en especial, 208).

mediante su exaltación el valor del martirio²⁸. La referencia de las marcas de Cristo nace con san Pablo quien en su epístola a los Gálatas 6: 17 afirma llevar en su cuerpo las marcas crísimas entendiendo la exégesis patrística del pasaje múltiples posibilidades sobre la interpretación. De la relación con el contexto social Agustín de Hipona establece que Pablo afirma llevar la marca como señal identificativa de propiedad, de Cristo como su dueño, más que como marcas de penitencia, de persecución o referidas a la Pasión²⁹. Así, Eulalia, Maximiliano o Casiano no consienten llevar otra marca en su cuerpo que no sea la de pertenencia a un solo señor, siendo las heridas del martirio una extensión de esta marca de propiedad.

4. *Cicatrix evidens et insignis*

A mediados del siglo VII en Hispania la *Regula Monastica Communis* demarca con precisión la simbología de la visibilidad de las marcas cutáneas. Durante la reunión monástica dominical el abad debe interrogar sobre odios internos haciendo que, al salir de forma controlada a la superficie, se limite el alcance de la enfermedad de la comunidad. La metáfora utilizada hace referencia a ese procedimiento de extracción que, al romper la piel, permite la liberación del humor malo: *quandoque aperte in superficiem cutis perrumpat*³⁰. Se podría decir que son marcas controladas y simbólicas del odio dentro de la comunidad.

La aparición de marcas en el cuerpo durante los siglos XI-XII quedan registradas también documentalmente a través de la marca de fuego de la ordalía. Las manos quemadas por el fuego del hierro candente o el agua en ebullición emitían un veredicto a través de la piel, dejando que mediante la aparición o no de la marca acusatoria el juicio se solventase. Tanto el período de tres días, el vendaje de la mano y la ceremonia pública permiten establecer no solo el resultado de la prueba, sino también que aquel que ha sido marcado con la culpabilidad sea acusado de perjurio, y por ello no vuelva a poder declarar en un juicio. La evidencia de la mano marcada a fuego quedaría por tanto como impronta duradera de la acusación³¹. Las conocidas consecuencias de esta marca provocaban que la

²⁸ Klaus Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 119-121. Las marcas divinas no solo aparecen sobre la piel humana, también animal como los prodigios proféticos relatados por Hidacio dejan constancia de la escritura en griego, hebreo y latín sobre unos peces en el río Miño: *Signa etiam aliquanta et prodigia in locis Gallaeciae pervidentur. In flumine Minio, de municipio Laís miliario ferme quinto, capiuntur pisces IIII novi visu et specie, sicut retulere qui ceperant Christiani et religiosi, Hebraeis et Graecis litteris, Latinis autem aerarum numeris insigniti, ita CCCLXV anni circumum continentes*, Hidacio, *Crónica*, 253 en Alain Tranoy, *Hidacio. Cronique*, t. I (Paris: Editions du Cerf, 1974), 178-179. En este caso tanto *signa* (evidencias, portentos) como *insigniti* (marcados, escritos) poseen una relación léxica que no debería pasar desapercibida.

²⁹ AVG. in Gal. en Muessig, "Signs of Salvation", 44-45, con anterioridad se había entendido la lectura de Agustín como un estigma metafórico derivado de una realidad social, Jones, "Stigma", 150.

³⁰ *ut cuncti fratres a minimo usque ad maximum diebus Dominicis in monasterio uno loco congregentur, ita ut ante missarum solemniam sollicite ab abbate percunctentur, ne fortasse aliquis adversus aliquem odio livoris stimuletur, aut malitia jaculo vulneretur, ne intestinum virus quandoque aperte in superficiem cutis perrumpat, Regula Monastica Communis*, 13 en *PL*, vol. 87, col. 1121A.

³¹ Es imposible ofrecer aquí una pormenorizada lista sobre la bibliografía de la ordalía en el Alto Medioevo ibérico, pero cabe destacarse: Aquilino Iglesias Ferreirós, "El proceso del Conde Bera y el problema de las

pena caldaria fuese más una coerción en las pruebas judiciales que una generalizada forma de buscar la verdad. La ordalía, por su carácter de juicio divino ha sido la que más ha llamado la atención sobre la externalidad de la marca que deja, pero se debe incluir entre otros muchos procedimientos penales que dejan huella: desnarigamiento, desorejamiento, deorbación, decalvación o incluso amputación de miembros, también los genitales. Lo que de alguna forma ya había sucedido en la Antigüedad, se repetía (o continuaba) en el Medievo en el marcaje cutáneo como forma de ignominia, por ejemplo, en las penas visibles a los idólatras. La *Lex Romana Raetica Curiensis* sigue aplicando la marca a fuego en la frente a los criminales reincidentes en caso de perjurio³² y durante el reinado del emperador Teófilo (813-842) en los conflictos iconoclastas, dos idólatras fueron marcados y tatuados con letras³³. De igual forma la infamia de estar marcado por una cicatriz que es visible a cierta distancia, por ejemplo, 12 pies, es representativo de estos códigos visuales de la herida como establece la *Lex Frisionum*³⁴.

Más allá de estas conocidas marcas de culpabilidad penal, otros elementos maravillosos podrían provocar un indeleble recuerdo como los milagros de castigo. En el relato fundacional del monasterio de Corias en Asturias, Dios se le aparece a Suero, mayordomo del conde Piñolo y Aldonza y le manda que de premura a los proyectos de construir un monasterio de promoción condal. Sin embargo, y ante las reiteraciones no contestadas del designio fundacional, la aparición divina le da una bofetada (*alapam*) con el objetivo de que quede marca de su desobediencia y se la muestre a su señor, el conde³⁵, dejando incluso la marca de los dedos en la mejilla. Así, en el tercer mandato fue marcado para siempre en la cara. La creación de esta historia, aunque ambientada en el 1032 puede ser pareja a la creación del libro de los privilegios o *Registro* de Corias alrededor del 1207, momento en que se

ordalias”, *Anuario de historia del derecho español* no. 51 (1981): 1-222 y Robert Bartlett, *Trial by fire and water: the medieval judicial ordeal* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

³² El perjurado marcado con fuego en la frente si es reincidente: *si secundo hoc fecerit, vapulet, notetur eum in fronte cum calido ferro et recludatur in carcere*, *Lex Romana Raetica Curiensis*, 4 en Karl Zeumer, *Monumenta Germaniae Historica, Leges, 5. Leges Saxonum. Lex Thuringorum. Edictum Theoderici regis. Remedii Curiensis episcopi capitula. Lex Ribuariorum. Lex Francorum Chamavorum*, t. V (Hannover: Impensis Bibliopoli Hahniani, 1875-1889), 443.

³³ Jones, “Stigma”, 148.

³⁴ Patricia Skinner, “Visible Prowess? Reading Men’s Head and Face Wounds in Early Medieval Europe to 1000 CE”, en *Wounds and Wound Repair in Medieval Culture*, eds. Larissa Tracy y Kelly DeVries, (Leiden/Boston: Brill, 2015), 87; *Living with desfigurement in Early Medieval Europe* (New York: Palgrave Macmillan, 2017), 119-132.

³⁵ *Tu uero, quia semel et secundo iussioni mee obedire nolui, portabis inuitus hoc signum in facie tua coram comite domino tuo; et hec dicens alapam dedit in sinistram uiri maxilla mita ut in facie illius digitorum signa uiderentur inpressa (...). Tunc incipiens per ordinem narrauit diuinitus ostensam tercio uisionem ad ultimum uero quomodo referre metuens ualide pro inobediencia percussus fuerat in faciem* Registro de Corias, f. 1vA en Alfonso García Leal, *El registro de San Juan de Corias*, (Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000), 44-45. Véase también el estudio de María Elida García García, *San Juan Bautista de Corias: historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)* (Oviedo: Universidad, 1980). Las marcas faciales en la Edad Media también están presentes en otros episodios cronísticos, por ejemplo, de Orderico Vitalis (1075-1142) cuando en su historia sobre Wachelin el relator muestra su cicatriz facial como parte de la prueba de una visión y de que un caballero fantasmal le ha tocado la cara, Skinner, *Living with desfigurement*, 121. Con anterioridad, Gregorio de Tours ya utiliza la cicatriz como prueba del milagro: *Testis enim fuit hujus causae visa cicatrix ejus in facie*, GREG. TVR. vit. patr. 8, 1 en *PL*, vol. 71, col. 1041D. Una marca diferente, la de la cruz, queda marcada (*signatos*) a los poseídos curados como prueba del milagro: *Nam illo absente, multi de uirga quam in manu ferre solitus erat suspensos atque signatos energumenos expellebant*, GREG. TVR. vit. patr. 7, 2 en *PL*, vol. 71, col. 1138A.

