

LA APARICIÓN DE LOS ANIMALES, DRAGONES Y MAURI  
HOMINES EN LOS *DIÁLOGOS* DE GREGORIO MAGNO  
(SIGLO VI)

THE APPEARANCE OF ANIMALS, DRAGONS AND MAURI HOMINES  
IN THE DIALOGUES OF GREGORY THE GREAT (VI CENTURY)

HERNÁN M. GAROFALO  
Universidad Nacional De Córdoba  
Universidad Nacional De La Rioja, Argentina  
[hernangarofalo@yahoo.com.ar](mailto:hernangarofalo@yahoo.com.ar)

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Animales  
Alta Edad Media  
Simbolismo  
Gregorio Magno

Las menciones de los animales y otros seres extraordinarios formaron parte del discurso de los Padres de la Iglesia durante la Alta Edad Media. El simbolismo atribuido a sus menciones y la manera de ligar estos significados a las elaboraciones doctrinales fueron un instrumento más al momento de plantear lo específicamente constitutivo del dogma cristiano. Los *Diálogos* de Gregorio Magno resultan en el sentido expuesto relevantes por los objetivos que declara y las referencias que introduce en el campo simbólico. La obra, escrita entre 593-594, muestra la preocupación de un pastor escatológico inmerso en la compleja tarea de salvar al pueblo cristiano, el cual, bueno es aclararlo, se encontraba en un contexto de incertidumbre que, no por terrena, dejaba de extenderse al “otro mundo”. Así, la colección de relatos edificantes que integran los *Diálogos* busca no solo despertar las ansias de emulación del pueblo, sino, además, lograrlo por medio del encuadramiento litúrgico y la enseñanza moral. En este sentido, habría una relación directa entre el uso adecuado de las obras literarias en la necesidad de fijar un canon y, lo que más interesa a nuestra presentación, cómo se insertarían en esta preocupación doctrinal la sugestiva serie de menciones a animales y a seres particulares, como, por ejemplo, los *mauri homines*.

---

**SUMMARY**
**KEYWORDS**

Animals  
 High Middle Ages  
 Symbolism  
 Gregory the Great

Mentions of animals and other extraordinary beings were part of the discourse of the Fathers of the Church during the Early Middle Ages. The symbolism attributed to their mentions and the way of linking these meanings to doctrinal elaborations were a further instrument at the time of raising the specifically constitutive of dogma.

The *Dialogues* of Gregory the Great result in the sense exposed by the objectives he declares and the references he introduces into the symbolic field. The work, written between 593-594, shows the concern of an eschatological pastor immersed in the complex task of saving the Christian people, which, it is good to clarify, was in a context of uncertainty that, not on earth, to the "other world". Thus, the collection of edifying accounts that integrate the *Dialogues* seeks not only to arouse the desire for emulation of the people, but also to achieve it through liturgical framing and moral teaching. In this sense, there would be a direct relation between the proper use of literary works in the need to fix a canon and, what is more interesting to our presentation, how the suggestive series of mentions to animals and particular beings would be inserted in this doctrinal preoccupation, such as the *mauri homines*.

---

 Recibido: 29/01/2021

Aceptado: 03/06/2021

Los Padres de la Iglesia incluyeron en sus obras menciones a los animales y a seres más o menos “extraordinarios” como parte de la exposición de sus elaboraciones doctrinales. El león, la paloma, la serpiente, el etíope, los demonios, entre otros; formaron un universo de presencias, referencias y significados que coexistían con el ser humano en un mismo plano de realidad como parte de la Creación divina.

La apelación a este recurso discursivo puede situarse en un marco preciso. Con el cristianismo y, especialmente desde Agustín de Hipona, el mundo –al menos, tal como lo reflejaba la producción escrita eclesiástica– se habría vuelto mucho más simbólico, es decir, los eventos presentados evocaban potencialmente interpretaciones particulares que reflejaban el orden escondido que Dios había dispuesto para el universo (Sarris, Dal Santo y Booth, 2011: 30-31). Interpretaciones que, por supuesto, no cualquiera podía realizar, sino que, se proponía, fuera atribución de aquellos que se consideraban en una posición privilegiada para hacerlas: los hombres de la Iglesia (Buxó, 1989: 209; Bravo García, 1997: 97; Kienzle, 2002: 89 y ss; Boersma, 2004: 58 y ss; Rapp, 2005; Ramirez Plasencia, 2007: 36 y ss).