compendia y añade posiblemente el relato fundacional en la introducción del cartulario. Y no es la única evidencia de que las marcas visibles en la cara o el cuerpo retratan una situación de pecado o delito. En el 1046, dos infantas donan a Santa Mariña de Tosto (Camariñas, A Coruña) varias *villas y casares* debido a una lepra consecuencia, según ellas, de un sacrilegio *en que habían incurrido*³⁶. Se trata de un caso evidente en que el castigo estipulado en la diplomática en las fórmulas finales (escatocolo) parece hacerse realidad: que los gusanos coman la carne, que contraiga la lepra, que se quede ciego, que se le pegue la lengua al paladar, etc. La lepra es una maldición bíblica por contradecir la voluntad divina o derivar en sacrilegio como comenta Beato de Liébana (*Statimque lepra in fronte perfusus est*) cuando comenta el pasaje del rey Ozías (2 Crón 26, 18)³⁷. Castigado en la frente o en el resto del cuerpo la lepra produce un evidente estigma social que no puede pasar inadvertido, de alguna forma ante el avance de la enfermedad va ejecutando una especie de condena penal. Por ejemplo, en la caída de miembros o apéndices como la nariz e incluso la ceguera no deja de ser un trasunto de la maldición divina en las consecuencias de la enfermedad³⁸. Las marcas faciales, como la bofetada o la interpretación de la lepra en el sentido de demarcador del pecado y castigo divino, afectan incluso a altos prelados de por vida. Durante la traslación de los restos de san Felices de Bilibio, el obispo García de Álava tras obtener el permiso del rey García de Navarra, es castigado con una deformación en la cara al intentar mover el santo tal como relata la *Historia translationis sacri corporis beati Felicis* (mediados s. XII)³⁹.

En el resto de Europa estas marcas de la infamia (mediante el fuego) a partir de la mitad del siglo XII también se extienden a grupos heréticos tras el concilio de Reims (1148), como retrata Guillermo de Newburgh (1136-1198) en su *Historia rerum anglicarum* bajo el reinado de Enrique II en Oxford y Tours⁴⁰. Las partes del cuerpo marcadas a fuego para diferenciarlos del resto de la sociedad son la frente

³⁶ Carlos Sáez Sánchez, *La Coruña. Fondo antiguo (788-1065)* (Madrid: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2004), 51. Se trata del doc. 141, un regesto ya que el original se ha perdido: *Donación que hicieron dos infantas a Sancta Marina de Tosto de muchas villas y casares e otras cosas en Tauma y otras partes; las cuales dieron porque las sanase Sancta Marina de la lepra por querer hazer sacrilegio en su yglesia*.

³⁷ Beato de Liébana, *Commentarius in Apocalipsin*, 4, 6 en Henry A. Sanders ed., *Beati in Apocalipsin*, (Roma: Papers and Monographs of the American Acad. in Rome, 7, 1930), 394. Citamos esta edición, pero la más actual es de Roger Gryson, *Beatus Liebanensis. Tractatus de Apocalipsin. Pars altera*, Corpus christianorum, Series Latina, CCSL 107C, (Turnhout: Brepols, 2012).

³⁸ La lepra es el mejor ejemplo de los estigmas sociales de la enfermedad. Sobre la lepra, Richard I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society, Authority and Deviance in Western Europe 950–1250* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 42.

³⁹ *mox ut sacratissimum sepulchrum ira terribili ultione non solum eum a loco venerandi tumulit repulit, sed etiam deformi oris tortione damnauit, ac turpiter dehonestauit: et omnes qui eum viderunt verum esse hoc, quod de eo referimus, testificati sunt. (...) in deformitate tamen sui oris non plene recepta sanitate omnibus diebus vitae suae permansit*, Manuel Risco, *España sagrada: contiene las antigüedades civiles y eclesiastica de Calahorra y las memorias concernientes a los obispados de Nájera y Álaba*, t. 33 (Madrid: imprenta de Pedro Marín, 1781), 448-449; Miguel Vivancos Gómez y Fernando Vilches Vivancos, “Traducciones castellanas del código de San Millán de la Cogolla RAH 59”, *Revista de Historia de la Lengua Española*, no. 10, (2015): 285-289. Domingo Hergueta y Martín, “V, Traslación de las reliquias de San Felices desde el castillo de Bilibio al Monasterio de San Millán de la Cogolla en 1090”, en *Noticias históricas de la muy noble y muy leal ciudad de Haro* (Logroño: Ochoa, 1979), 87-88.

⁴⁰ Moore, *Formation of a Persecuting*, 25, 104 y 156, sobre textos principalmente de Guillermo de Newburgh, *Historia Rerum Anglicarum*, II, XII.

preferentemente, pero también la mejilla o el mentón, rematando de alguna forma con el tabú que desde la tardoantigüedad concernía sobre no mancillar la integridad del rostro en los castigos. La doble lectura del marcaje del cuerpo pasa del nivel milagroso al penal, indiferenciando procedimientos y buscando en ambas una lectura del cuerpo como medio de transmisión excluyente.

La cultura monástica tampoco pasa inadvertida a esta cultura de las marcas visibles, metafóricas o reales, por ejemplo, en las Glosas Emilianenses que intentan explicar bajo la visión del monje comentarista una circunstancia concreta. En una de las glosas aparece este valor de la marca: *Dixit qui diabolus cui ebreo: uas bacuum et uas signatum*. La interpretación ha sugerido que quien lleva la marca es o bien un judío o un borracho (hebreo/ebrio), no obstante, la mejor interpretación a nuestro parecer es la referencia a que la glosa se inspira en un pasaje de Pascasio de Dumio (*Verba Seniorum*) y Gregorio Magno (*Dialogorum*, 3, 7, s. VI) sobre una comunidad de diablos que se enfrentan a un judío marcado con la cruz protectora en la frente⁴¹. Esta marca en la frente, metafórica o real, ya presente, como se ha expuesto desde los orígenes del cristianismo pervive en la cultura monástica de San Millán⁴².

Determinadas veces la visibilidad de una cicatriz puede tener un origen demoníaco, para luego ser el recuerdo y prueba de un milagro, incluso en las partes más insospechadas. En el *Liber Sancti Iacobi*, II, XVII, se relata la historia de un peregrino que, seducido por el diablo decide autolesionarse castrándose para librarse de la marca del pecado sexual y se suicida degollándose. Este relato recogido en origen en Guiberto de Nogent como *De quodam Galiciae peregrino a diabolo decepto* dentro de las *Monadiae* (1115), en la versión del *Calixtino* aparece años después (1139) bajo la autoridad de Anselmo de Canterbury. Lo interesante del milagro son las marcas visuales que aparecen tras la resurrección del suicida perdonado: *cicatrix evidens et insignis*. En el caso de la versión de Guiberto en las *Monodiae* la cicatriz aparece en la garganta ya que había sido allí donde se había autolesionado y curado, mientras que en la versión del *Calixtino* se amputa los genitales y se autolesiona en el vientre⁴³. No sería difícil adivinar en esta historia la

⁴¹ *Glosas Emilianenses* 60, Real Academia de la Historia (=RAH), f. 27v. Referencia marginal en César Hernández Alonso, et al., *Las glosas emilianenses y silenses* (Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 1993), 193 y anotaciones en 258. La traducción sería algo así como “Dijo el diablo a un borracho: vaso vacío, vaso marcado” podría referirse a que una vez que se ha pecado ya se ha dejado la marca. Sin embargo, existen otras aproximaciones más acertadas sobre la interpretación del origen de los textos en Pascasio y Gregorio Magno según Kristin Hagemann, *The emendation of a manuscript: the purpose of the Glosas Emilianenses* (Oslo: Faculty of Humanities, University of Oslo, PhD Dissertation, 2009), 132, redirigiendo al texto de Gregorio Magno (GREG. M. dial. 3, 7: *Quem maligni spiritus pergentes et subtilius intuentes, crucis misterio signatum uiderunt, miratenques dixerunt: Uae, uae, uas uacuum et signatum*).