La concepción respecto a la interpretación simbólica de los distintos elementos de la Creación se construyó, en sus líneas generales, en los primeros ocho siglos de existencia del cristianismo –lo que no quiere decir que, posteriormente, no se siguiesen agregando precisiones o interpretaciones–, cuando la nueva religión se enfrentó a las filosofías griegas y a las espiritualidades de Medio Oriente (Salisbury, 1994: 4 y ss; Clement, 1997: 33 y ss).

Ahora bien, los *Diálogos* de Gregorio Magno resultan en el sentido expuesto relevantes por los objetivos que declara y las referencias que introduce en el campo simbólico. La obra, escrita entre 593-594<sup>1</sup>, durante su pontificado, muestra la preocupación de un pastor escatológico inmerso en la compleja tarea de salvar al pueblo cristiano, el cual, bueno es aclararlo, se encontraba en un contexto de incertidumbre que, no por terrena, dejaba de extenderse al “otro mundo”<sup>2</sup> (Carozzi, 2000: 41-68). Así, la colección de relatos edificantes que integran los *Diálogos* busca no solo despertar las ansias de emulación del pueblo, sino, además, lograrlo por medio del encuadramiento litúrgico y la enseñanza moral<sup>3</sup>. En este sentido, habría una relación directa entre el uso adecuado de las obras literarias en la necesidad de fijar un canon (Bernard, 1995: 101 y ss; Bejczy, 2011: 65) y, lo que más interesa a nuestra presentación, cómo se insertarían en esta preocupación doctrinal la sugestiva serie de menciones a animales y a seres particulares, como, por ejemplo, los *mauri homines*.

### Los animales y su utilización en los *Diálogos*

En líneas generales, puede decirse que la naturaleza es preexistente al hombre y a ella pertenecen los animales.<sup>4</sup> En cierta forma, es el “escenario” donde se desarrolla la vida terrena, en la que conviven hombres, demonios, animales y seres extraordinarios. Es el ámbito, en suma, donde se relacionan una determinada visión del mundo con la esperanza y los temores escatológicos (Rouquoi, 2007: 78 y ss).

En torno a la figura y utilización de los animales, creemos válido hablar de la concreción de una representación social particular en clave cristiana, ya que ellos son elementos constitutivos en la construcción de sistemas cognitivos, en los cuales es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal, ya sea positiva o negativa. Así, estas representaciones pueden considerarse sistemas de códigos, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y de orientación de las prácticas, por lo que establecen los límites y las posibilidades de la forma en que los seres humanos actúan e interpretan el mundo (Araya Umaña, 2002: 11-12).

Ahora bien, estas representaciones socialmente constituidas están ancladas en una cultura específica. Pese a la complejidad que encierra todo tratamiento conceptual de “cultura”, podemos –aún a riesgo de simplificar demasiado– proponer que es en ella en donde se integran las obras y prácticas de la actividad intelectual –textos que buscan producir o generar

<sup>1</sup> F. Clark, en 1987, presentó en su obra *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, la tesis que sostiene que los *Diálogos* no serían de la autoría de Gregorio, sino de un discípulo que le atribuye al Papa la redacción de la obra. Y que ésta se habría conocido luego del año 614, es decir, diez años después de la muerte de su supuesto autor, quien no habría dejado menciones explícitas de ella en ninguna de sus otras producciones. Más allá de esta posición, autores como G.R. Evans, J. Moorhead, S. Boesch Gajano (todos citados en la bibliografía de este artículo), entre otros, aceptan la tradición de catorce siglos que sostiene que los *Diálogos*, efectivamente, pertenecen a Gregorio. Del mismo modo, se ha cuestionado la autoría de la capitulación y los títulos de los capítulos de los *Diálogos*, que habrían sido insertados por copistas posteriores, pero sin alterar el cuerpo del texto. Véase al respecto, Galán Sanchez (2012).

<sup>2</sup> Gregorio menciona concretamente la mediocridad de los tiempos en que vive y de las personas a quienes dirige sus ejemplos edificantes. Por ejemplo, véase Gregoire Le Grand, *Dialogues*, (edición crítica de A. de Vogüé y P. Antin), París, Du Cerf, 1980, 3 tomos (en adelante, *Diálogos*), III, XIX, 5, p. 348 y XXXVIII, 3, p. 430.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, Præfatio, 7-9, pp. 14-16.

<sup>4</sup> Como se detalla en el *Génesis*, I, 20-25.

la ocasión para la producción de un significado— y el planteo de modos de vida y de interpretación específicos —donde se incluyen las prácticas religiosas— (Storey, 2002: 14). De esta cultura, se desprenden además determinadas “formas ideológicas”, que presentan una imagen específica del mundo y de los elementos que en él entran en contacto, incluso incorporando normas de expresión emocional junto a los valores (Storey, 2002: 17; Rosenwein, 2007: 2). Los *Diálogos* pueden inscribirse en esta conceptualización, apreciándola, entre otras cosas, en la utilización que en la obra se hace de los animales.

Es necesario, al abordar nuestra fuente, considerar un elemento importante por su recurrencia. Quizá a causa de la propia intencionalidad y estructura de la obra —relatar la vida de los santos de la Península Itálica como ejemplos a seguir a través del diálogo entre Gregorio y un discípulo, probablemente imaginario, llamado Pedro— la inclusión de las menciones de animales en las anécdotas tiene por objeto ser una más de las características que permiten destacar la imagen del santo como ser excepcional (Vauchez, 1990: 327 y ss; Mathewes, 2001: 28-29; Rapp, 2005: 9 y ss). En efecto, es él quien puede lograr que una serpiente o hasta un conjunto de orugas lo obedezcan<sup>5</sup>, un caballo indomable se calme ante su presencia<sup>6</sup> o que otro, una vez que llevó a un hombre santo, se niegue a llevar en su lomo a una mujer;<sup>7</sup> o bien, aquel oso de gran fiereza que se pretendió utilizar para ejecutar a Cerbonio y que, ante él, terminó por inclinarse y lamer sus pies<sup>8</sup>.

En estos ejemplos, los animales aparecen como seres que pueden reconocer o se someten ante la “santidad” de aquel que ordena o se encuentra ante ellos —destacando, a la vez, a los que no lo hacen—, interviniendo en la estructura discursiva como los partícipes secundarios pero necesarios que interactúan en un hecho que incrementa la “visibilidad” de aquel a quien se quiere destacar. Porque, lo que constituye un detalle fundamental, estas manifestaciones se concretan ante distintos espectadores: monjes, gentes del pueblo y hasta el “rey herético de los godos, Totila” —en el caso del oso—; es decir, siempre ante un público frente a quien el suceso resulta significativo en su intencionalidad edificante.

Las acciones en que se hace intervenir a los animales se conectan, también, con una lógica más amplia. Como elementos de la Creación, pueden ser definidos a partir de sus diferencias cualitativas respecto a los seres humanos, en particular, a través de un tipo especial de comportamiento —violento, feroz— y por su falta de razón (Salisbury, 1994: 5). Pero, además, en el pensamiento gregoriano, tienen un espíritu:

Porque hay un espíritu que no está cubierto por la carne, el de los ángeles; hay un espíritu que está cubierto por la carne pero no muere con la carne: el de los hombres; y hay un espíritu que está cubierto por la carne y muere con la carne: el de los animales domésticos y de todas las bestias irracionales.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> *Diálogos*, I, III, 2, p.34; IX, 15, p. 88.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, X, 9, p. 100.

<sup>7</sup> *Ibid.*, III, II, 1-2, p. 266

<sup>8</sup> *Ibid.*, III, XI, 2-3, p. 292-294.

<sup>9</sup> *Ibid.*, IV, III, 1, pp. 22-24 : “Spiritus namque est, qui carne non tegitur, angelorum; spiritus, qui carne tegitur, sed cum carne non moritur, hominum; spiritus, qui carne tegitur et cum carne moritur, iumentorum omnique brutorum animalium”

El hecho de tener un elemento común – el espíritu, presente en todos los seres vivos– hace que la subordinación del animal al hombre se corresponda con la jerarquía y obediencia que el hombre debe a los ángeles y por extensión a la divinidad, tal como puede leerse en el Génesis, reproduciendo la estructura celeste en la dimensión terrenal.

Sin embargo, las representaciones de los animales en Gregorio no están exentas de cierta ambigüedad. Esto es así porque los mismos animales pueden ser asociados a elementos positivos o negativos, dependiendo del contexto en que se hallen insertos en el relato. Los ejemplos más claros en este sentido lo constituyen el de las aves y el de las serpientes.