⁴² *Et davit creditibus ad se et faciet in frontem caracterem hanc id est, Christus et faciebit famem grabissimum...*, *Glosas Emilianenses* 60, RAH, f. 66v (Hernández Alonso, *Glosas emilianenses*, 200). También, *Adtendite, fratres, qui christiani sumus et crucem Christi in fronte portamus*, *Glosas Emilianenses* 60, RAH, f. 67v sobre texto de Agustín de Hipona (*ibidem*, 202).

⁴³ *Liber Sancti Iacobi*, Libro II, cap. XVII, en Abelardo Moralejo, Casmiro Torres y Julio Feo, *Liber Sancti Iacobi: Codex Calixtinus* (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, 2014), 365. En la versión de Nogent: *Nam ferebatur etiam quod cicatrix evidens et insignis illi remansit in gutture, quae miraculum circumferret, Monodiae*, 3, 19 en Keagan Brewer, *Wonder and Skepticism in the Middle Ages* (Abingdon: Routledge, 2016), 69. Sobre la tradición literaria en la fecunda difusión de este milagro, Nuri Creager, “The Anxiety of Clerical Celibacy: From Guibert of Nogent’s *De quodam Galiciae peregrino a diabolo decepto* to Gonzalo De Berceo’s “El romero engañado por el diablo””, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 38, no. 2 (2010): 43-70.

marca de la tradición de Orígenes, así como de las prohibiciones de las mutilaciones genitales en la Canónica Hispana⁴⁴. Perdonado y resucitado el peregrino se convierte de esta forma casi en un santo popular que puede enseñar orgulloso las marcas de su resurrección por la cicatrización de una herida mortal. La utilización del recurso a la cicatriz como evidencia del milagro de curación se retrotrae a los orígenes de los relatos martiriales. En la pasión de Perpetua y Felicidad, Dinócrates, hermano de la primera y fallecido por un cáncer a temprana edad, muestra en una visión a la mártir la evidencia de su curación en la mejilla, donde había estado el cáncer, apareció una cicatriz, signo de la redención de sus pecados. En la anterior ocasión durante la visión infernal Perpetua observa a su hermano sufriendo mientras que en la segunda visión la huella de la redención deja a la cicatriz como marca. En vez de desaparecer del todo, la cicatriz denuncia una situación pasada que se ha superado pero que se debe recordar⁴⁵.

En otro ejemplo de heridas o cicatrices postmortem, las marcas de Cristo aparecen tiempo después en la vida de Ausberto de Rouen (695), por ejemplo, en el antebrazo con la sangre aún fresca tras desenterrarlo o, en otro contexto posterior, en las evidencias que sugieren una utilización cutánea de las cruces durante las cruzadas (pintadas o marcadas por otro procedimiento) en el hombro⁴⁶. En otros contextos como el martirial del siglo IX, Eulogio de Córdoba alaba y besa las cicatrices provocadas a Flora en su primer castigo que ha consistido en ser azotada en la cabeza hasta arrancarle la cabellera y dejar las marcas de los látigos sobre su piel: *Y yo, pecador rico de iniquidades, que disfruté de su amistad desde el principio de su martirio, yo toqué con mis manos unidas las cicatrices de su reverendísima y delicada cabeza, cuando su virginal cabellera fue arrancada por los golpes de los azotes*⁴⁷. Imitando las señas de la primera época martirial cristiana, la cicatriz se convierte en una seña de la elección divina y, a la vez, de haber triunfado momentáneamente sobre la violencia del perseguidor, incluso conllevando cierto exhibicionismo (véase el caso ya expuesto de la mártir Eulalia o las citas de Eusebio de Cesarea o Tertuliano). Pero mientras Eulogio alababa unas marcas de la cabeza, Álvaro de Córdoba denunciaba unas marcas muy diferentes en su *Indiculus Luminosus*, 35; los cristianos marcados con las marcas del Anticristo (mahometanos) que portan su nombre en la frente, quizás haciendo referencia también a una marca corporal más allá de la metáfora religiosa: la

⁴⁴ Se trata de casos de autodisciplina clerical extrema, castrados por sí mismos o bien por “hombres necios” y denunciados a partir de los *orientalium patrum synodis*, CONC. Brac. 2, 21 del año 572 bajo el reinado del rey suevo Mirón, en José Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona: Instituto Enrique Flórez, 1963), 16. Sobre la castración en el mundo medieval, Larissa Tracy ed., *Castration and Culture in the Middle Ages* (Cambridge: Boydell&Brewer, 2013).

⁴⁵ La cicatriz como marca en el más allá de las heridas del más acá en la pasión de Perpetua y Felicidad: *et uulnus in facie eius, quod cum moreretur habuit. Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum, septem, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut morse ius odio fuerit omnibus hominibus (...) Video locum illum quem retro uideram, et Dinocratem mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem; et ubi erat uulnus, uideo cicatricem*, Perp. 7-8 en L. Stephanie Cobb, *Divine Deliverance. Pain and Painless in Early Christian Martyr* (California: University of California Press, 2017), 127.

⁴⁶ Muessig, “Signs of Salvation”, 56 y 59.

⁴⁷ *Memorial de los Santos*, 2, 8, 8 en María Jesús Aldana García ed., *Obras completas de San Eulogio* (Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 1998), 129. Otras referencias en *Memoriale Sanctorum*, 2, 8, 7-8 y *Documentum Martyriale*, 3 y 21 en Juan Gil ed., *Corpus Scriptorum Muzarabicum II* (Madrid: Instituto “Antonio de Nebrija”, 1973) 411-412, 463 y 472.

relación de la circuncisión con las marcas de la ignominia, creando comunidades marcadas⁴⁸.

Malditas o sagradas, las letras que designan propiedad o un estado concreto de gracia o maldición diferencia al que la porta de una manera visual, de igual forma Petrus Comestor (*In dedicatione ecclesie*) afirma que las marcas sobre el cuerpo son como las letras que en el rito litúrgico se escriben en el suelo de las iglesias durante su dedicación, marcando un antes y un después en la persona o el templo:

*postea vero pavementum inscribitur alphabeto Graeco et Latino, lineis ab angulo in angulum directis ad modum crucis in medio sese intersecantibus (...) Haec autem signa sunt, ab angulo corporis in angulum, id est a capite usque ad pedes, ut nulla enormitas a planta pedis usque ad verticem in vobis habere locum videatur, vel ab initio professionis vestrae usque in finem vitae quia citra veritatem sacrificii est caudam hostiae non offerre*⁴⁹

5. Los salvados y los hundidos: las marcas del Apocalipsis

El Apocalipsis es un libro lleno de marcas y sellos. Son conocidas las referencias a los siete sellos del Cordero místico y su apertura escalonada, pero en este apartado se expondrán otro tipo de marcas igual de importantes que iconográficamente han sido más marginadas debido a la rareza de su representación. Más allá de los sellos, las masas que padecen el juicio del fin de los días están plagadas de marcas: en la frente, en la mano o en los muslos. Tanto los condenados por sus pecados como los elegidos necesitan elementos visibles, pero ¿para qué? Para conocer a su propietario, como esclavos marcados, los protegidos y también los elegidos. De esta forma se cita la primera referencia a las marcas en la frente de los elegidos: *Nolite nocere terrae, et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum. Et audivi numerum signatorum, centum quadraginta quatuor millia signati, ex omni tribu filiorum Israel* (Ap. 7: 3-4). Marca de los elegidos, en el desarrollo del exterminio selectivo, la señal también acaba representando un elemento de diferenciación mediante la huella del Anticristo, una serie de números o letras marcadas en la frente o las manos de los condenados utilizadas para que no puedan ni comprar ni vender (Ap. 13: 16/ 14: 9-11/ 16: 2/ 19: 19) (Fig. 3),⁵⁰ mientras los elegidos siguen portando la marca de Dios para no

⁴⁸ “il condamne l’adoption de normes sociales extérieures comme étant une menace pour l’intégrité des frontières communautaires”, Cyrille Aillet, *Les Mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Peninsule Ibérique (s.IX-XII)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2010), 117.

⁴⁹ Las letras en latín y griego cruzan la iglesia en diagonal, escritas sobre ceniza, Marisa Bueno Sánchez, “Fuga demonium angeli pacis ingresus. El ritual romano galicano en el proceso de transformación de los espacios sacros: de la Mezquita a la Iglesia (siglos XI-XIII)”, en *La Piedra Postera. V Centenario de la Conclusión de la Catedral de Sevilla. Simposium internacional sobre la catedral de Sevilla en el contexto del gótico final*, ed. Alfonso Jiménez Martín (Sevilla: Turris Fortissima, 2007), 264 y Muessig, “Signs of Salvation”, 50; *Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*, 114. Dawn Marie Hayes, *Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100-1389* (New York, London: Routledge, 2003), 3-25.

⁵⁰ Tabla con el signo del Anticristo en *Beato de Fernando I y Sancha/ Beato Facundo*, Madrid: Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. Vitr/14/2, f. 198r; Presencia en otros Beatos, a modo de muestra en *Beato de Navarra*, París: Bibliothèque nationale de France (BnF), ms. Nov. acq. lat. 1366, f. 114v y *Beato de San Andrés del Arroyo*, París: Bibliothèque nationale de France (BnF), ms. Nouv. acq. lat. 2290, f. 122v.

ser exterminados (Ap. 14: 1). Algunas otras marcas parecen más extravagantes, como la de la gran Ramera de Babilonia que porta en la frente el mensaje: *Babilonia la grande, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra* (Ap. 17:5).

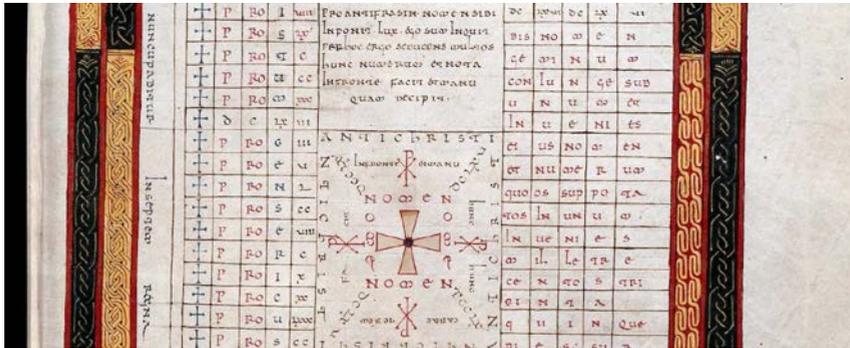


Figura 3. Detalle de la tabla con los nombres y marcas del Anticristo, *Beato de Facundo/ Beato de Fernando I y Sancha*, Madrid: Biblioteca Nacional de España, ms. Vitru/14/2, f. 201r. Fuente: Biblioteca Digital Hispánica <http://bdh.bne.es/bnsearch/detalle/1806167>

Las marcas que en el Apocalipsis se suceden para definir a los grupos no son algo nuevo y se corresponden con anteriores tradiciones veterotestamentarias, aparte de con la mayor difusión en la parte griega del imperio romano de las marcas de esclavos. De la tradición hebrea destacan algunos pasajes de Isaías como aquel en que afirma: *Iste dicet: Domini ego sum; et ille vocabit in nomine Jacob; et hic scribet manu sua: Domino, et in nomine Israel assimilabitur* (Isaías 44:5)⁵¹. La TAU o TAW (T) se remonta a las visiones de Ezequiel 9:4-6 cuando ante la furia de Yahvé solo aquellos con la marca en el frente se podrían librar de la ira. Este pasaje, representado en la Biblia de Sant Pere de Rodes⁵² retrata la imposición de esta marca especial sobre el cuerpo, la vigésimo segunda y última letra del alfabeto hebreo, interpretada en la exégesis apocalíptica como la marca de protección en Ap. 7: 3. Se asimila la Tau como la cruz cristiana, uniendo en ambos símbolos de diferente origen para proyectar una profecía: *Non ibi erit maledictum, id est aduersitas temptationis accedet, nulla aemulantis improbitas profana temeritate uocabitur, sed dominatio diuinae potestatis et agni erit in medio eius, cui omnes seruient cum exultatione iucunditatis eius, in uisione faciei et praesentiae illius dulcedine congaudentes, praeferentes nomen illius in frontibus crucis eius titulis inaratum*⁵³.

Uno de los comentarios más trascendentales en el área hispana sobre el Apocalipsis está protagonizado por el Beato de Liébana. Del extenso corpus de copias iluminadas se ha seleccionado el Beato de las Huelgas por una particular representación. Sería difícil resumir la cantidad de estudios que desde principios del siglo XX se vienen dedicando a este gran corpus iconográfico y dogmático no

⁵¹ Jones, "Stigma", 144.

⁵² *Biblia Sancti Petri Rodensis*, París: Bibliothèque nationale de France (BnF), ms. Latin 6 (III), f. 45v.

⁵³ Comentario al Apocalipsis de APRING. in apoc. 22, 3-4 en Roger Gryson, *Commentaria minora in Apocalypsin Johannis*, Corpus Christianorum, Series Latina CVII, (Turnhout: Brepols, 2003), 94.

solo ibérico sino europeo⁵⁴. En el amplio corpus de los Beatos, el de las Huelgas tiene un lugar especial al ser de los más tardíos, el Omega en palabras de Luis Ángel Montes Peral⁵⁵, solo superado cronológicamente por el Beato de San Andrés de Arroyo⁵⁶. Datado en 1220, tanto la promotora como el lugar de origen son dudosos. Si bien históricamente relacionado con el monasterio cisterciense de Las Huelgas, su origen posiblemente se encuentre en Burgos o Toledo en tanto que con este último lugar se han relacionado los frescos de la antigua mezquita del Cristo de la Luz o la iluminación de los escritos de san Ildefonso (BNE, ms. 10087). Si, tal y como apunta Williams y Raizman, el patronaje de la obra sería de la reina Berenguela (1212-1246), tanto este Beato como el de Facundo de la BNE (también llamado de Fernando I y Sancha), serían los dos únicos confirmados de promoción regia⁵⁷. El de las Huelgas está copiado a partir del Beato de Tábara (ca. 970, AHN, CODICES, L.1097). No obstante, la miniatura que utilizamos de referencia no se conserva en su equivalente pasado. Otras similares como la del Beato de Tábara, f. 98v serán reinterpretadas en el Beato de las Huelgas, f. 89r, pero tanto las semejantes de los folios 94 y 113v de las Huelgas no conservan su precedente en el actual Beato de Tábara.

El interés concreto por este Beato radica en la particular disposición y uso de las grafías sobre la piel de los muertos en la parte inferior del folio, representado este pasaje: *Et ab his tribus plagis occisa est tertia pars hominum de igne, et de fumo, et sulphure, quae procedebant de ore ipsorum* (Ap. 9: 18). En la parte inferior de la miniatura del folio 94r⁵⁸ se muestran siete cuerpos bocabajo, cinco de los cuales están inscritos con letras rojas (*ubi occisa est tertia pars hominum*) sobre sus muslos o costado, representando a esa tercera parte de la humanidad fenecida. En cada uno de estos cinco aparece una palabra de la frase excepto en uno en la cual aparecen dos (*occisa est*), aunque al tratarse de un verbo conjugado funciona como el sentido de una sola palabra. En determinados aspectos la mezcla de escritura y representación corporal se consigue mediante un contraste evidente que facilita la lectura de la frase (*ubi occisa...*) y contrasta a su vez con la misma frase

⁵⁴ El estudio de los Beatos tiene dos vertientes, el estudio iconográfico y el estudio de las copias paleográficas. En el sentido iconográfico los estudios fundamentales son de John Williams, *The Illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the commentary on the Apocalypse* (Londres, Harvey Miller Publishers, 1994-); John Williams y Therese Martin, *Visions of the End in Medieval Spain Catalogue of Illustrated Beatus Commentaries on the Apocalypse and Study of the Geneva Beatus* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017).

⁵⁵ Luis Ángel Montes Peral, "El Beato de las Huelgas de Burgos el "Código Omega" de los Beatos", *Ecclesia* no. 3855 (2016): 18-36.

⁵⁶ Según el árbol estemático de Williams, *Visions of the End*, 25.

⁵⁷ Williams, *Visions of the End*, 65 y 135-138. Peter K. Klein, "Las ilustraciones del Código del Beato de Las Huelgas", en *Estudio del manuscrito del Beato de Las Huelgas, ms. 429* (Valencia: Scriptorium, 2004), 11-96; Peter K. Klein, "Eine Bildmetapher des Sieges Christi über den Satan: Michael und der Drache im Beatus-Kodex aus Las Huelgas", *Ikonotheka* 19 (2006): 81-92. David Raizman, "El último Beato (M.429) de la Biblioteca Morgan: Descripción, función, estilo y proveniencia", en *Beato del Monasterio de Las Huelgas: Ms. M.429, II*, (Valencia, 2004), 179-206 y David Raizman, "Prayer, Patronage, and Piety at Las Huelgas: New Observations on the Later Morgan Beatus (M. 429)", en *Church, State, Vellum, and Stone: Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Therese Martin y Julie A. Harris eds. (Brill: Leiden, 2005), 235-73.