Existen cinco menciones de las aves en los *Diálogos*. En la primera, “un ave pequeña y negra, vulgarmente llamada mirlo” molesta a san Benito hasta que es apartada con el signo de la cruz. A continuación, le sobreviene la tentación carnal por acción demoníaca, que el santo logra vencer.<sup>10</sup> En la segunda mención, un cuervo a quien Benito daba de comer en su mano, obedece –con cierta reticencia, “como diciendo que estaba dispuesto a obedecer pero no podía cumplir lo mandado”– una orden de llevarse lejos un pan envenenado por un sacerdote instigado por el demonio. Finalmente, lo hace y vuelve a la mano del santo a recibir su comida.<sup>11</sup> La tercera referencia habla de un conjunto de aves que retiran los cadáveres de gran cantidad de serpientes, muertas por un trueno con el que Dios responde a los ruegos de san Florencio. Según puede leerse: “A su voz, llegaron pronto tantas aves cuantas serpientes había. Cada una de las aves llevó la suya y la arrojó lejos”.<sup>12</sup>

Las dos menciones restantes refieren a almas. En un caso, el alma abandona el cuerpo del muerto en forma de paloma;<sup>13</sup> en la otra, las almas son asimiladas a águilas, siguiendo nuevamente el ejemplo bíblico.<sup>14</sup>

Este conjunto varía en su consideración. Las aves pueden aparecer ligadas a la acción demoníaca, directa o indirectamente –el primer ejemplo–; ser signos de la autoridad del santo y la divinidad y no intrínsecamente malas–el segundo y tercer ejemplo– o bien, presentarse en una clave metafórica que concede a su aparición un sentido interpretativo más específico –la alegoría de las almas en vuelo a los cielos, donde está Dios, concretando en el presente los ejemplos bíblicos– en los últimos dos casos.

El caso de las serpientes, por su parte, responde a una ambigüedad aún más contextual. Existen seis menciones de ellas en los *Diálogos* y en general son negativas, ya que se las asocia con el demonio, definiéndolas como “ese animal amigo suyo”.<sup>15</sup> Sin embargo, su acción no siempre aparece ligada al acoso a un santo, sino que es repetida su inclusión en el relato en tanto instrumento de amenaza o de castigo para el pecador. Es decir, aunque su consideración sustantiva puede resultar negativa por su unión a la figura demoníaca y al pecado en que pueden incurrir los hombres, al mismo tiempo –y al igual que los demonios mismos, como ya hemos tratado en otras ocasiones– es capaz de conducir a una buena obra por vía indirecta, aún

<sup>10</sup> Ibid., II, II, 1, p. 136: “Nam nigra paruaque avis, quae vulgo merola vocatur”.

<sup>11</sup> Ibid., II, VIII, 2-3, pp.160-162 : “...ac si aperte diceret, et oboediere se uelle, et tamen iussa implere non-possé”.

Hay una directa relación con el ejemplo bíblico en IRe, 17, 6.

<sup>12</sup> Ibid., III, XV, 3-6, pp. 316-318.

<sup>13</sup> Ibid., II, XXXIV, 1, p. 234.

<sup>14</sup> Ibid., IV, XXVI, 1, p. 84. La referencia es a Mateo, 24, 28.

<sup>15</sup> Ibid., III, XVI, 3, p. 328. En el mismo sentido, se las observa en III, XV, 11-12, pp. 320-322 y III, XXXV, 2, p. 404.

en contextos de engaño y falsedad, como corresponde a esa identificación demoníaca de la que hablamos (Garofalo, 2009: 129-144; 2014: 167-184; 2015: 88-111). De este modo, una serpiente protege un huerto de un ladrón,<sup>16</sup> aguarda escondida en un frasco<sup>17</sup> o en una cesta<sup>18</sup> que ciertos pecadores no habían querido entregar a quienes debían.

### **Dragones y *mauri homines*: una relación de contenido**

Los dragones pueden inscribirse en el conjunto de los animales que se integran en lo maravilloso cristiano, caracterizados por su naturaleza marcadamente original. Con el tiempo, al igual que en el caso de los monstruos, se les asignará una consideración negativa, enfatizando su particularidad horrible. Permítasenos realizar una breve digresión referida a los monstruos, que será necesaria para la explicación posterior.