⁵⁸ Imagen (Fig. 1) disponible en The Morgan Library & Museum, Beatus of Liebana, *Las Huelgas Apocalypse*, consultado el 1 de mayo de 2020, <https://www.themorgan.org/collection/Las-Huelgas-Apocalypse/21#overlay-context=collection/Las-Huelgas-Apocalypse/21>

explicativa presente en la parte superior de la imagen (*ubi equos...*). Si bien las palabras escritas en las iluminaciones del Beato son rojas por lo general, sobre la piel de los muertos el rojo, presente con anterioridad, adquiere un nuevo significado, entendiéndose el rojo sobre una superficie blanca o pálida como la inmediata rememoración de una herida. Se puede considerar como una feliz coincidencia lo que hace extravagante la utilización en este caso de la tinta roja, por lo general, común en muchos manuscritos. No es solo su uso sino la utilización en un contexto concreto para remarcar la visibilidad de la frase.

Igual que sucedía en la utilización de tinta roja o negra en los *Carmina Figurata* de Rabano Mauro, el contraste con el rojo delimita y hace llamativo un mensaje escrito concreto, algo frecuente en la escritura medieval en las capitales, epígrafes y *tituli* como llamada o separación del texto. La presencia de las letras rojas sobre los cuerpos pálidos y el fondo naranja no puede pasar desapercibidos en el código de colores de los Beatos. El propio rojo, aunque utilizado de forma generalizada en el Beato para escribir pequeños pasajes sobre el texto, adquiere como palabras-herida la significación relacionada con la sangre, el fuego o el martirio⁵⁹. Este efecto tiene mucho que ver con la constitución de los colores, en especial el rojo en esta ocasión, en los Beatos como una forma de memoria visual, mediante la asimilación a un elemento, la sangre que siempre aparece representada mediante el color rojo⁶⁰. Es por tanto una representación especialmente original y singular en comparación con la familia de manuscritos como una simple comparación puede mostrar (Fig. 4). Si bien es cierto la tendencia simbólica y no naturalista en los Beatos, en determinados contextos como el pálido cuerpo de los muertos o el rojo de la sangre sí que sigue una proximidad más naturalista que en la descripción de lugares o eventos naturales⁶¹.

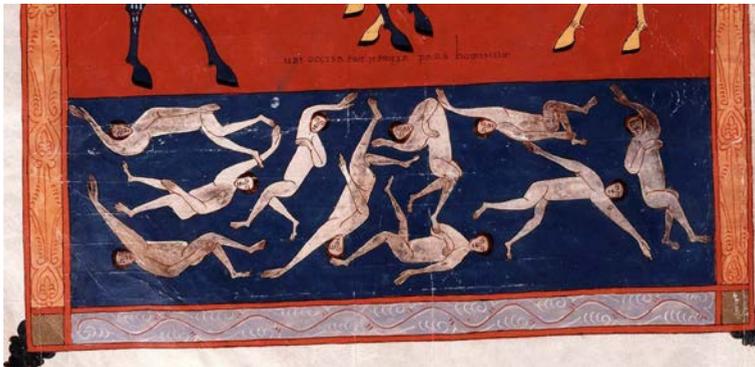


Figura 4. (Ap. 9:17–21), *Beato de Facundo/ Beato de Fernando I y Sancha*, Madrid: Biblioteca Nacional de España, ms. Vitr/14/2, f. 174v. Fuente: Biblioteca Digital Hispánica <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/1806167>

⁵⁹ Michel Pastoureau, *Rouge, histoire d'une couleur* (Paris: Seuil, 2016), 22-30.

⁶⁰ Elizabeth S. Bolman, "De coloribus: The Meanings of Color in Beatus Manuscripts", *Gesta* 38, no. 1 (1999): 25 y 27.

⁶¹ Bolman, "De coloribus", 26.

Si se advierte la colocación de las palabras según las partes del cuerpo, todas excepto una, aparecen pintadas sobre el muslo o fémur. La colocación sobre el muslo podría estar ligado con la naturaleza demarcatoria en un pasaje posterior. Los enviados de la cólera divina, cándidos pero manchados con sangre, uno de ellos porta en su manto e incluso en su muslo el emblema: *Rex regum et Dominus dominantium* (Ap. 19: 16). El primer comentarista hispano del Apocalipsis, Apringio de Beja, afirma al respecto: *Femur illius, in quo scriptum est nomen eius, credentium populi sunt, quos dei filius, id est Christus, filios per adoptionem fidei maluit nuncupare (...) Ideo 'in femore', quia omnes qui per fidem, ut diximus, filii nuncupantur, hunc regem regum et dominum dominantium indefessa confessione testantur*⁶². Siglos más tarde, Beato de Liébana añadiría a su comentario en relación con la querella adopcionista y comprendiendo el fémur como un signo de la generación de esos *filios*⁶³. De igual forma que parte de los muertos aparecen marcados en sus muslos, uno de los ejecutores de la venganza divina también porta en su manto y en su muslo una marca, pero en este caso diferente. Lo que interesa resaltar aquí es que el iluminador de este pasaje, ante la originalidad de insertar la frase bíblica y la imagen unidas dentro de los cuerpos, se podría haber inspirado en el pasaje referente a las marcas sobre los muslos, ampliamente comentado por Beato en el mismo libro. También un autor contemporáneo de Beato, Ambrosio Autperto (muerto en 784) comenta el mismo pasaje (Ap. 9: 18) y menciona el carácter definidor de esta tercera parte de la humanidad que ha sido muerta, relacionándolo con los que son marcados: *Ab his tribus plagis occisa est tertia pars hominum. (...) Si quis adorauerit bestiam et imaginem eius, et acceperit caracterem in fronte sua et in manu sua*⁶⁴. En el comentario de Beato queda evidenciado que los que padecen la muerte masiva son para *ut cognoscas homines esse innumera mala facientes*⁶⁵ y *omne hominum genus, non diversis supprestitutionibus sed intra ecclesiam, dicitur sub Christianitatis nomine contra ecclesiam diabolo deservire*⁶⁶.

⁶² APRING. in apoc. 6, 19 en Gryson, *Commentaria*, 74.

⁶³ *Femur illius in quo scriptum est nomen eius; credentium populi sunt quos dei filios est Christi filios per adoptionem fidei uoluit nominare. Uestis eius corpus est quem adsumpsit. Et quia gemine substaancie una persona est, ideo in ueste nomen scriptum legimus, id est in sacramento dominici corporis diuinitatem cognoscimus. In quo uestimento corporis legitur nomen eius rex regum et dominus dominorum et habet uestimentum et super femur suum. In femore stirpis generacio intelligitur. In vestimento corpus Christi diximus. Et ideo in femore: (...) qui per fidem ut diximus filii dei nuncupatur, hanc regem regum et dominus dominantium in defessa confessione testantur*, Beato de Liébana, *Commentarius in Apocalypsin*, 11, 1 en Sanders, *Beati in Apocalypsin*, 593.

⁶⁴ Ambrosio Autperto, *Expositio in Apocalypsin* 4, 9, en Robert Weber ed., *Ambrosii Autperti Opera*, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, vol. 27 (Turnholti: Brepols, 1975).

⁶⁵ Beato de Liébana, *Commentarius in Apocalypsin* 5, 9, en Sanders, *Beati in Apocalypsin*, 433.

⁶⁶ Beato de Liébana, *Commentarius in Apocalypsin* 5, 9, en Sanders, *Beati in Apocalypsin*, 434.