La palabra latina *monstrum* se utilizaba, en un principio, para describir un nacimiento inusual o bien, una naturaleza marcadamente original. Con el tiempo –y el uso– el término pasaría a designar, en su forma adjetiva, razas o estirpes de hombres extraordinarios, en general de modo negativo, deformes o distorsionadas de algún modo. Seres particularmente horribles (Friedman, 1981: 81 y ss).

Agustín de Hipona fue de los primeros en interesarse en profundizar acerca de la naturaleza y función de los monstruos<sup>19</sup>. En la *Ciudad de Dios*, se hace referencia a los seres monstruosos, destacando como clave de su “monstruosidad” las particularidades físicas extraordinarias (ojos en medio de la frente, hermafroditas, pigmeos, etc.) que causarían admiración por su rareza, aunque evidenciarían la belleza y diversidad del Universo de acuerdo a la voluntad divina<sup>20</sup>. Por supuesto, si estas entidades se ajustaran a las condiciones que definirían a los seres humanos –animales mortales racionales– deberían considerarse parte del linaje de los hombres: “para concluir con prudencia y cautela: o los monstruos tan raros que se citan de algunos pueblos no existen en absoluto; o, si existen, no son hombres y si son hombres, proceden de Adán”.<sup>21</sup>

Más adelante, el Hiponense sostendrá, hablando respecto a “esa selva de hechos extraordinarios que llamamos monstruos, ostentos, portentos, prodigios, los monstruos están

<sup>16</sup> Ibid., I, III, 2, p. 34.

<sup>17</sup> Ibid., II, XVIII, p. 194.

<sup>18</sup> Ibid., III, XIV, 9, p. 311.

<sup>19</sup> Resulta destacable el hecho que los escritos del obispo de Hipona abordaron las temáticas que luego se harían comunes en las obras de los Padres posteriores en Occidente, marcando incluso las líneas generales de la definición doctrinaria. Sin embargo y pese a la importancia de su figura, es cierto que hay historiadores que pusieron en duda no solo la formación filosófica de Agustín, sino además la lógica o bien, la coherencia de sus planteos. Véase respecto a esta polémica Deschner, (1989); Livingstone (1997); Leyser (2000), entre otros.

<sup>20</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid, B.A.C., 1998, 2 tomos, XVI, 8, pp. 246-247.

<sup>21</sup> Ibid, p. 248: “Quapropter, ut istam quaestionem preditionum cauteque concludam: aut illa, quae talia de quibusdam gentibus scripta sunt, omnino nulla sunt; aut si sunt, homines non sunt; aut ex Adam sunt, si homines sunt”.



bien llamados así y se derivan de *monstrare* (mostrar), porque muestran algo con un significado”.<sup>22</sup>

Esta elaboración, a la que podríamos considerar como la línea teológica de la explicación monstruosa, se caracteriza por su condicionalidad: “si existen”, “si son humanos o no”; y enfatiza la línea ilustrativa del concepto que pretenden mostrar. En todo caso, se trataría de proporcionar un encuadramiento para un elemento particular y presente que merece atención, en un contexto en donde la tradición pre-cristiana, el folklore popular y los criterios de referencia-autoridad aún tenían un peso fundamental en diversos aspectos de la vida cotidiana (Newhauser, 2007: 87 y ss; Tanner, 2009: 154). Sobre todo, si se tiene en cuenta que Agustín no ofrece mayores detalles referidos a cómo esos seres monstruosos descenderían de Adán o cómo llegaron a ser diferentes respecto a los seres humanos (Friedman, 1981: 92 y ss). En este sentido, es válida la ya clásica afirmación de Kappler (1986: 132) —referida a razas monstruosas— que sostenía: “pueden ser también testimonio de otro modo de entender la Creación. A título de tales, son `reveladores`, transformándose así en una `anomalía normal`, un avatar necesario, inevitable, misterioso, pero [así planteado para ser reconocido] no dramático testimonio de la imaginación y la creación divina”.