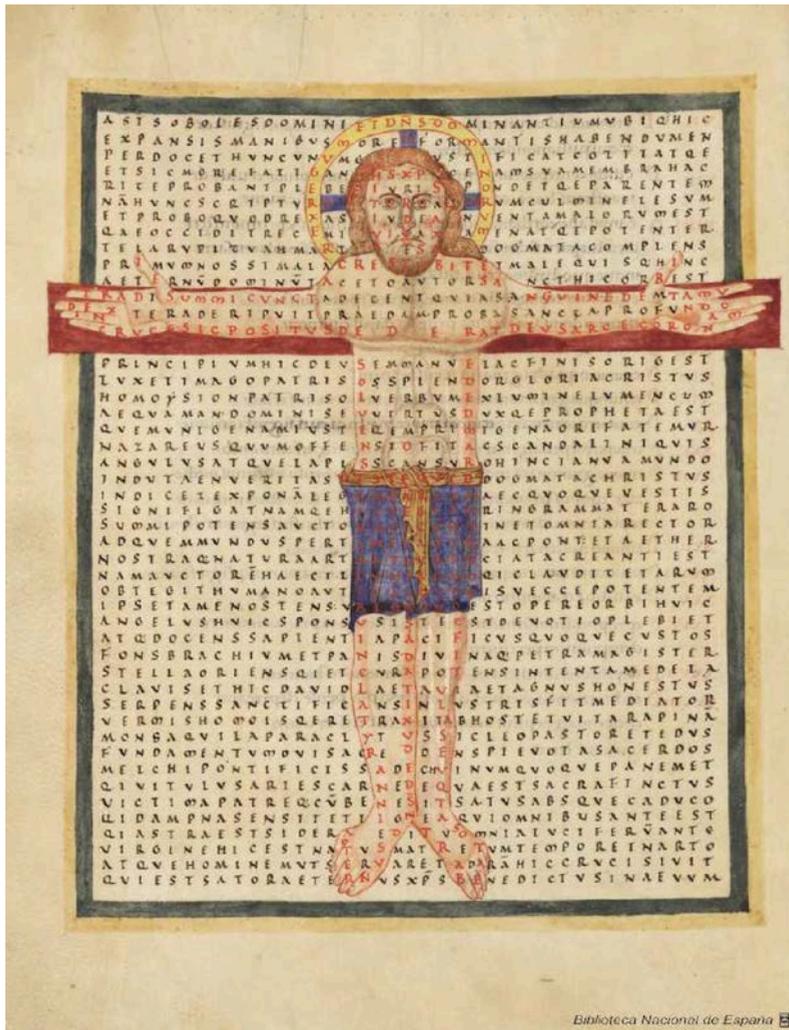


Figura 5. Rabanus Maurus, *Liber de laudibus Sanctae Crucis*, Biblioteca Nacional de España, ms. Vitr/20/5, f. 7v. Fuente: Biblioteca Digital Hispánica <http://bdh.bne.es/bnsearch/detalle/174929>

Los precedentes medievales en la utilización de la letra imbricada en la imagen se remontan al ejemplo más famoso, los *carmina figurata* de Rábano Mauro (ca. 770-856) en su *De laudibus crucis* (Fig. 5). En estos laberintos de letras, al parecer de Paul Zumthor, las secuencias de texto se quiebran ante una figuración que proclama el poema y a la vez lo afianza, como si la moderna diferencia entre contenido y continente desapareciese, permitiendo que letras sueltas proclamen la validez de lo que juntas enuncian. En estos signos geométricos y figurativos el

contraste con la diferente tinta (roja, negra) facilita el desciframiento⁶⁷. El acompañamiento de la letra por la figuración anatómica, en forma de tatuajes sobre los cuerpos troceados también remite a otra fórmula, en este caso más que poética, legal o formularia, de la validación documental. Al igual que en las anteriores formas de marcaje y tatuaje por sanción de la ley (amputaciones, ordalías, desfiguraciones) la representación de signos gráficos de autoridad sobre una mano dibujada (*signum manuum*), un brazo o a veces el cuerpo entero es una costumbre asentada en la diplomática altomedieval hispana y europea. Lo que podría unir la representación del Beato de las Huelgas con los numerosos documentos son los “mecanismos simbólicos para tornar explícitos las realidades jurídicas”⁶⁸, en este caso, dogmáticas. Las marcas de validación con marcas corporales son relativamente abundantes. Su función reside en hacer visible, recordando la mano que lo ejecutó o incluso el acto de imposición de la mano sobre el documento, ratificándolo. Manos, pero también brazos completos e incluso en algunos casos más extraños, medios cuerpos o un supuesto retrato completo del notario⁶⁹. La calidad, abundancia y variedad de las manos confirmantes son llamativas por ejemplo en el Tumbo de Caaveiro⁷⁰, aunque es quizás el *Liber Testamentorum* de Oviedo y las marcas de confirmación del obispo Pelayo de Oviedo las que merecen más atención por su calidad artística⁷¹. La confirmación parece cristalizar en un intermedio entre la representación de la indicación bíblica, la presencia de la sangre como herida que al formar letras sobre el cuerpo acaban ratificando la propia sentencia de muerte (*Ubi occisa est...*) sobre los afectados, una forma de expresión de la violencia o de la huella del trauma presente hasta nuestros días⁷². De alguna forma, retornando al principio evangélico de Juan, él mismo escritor del Apocalipsis, el verbo se hace carne de una forma literal, convirtiendo el *logos* en *grafos* sobre la piel. Se trataría de una forma de resaltar la violencia del momento, como en otros Beatos, por ejemplo, el Emilianense, muestra con las cabezas separadas y manando sangre de sus cuerpos a los justos que esperan la resurrección: *Uidi sub ara Dei animas occisorum* (Ap. 6:9) (Fig. 6).

⁶⁷ Paul Zumthor, *Langue, texte, énigme* (Paris: Editions du Seuil, 1975), 25-35. Véase también, Cécile Treffort, “Tissages textuels et transcendance du signe: autour des poésies visuelles du haut Moyen Âge”, *Revista de poética medieval* no. 27 (2013): 45-59.

⁶⁸ Luis Casado de Otaola, “Per visibilia ad invisibilia: Representaciones figurativas en documentos altomedievales como símbolos de validación y autoría”, *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita* no. 4 (1997): 43.

⁶⁹ Carlos Sáez Sánchez, “Los otros signos”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* LI, (2004): 209-212.

⁷⁰ Rogelio Pacheco Sampedro, “El *signum manuum* en el cartulario del monasterio de San Juan de Caaveiro (s.IX- XIII)”, *Signo. Revista de historia de la cultura escrita* no. 4, (1997): 27-37. Alicia Miguélez Cavero, “El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del Románico en la Península Ibérica”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* no. 20 (2010): 125-147.

⁷¹ *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, Archivo Capitular de la Catedral de Oviedo, ms. no. 1, f. 99v. Disponible reproducción facsímil en Elena Rodríguez Díaz, Esperanza, María Josefa Sanz Fuentes, Joaquín Yarza Luaces y Emiliano Fernández Vallina eds., *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, vol. I (Barcelona: M. Moleiro Editor, 1994-1995).

⁷² En concreto el ejemplo de la artista Jenny Holzer, *Lustmord* en 1993-1994, en Thomas Fechner-Smarsely, “Blood Samples and Fingerprint Files: Blood as Artificial Matter, Artistic Material, and Means of the Signature”, en *Sign Here! Handwriting in the Age of New Media*, ed. Sonja Neef, José van Dijck, Eric Ketelaar, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006): 203-204.

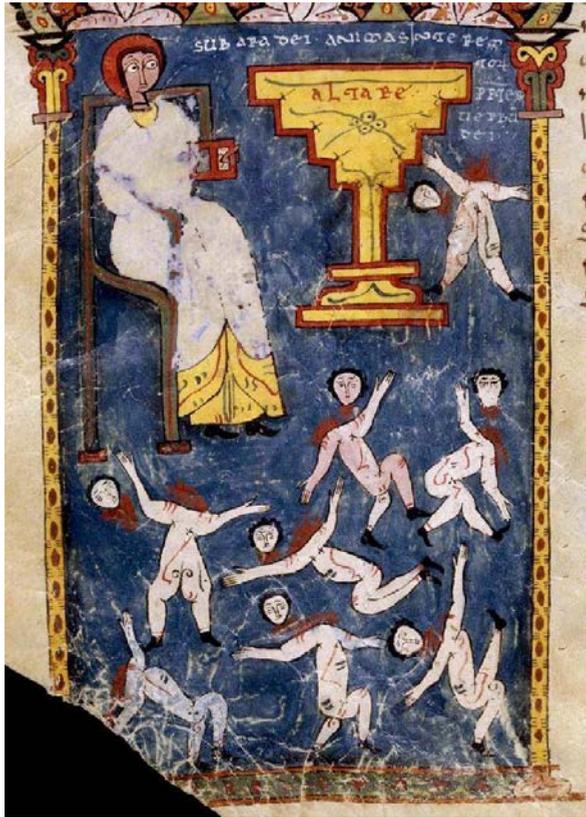


Figura 6. *Uidi sub ara Dei animas occisorum* (Ap. 6:9), *Beato Emilianense*, Biblioteca Nacional de España, ms. Vit/14/1, f. 73v. Fuente: Biblioteca Digital Hispánica <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000047185>.

6. Conclusiones

En el siguiente artículo se ha tratado de comprender una representación visual a través de todo el bagaje doctrinal y legislativo con el objetivo de explicarla y contextualizarla. La representación de las Huelgas (f.94r) es un ejemplo de cómo la excepcionalidad de una imagen puede ser leída a través del corpus jurídico y teológico que la creó, pero también sus necesarios precedentes históricos. Sin embargo, es evidente también que la explicación no llega a responder a todos los interrogantes a pesar de la búsqueda en el propio Beato, en la tradición de los demás Beatos y aún en la producción relacionada con el iluminador como el *Liber Feudorum Maior*⁷³ o las pinturas del Cristo de la Luz de Toledo. En este aspecto la respuesta a preguntas como por qué esta miniatura tan solo o por qué este Beato se quedan parcialmente huérfanas ante la ausencia de precedentes claros que marquen

⁷³ Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, registros, núm. 1.

una tradición más allá de la textual y visual que se han marcado en este artículo, trazando una “genealogía” posible.

Las referencias del pasado vertebran esta imagen en la que la figura y la letra se funden rompiendo la tradicional cesura entre lo dibujado y lo escrito, para, juntos, crear una pequeña, pero muy eficaz forma de representar una de las muertes masivas del Apocalipsis. Posiblemente será muy difícil o casi imposible poder llegar a comprender quién o por qué estableció este tipo tan especial de representación. Lo que sí es seguro es que no pasará desapercibida en la lectura y comprensión de qué significa el cuerpo y su simbolismo de esa ley, norma o evento que se inscribe sobre la piel.

7. Fuentes y referencias bibliográficas

Fuentes

- Aldana García, María Jesús. *Obras completas de San Eulogio*. Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 1998.
- Beato de Fernando I y Sancha/ Beato Facundo*, Madrid: Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. Vitr/14/2.
- Beato de las Huelgas de Burgos*, New York: Pierpont Morgan Library, ms. 429.
- Beato de Navarra*. París: Bibliothèque nationale de France (BnF), ms. Nov. acq. lat. 1366.
- Beato de San Andrés del Arroyo*. París: Bibliothèque nationale de France (BnF), ms. Nouv. acq. lat. 2290.
- Beato Emilianense*. Madrid: Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. Vitr/14/1.
- Biblia Sancti Petri Rodensis*. París: Bibliothèque nationale de France (BnF), ms. Latin 6 (III).
- García Leal, Alfonso. *El registro de San Juan de Corias*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000.
- Gil, Juan. *Corpus scriptorum muzarabicorum*, II, Madrid: Instituto "Antonio de Nebrija", 1973.
- Gryson, Roger. *Commentaria minora in Apocalypsin Johannis*, Corpus Christianorum, Series Latina CVII. Turnhout: Brepols, 2003.
- Gryson, Roger. *Beatus Liebanensis. Tractatus de Apocalypsin. Pars altera*, Corpus christianorum, Series Latina, CCSL 107C. Turnhout: Brepols, 2012.
- Hernández Alonso, César et al. *Las glosas emilianenses y silenses*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 1993.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera. Corpus Christianorum CXV, Pars I*, Turnhout: Brepols, 1976.
- Jones, Ch. W. (ed.). *Bedae Venerabilis Opera. Pars II. Opera Exegetica, Libri quattuor in principium genesis*, Corpus Christianorum, Series Latina CXVIII. Turnhout: Brepols, 1967.
- Liber Feudorum Maior*, Barcelona: Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, registros, núm. 1.
- Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, Oviedo: Archivo Capítular de la Catedral de Oviedo, ms. no. 1.
- Madoz, José. *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, vol. II. Madrid: Patronato Raimundo Lulio, 1941.

- Mommsen, Theodor y Meyer, Paulus M. *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Zürich: Weidmanns, 1971.
- Moralejo, Abelardo, Casimiro Torres y Julio Feo eds. *Liber Sancti Iacobi: Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, 2014.
- Patrologia Latina* = Migne, Jacques Paul. *Patrologiae cursus completus: Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum*. Turnhout: Brepols, 1956-1988.
- Rabanus Maurus. Liber de laudibus Sanctae Crucis*, Madrid: Biblioteca Nacional de España, ms. Vitr/20/5.
- Ramís Barceló, Rafael y Pedro Ramís Serra tr. y ed. *El libro de los juicios (Liber Iudiciorum)*. Madrid: Agencia Estatal del Boletín del Estado, 2015.
- Risco, Manuel. *España sagrada: contiene las antigüedades civiles y eclesiastica de Calahorra y las memorias concernientes a los obispados de Nájera y Álaba*, t. 33. Madrid: imprenta de Pedro Marin, 1781.
- Rivero García, Luis. *Obras /Prudencio*. Madrid: Gredos, 1997.
- Rodríguez Díaz, Elena Esperanza, María Josefa Sanz Fuentes, Joaquín Yarza Luaces y Emiliano Fernández Vallina eds. *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, vol. I. Barcelona: M. Moleiro Editor, 1994-1995.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Actas de los mártires*. Madrid: Editorial Católica, 1987.
- Sáez Sánchez, Carlos. *La Coruña. Fondo antiguo (788-1065)*. Madrid: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2004.
- Sanders, Henry A. *Beati in Apocalypsin libri duodecim*. Roma: Papers and Monographs of the American Acad. in Rome, 7, 1930.
- Tranoy, Alain. *Hidace. Cronique*, t. I. Paris: Editions du Cerf, 1974.
- Vives, José. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona : Instituto Enrique Flórez, 1963.
- Weber, Robert. *Ambrosii Autperti Opera*. Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis XXVII. Turnhout: Brepols, 1975.
- Zeumer, Karl. *Monumenta Germaniae Historica, Leges, 5. Leges Saxonum. Lex Thuringorum. Edictum Theoderici regis. Remedii Curiensis episcopi capitula. Lex Ribuarua. Lex Francorum Chamavorum*, t. V. Hannover: Impensis Bibliopoli Hahniani, 1875-1889.

Referencias bibliográficas

- Aillet, Cyrille. *Les Mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Peninsule Ibérique (s.IX-XII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2010.
- Bartlett, Robert. *Trial by fire and water: the medieval judicial ordeal*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Bethune, Norman. *Las heridas*. Logroño: Pepitas de calabaza, 2012.
- Bolman, Elizabeth S. “De coloribus: The Meanings of Color in Beatus Manuscripts”. *Gesta* 38, no. 1 (1999): 22-34.
- Bougard, François. “Le blason pénal du corps (Occident, VI^e-X^e siècle)”. En *La construction sociale du sujet exclu (IVE-XIe siècle), Discours, lieux et individus*, eds. Sylvie Joye, Maria Concetta La Rocca, Stéphane Gioanni. Turnhout: Brepols, 2019: 99-122.
- Brewer, Keagan. *Wonder and Skepticism in the Middle Ages*. Abingdon: Routledge, 2016.
- Bueno Sánchez, Marisa. “Fuga demonium angeli pacis ingresus. El ritual romano galicano en el proceso de transformación de los espacios sacros: de la Mezquita a la Iglesia (siglos XI-XIII)”. En *La Piedra Postrera. V Centenario de la Conclusión de la Catedral*