Gregorio no realiza en sus obras principales una definición del monstruo tan precisa como la que acabamos de presentar, aunque sin dudas, estaría en su formación conceptual por provenir de Agustín (Evans, 1986: 8 y 1993; Boesch Gajano, 2009: 23 y ss;), quizá porque su obra no acaba de presentar como característica una estructura acabada de aquello a lo que refiere (Moorhead, 2005: 12, 26 y ss). Más bien, hace una utilización adjetiva de la terminología asociada a lo monstruoso, a partir de sus atributos más negativos, los cuales se integran en la figura demoníaca o en lo que quiere marcar como negativo, por ejemplo, como distintos avatares de la misma. Es en ese nivel, quizá, donde le resulta más conveniente para marcar hasta qué punto el cosmos de Dios se halla distorsionado por el pecado y necesitado de milagros, cuya esencia sería materializar la eterna vigilancia divina —y de sus elegidos— sobre el poder del mal en un mundo corrompido.

Gregorio menciona dragones en tres oportunidades, ligados al acoso y amenaza de pecadores. Estos animales son presentados como terribles por su fiereza y enfatizando el tormento que implica su mera presencia, además de ligarlos a los espíritus malignos. Aparecen como aquellos que esperan o acosan a los pecadores —que, convenientemente, son los únicos que logran verlos— devorando o enroscando sus colas en quien debe recibir su acción.<sup>23</sup>

Parece claro que estas referencias remiten a la consideración de estas criaturas como fundamentalmente impuras, imperando en ellas y su obrar la fuerza bruta (Rucquoi, 2007: 93). Lo llamativo del caso gregoriano es que la presentación que hace de los dragones se inscribe en el mismo campo semántico que incluye a unos seres particularmente nominados: los *mauri homines*.

Para presentar el hecho, Gregorio menciona a un padre que no sabía criar a su hijo con energía, lo que llevaba a que este, cuando algo se oponía a sus caprichos, acostumbrara

<sup>22</sup> Ibid., XXI, 8, p. 778: “Unda illorum quoque miraculorum multitudo silvescit, quae monstra, ostenta, portenta, prodigia, nuncupantur; quae recolere et commemorare si velim, huius operis quis erit finis? Monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrant”.

<sup>23</sup> *Diálogos*, II, XXV, p. 212; IV, XL, 4-6 y 11, pp.140-142 y 146.

blasfemar contra Dios. Enfermo el niño y a punto de morir, vio venir unos “espíritus malignos” y cuando se le preguntó respecto a lo que veía, contestó: “Vinieron los moros y quieren llevarme. Después de decir esto, blasfemó al instante contra el nombre de la Majestad Divina y entregó el alma. Dios omnipotente quiso dar a entender en razón de qué pecado había sido entregado a esta clase de verdugos”.<sup>24</sup>

Dragones y moros comparten su asociación con los espíritus malignos, personificándolos. Además, unos y otros generan terror por su apariencia particular ante quien los ve. En efecto, se enfatiza la originalidad de los agresores al designarlos, aunque apenas se los describa en la narración más allá de indicar que son la causa del espanto del pecador. Esta limitación en la descripción y la similitud en las caracterizaciones de unos y otros, de hecho, podría ser un recurso discursivo más, ya que autores como Gregorio probablemente conocieran “el poder de sugestión de la lengua y su capacidad para suscitar en la imaginación nuevas eforencias (sic)” (Kappler, 1986: 224). El tipo de recurso que, justamente, sitúa a su autor como una voz capaz de brindar interpretaciones a través de un lenguaje que dogmatiza el pensamiento a través de una hábil manipulación-presentación de lo místico, en un encuadre que se asemeja a la relación maestro-discípulo (Bravo García, 1997: 80).

Ahora bien, más allá de lo planteado, ¿por qué Gregorio habla de *mauri homines* en un sentido negativo? No podemos más que conjeturar una respuesta, ya que ésta es una mención aislada en el conjunto de los *Diálogos*.

En su amplia producción epistolar, Gregorio se dedica, en varias de sus cartas al exarca bizantino en África y al *magister militum*, a tratar los problemas en Mauritania, causados por los enemigos de la Iglesia católica, a los que califica de herejes.<sup>25</sup> Además, es probable que haya conocido durante su estadía en Constantinopla (579-586) como apocrisario de Pelagio II, las peripecias de las rebeliones en el norte de África de Stotzas de 536-545 —donde los nativos moros formaron el grueso de su ejército y hasta el general llegó a casarse con la hija de uno de los caudillos— y la más reciente, contra el emperador Mauricio en 587 (Fabbro, 2015: 39 y ss). En todo caso, parece que éste fue un período en donde el orden se vio marcadamente alterado en esa región del Mediterráneo (Martindale, Jones y Morris, 1992: 641 y ss; Cameron, 1998; Treatgold, 2001: 69 y ss) aunque no sabemos si eso sería suficiente para hablar negativamente de los moros, bien podría ser que la cuestión de la herejía y el desorden de las *Epístolas* y la blasfemia del ejemplo de los *Diálogos*, en tanto ofensas a la religión y a la divinidad, basten para establecer una razón o relación con la utilización de los *mauri homines* en una clave tan específica.