- de Sevilla. Simposium internacional sobre la catedral de Sevilla en el contexto del gótico final*, ed. Alfonso Jiménez Martín, Sevilla: Turrís Fortissima, 2007: 261-280.
- Casado de Otaola, Luis. "Per visibilia ad invisibilia: Representaciones figurativas en documentos altomedievales como símbolos de validación y autoría". *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita* no. 4 (1997): 39-56.
- Certeau, Michel de. "Outils pour écrire le corps". *Traverses*, no. 14/15 (1979): 3-14.
- Clastres, Pierre. "De la Torture dans les sociétés primitives". *L'Homme* 13, no. 3 (1973): 114-120.
- Cobb, L. Stephanie. *Divine Deliverance. Pain and Painless in Early Christian Martyr*. California: University of California Press, 2017.
- Connor, Steven. *The Book of Skin*. Londres: Reaktion Books, 2004.
- Creager, Nuri. "The Anxiety of Clerical Celibacy: From Guibert of Nogent's *De quodam Galiciae peregrino a diabolo decepto* to Gonzalo De Berceo's *El romero engañado por el diablo*". *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures* 38, no. 2 (2010): 43-70.
- Dauge-Roth, Katherine. *Signing the Body. Marks on Skin in Early Modern France*. Abingdon: Routledge, 2020.
- Didi-Huberman, Georges. *L'image ouverte; motifs de l'incarnation dans les arts visuels*. Paris: Gallimard, 2007.
- Fechner-Smarsely, Thomas. "Blood Samples and Fingerprint Files: Blood as Artificial Matter, Artistic Material, and Means of the Signature". En *Sign Here! Handwriting in the Age of New Media*, ed. Sonja Neef, José van Dijck, Eric Ketelaar, capítulo 12. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- García García, María Elida. *San Juan Bautista de Corias: historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)*. Oviedo: Universidad, 1980.
- Garipzanov, Ildar C. Goodson y H. Maguire. *Graphic Signs of Identity, Faith, and Power in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2016.
- Garipzanov, Ildar. *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300-900*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Hagemann, Kristin. *The emendation of a manuscript: the purpose of the Glosas Emilianenses*, Faculty of Humanities, University of Oslo, PhD Dissertation, 2009.
- Halm-Tisserant, Monique. *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*. Paris: Etudes Anciennes, Les Belles Lettres, 1998.
- Hergueta y Martín, Domingo. "V, Traslación de las reliquias de San Felices desde el castillo de Bilibio al Monasterio de San Millán de la Cogolla en 1090". En *Noticias históricas de la muy noble y muy leal ciudad de Haro*, Logroño: Ochoa, 1979.
- Iglesias Ferreirós, Aquilino. "El proceso del Conde Bera y el problema de las ordalías". *Anuario de historia del derecho español* no. 51 (1981): 1-222.
- Jones, C. P. "Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity". *The Journal of Roman Studies*, 77 (1987): 139-155.
- Kay, Sarah. "Legible skins: Animals and the ethics of medieval Reading". *Postmedieval: a journal of medieval cultural studies*, 2 (2011): 13-32.
- Kerneis, Soazick. *Une histoire juridique de l'Occident, (III-IX^e siècle), Le droit et la coutume*. Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- Klaniczay, Gábor. "Signes corporels de la presence divine la chrétienté médiévale dans un contexte comparatif". *Studi storici: rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci* 59, no. 2 (2018): 319-337.
- Klein, Peter K. "Las ilustraciones del Códice del Beato de Las Huelgas". En *Beato del Monasterio de Las Huelgas, Ms. M.429*, Peter Klein et al., vol. II, Valencia: Scriptorium, 2004: 11-96.
- Klein, Peter K. "Eine Bildmetapher des Sieges Christi über den Satan: Michael und der Drache im Beatus-Kodex aus Las Huelgas", *Ikonotheke* no. 19 (2006): 81-92.

- Kristensen, Troels Myrup, "Miraculous Bodies: Christian Viewers and the Transformation of 'Pagan' Sculpture in Late Antiquity (2012)". En *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, eds. Stine Birk y Birte Poulsen, cap. 2. Aarhus: Aarhus University Press, 2012: 31-67.
- Kristensen, Troels Myrup. *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*. Aarhus: Aarhus University Press, 2013.
- López Sánchez, Fernando. "Reges Criniti Visigothorum". *Revue numismatique* 158 (2002): 241-269.
- Lorenzo-Rodríguez, Abel. "More infantie a tergo corporis emendari: violencia y disciplina en los ámbitos escolares hispanos (siglos IV-XII)". En *la España Medieval* no. 43 (2020): 205-222.
- Marie Hayes, Dawn. *Body and Sacred Place in Medieval Europe, 1100-1389*. New York, London: Routledge, 2003.
- Menke, Bettine y Barbara Vinken (eds.). *Stigmata. Poetiken der Körperschrift*. Múnich: Wilhelm Fink, 2004.
- Miguel Franco, Ruth. *Braulio de Zaragoza. Epístolas*. Madrid: Akal, 2015.
- Miguélez Cavero, Alicia. "El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del Románico en la Península Ibérica". *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* no. 20 (2010): 125-147.
- Moore, Richard I. *The Formation of a Persecuting Society, Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Montes Peral, Luis Ángel. "El beato de las Huelgas de Burgos el "Código Omega" de los Beatos". *Ecclesia* no. 3855 (2016): 18-36.
- Muessig, Carolyn A., "Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi". *Church History* 82, no. 1 (2013): 40-68.
- Muessig, Carolyn A. *Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Nyffenegger, Nicole y Katrin Rupp. *Writing on Skin in the Age of Chaucer*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018.
- Olivelle, Patrick. "Penance and punishment: marking the body in criminal law and social ideology of ancient India". *Journal of Hindu Studies* 4 (2011): 23-41.
- Pacheco Sampredo, Rogelio. "El *signum manuum* en el cartulario del monasterio de San Juan de Caaveiro (s.IX- XIII)". *Signo. Revista de historia de la cultura escrita* no. 4 (1997): 27-37.
- Pastoureau, Michel. *Rouge, histoire d'une couleur*. Paris: Seuil, 2016.
- Patlagean, Evelyne. "Byzance et le blason pénal du corps". En *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*. Rome: École Française de Rome, 1984: 405-427.
- Raizman, David. "El último Beato (M.429) de la Biblioteca Morgan: Descripción, función, estilo y proveniencia". En *Beato del Monasterio de Las Huelgas, Ms. M.429*, Peter Klein et al., vol. II, Valencia: Scriptorium, 2004: 179-206.
- Raizman, David. "Prayer, Patronage, and Piety at Las Huelgas: New Observations on the Later Morgan Beatus (M. 429)". En *Church, State, Vellum, and Stone: Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, ed. Therese Martin, Julie A. Harris, cap. 9. Leiden: Brill, 2005: 235-73.
- Raynaud, Thèophile. *De Stigmatismo, sacro et profano, divino, humano, daemoniaco*. Grenoble: Claudium Bureau, 1647.
- Renaut, Luc, "Le tatouage des hommes libres aux IVE-Ve siècles". *Diasporas. Histoire et sociétés* 16 (2011): 11-27.
- Renaut, Luc. "Signation chrétienne et marquage des captifs dans le monde antique: pratiques et représentations". En *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l'ennemi de l'Antiquité à nos jours*, dirs. Jean-Claude Caron, Natividad

- Planas y Laurent Lamoine. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal, 2014: 269-283.
- Rivière, Yann. “Constantin, le crime et le christianisme: contribution à l'étude des lois et des mœurs de l'Antiquité tardive”. *AnTard* no. 10 (2002): 327-361.
- Sáez Sánchez, Carlos. “Los otros signos”. *Cuadernos de Estudios Gallegos* LI (2004): 209-212.
- Sánchez-Velasco, Jerónimo. “Cristianización y violencia religiosa en la Bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana”. En *The Theodosian Age (A.D. 379-455), Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, ed. Rosa García-Gasco Villarrubia et al. Oxford: Archaeopress, 2013: 45-52.
- Skinner, Patricia. “Visible Prowess? Reading Men's Head and Face Wounds in Early Medieval Europe to 1000 CE”. En *Wounds and Wound Repair in Medieval Culture*, ed. Larissa Tracy y Kelly DeVries, cap. 3. Leiden/Boston: Brill, 2015: 81-101.
- Skinner, Patricia. “Mutilation and the law in early medieval Europe and India: a comparative study”. *The Medieval Globe* 2, no. 2 (2016): 115-139.
- Skinner, Patricia. *Living with disfigurement in Early Medieval Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.
- Thraede, Klaus. *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Tracy, Larissa ed. *Castration and Culture in the Middle Ages*. Cambridge: Boydell&Brewer, 2013.
- Treffort, Cécile. “Tissages textuels et transcendance du signe: autour des poésies visuelles du haut Moyen Âge”. *Revista de poética medieval* no. 27 (2013): 45-59.
- Vivancos Gómez, Miguel y Fernando Vilches Vivancos. “Traducciones castellanas del códice de San Millán de la Cogolla RAH 59”. *Revista de Historia de la Lengua Española* no. 10 (2015): 285-289.
- Walter, Katie L. *Reading Skin in Medieval Literature and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Williams, John. *The Illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the commentary on the Apocalypse*. Londres: Harvey Miller Publishers, 1994.
- Williams, John y Therese Martin. *Visions of the End in Medieval Spain Catalogue of Illustrated Beatus Commentaries on the Apocalypse and Study of the Geneva Beatus*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- Zumthor, Paul. *Langue, texte, énigme*. Paris: Editions du Seuil, 1975.