Una opción de interpretación más es la que refiere a los *mauri homines* planteados a partir de la perspectiva del color. Este enfoque permitiría considerar la mención que nos ocupa no solo como un fenómeno físico y perceptivo, sino además como una construcción cultural compleja. Sin embargo, es necesario destacar que todo lo referido a los colores y sus

<sup>24</sup> Ibid., IV, XIX, 3-4, p.72-74 : “Mauri homines uenerunt, qui me tollere uolunt. Qui cum hoc dixisset, maiestatis nomen protinus blasphemauit et animam reddidit. Ut enim omnipotens Deus ostenderet, pro quo reatu talibus esset executoribus traditus”.

<sup>25</sup> *Epistolae Gregorii Magni, Patrología Latina*, Vol. 77, I, LXXIV, cols. 0528B-0529A; LXXV, cols. 0529A-0530B; LXXVI, cols. 0530B-0531A; LXXVII, cols. 0531A-0532B.



significaciones plantean dificultades notables, al mostrarse "rebeldes a toda generalización, sino a todo análisis" (Pastoreau, 2009: 125).

En griego, μαύρος (*máuros*, del que deriva el latino *mauri*) remite al color negro. Como tal, ese color cuenta con una ambigüedad notable. En la Antigüedad, el filósofo romano Boecio señalaba que el negro se usaba para describir al hombre racional, al irracional cuervo y al inanimado ébano, lo que significa que se consideraba el color como un mero accidente, algo incapaz de informarnos sobre la verdadera naturaleza de las cosas (Gage, 1993 :79). Si esto es así, el color no sería indicativo por sí mismo, sino que se transformaría en un elemento secundario que dejaría la interpretación en la acción que desarrolle el sujeto o elemento así caracterizado para desentrañar su significación. Sin embargo: ¿esta es la única postura que podemos ofrecer al respecto?

Si bien no es una postura homogénea en el período que nos ocupa y mereció más de una discusión, una opción a tener en cuenta es considerar al color como luz, una luz que se debilita en cantidad, en intensidad y en pureza, discurriendo la paleta cromática entre el blanco y el negro, siendo el primero la plenitud de la luz y el segundo, su ausencia o forma degradada. Como fuere, para un hombre de la Iglesia, la luz y el color participan ontológicamente de lo divino, puesto que Dios es luz (Pastoreau, 2009: 137, 147 y ss).

Si aceptamos esta perspectiva, podríamos entender que la utilización de *mauri homines* por parte de Gregorio para designar a unos espíritus malignos, integra dos dimensiones que, de lo que podía observarse en su tiempo, combinan un aspecto claramente material con uno simbólico que pretende reafirmar al anterior: *mauri homines* como aquellos que remiten al desorden, la herejía y la violencia en una clave de origen casi geográfica o mejor, gentilicia; pero también, simbólicamente como aquellos privados de la luz, los que se apartan de la Divinidad que es su fuente y que como tal, permiten una generalización conceptual afín al interés edificante que se proponen los *Diálogos*, transformando al detalle del color en un elemento convenientemente horrible y monstruoso, en tanto distorsionado por el pecado.

### Consideraciones finales

Los animales que aparecen en los *Diálogos* gregorianos tienen por objeto resaltar la figura del hombre santo y la rectitud de sus intervenciones ante un público en condiciones de aprovechar esas enseñanzas. Estas menciones, además, concretan una representación de las jerarquías que existen en el mundo celeste y que se repiten en el mundo terreno, donde los animales se someten a los hombres del mismo modo que estos deben someterse a la divinidad.

Ahora bien, esta conceptualización general de los animales no escapa a cierta ambigüedad, lo que hace necesario entender su participación de acuerdo con el contexto de cada aparición y relato específico que aves, osos, serpientes, etc. tienen en la obra, a fin de desentrañar su posible significación, sin dudas edificante, pero que tanto puede ser una clave de reconocimiento del hombre perfecto como el instrumento de castigo de los malvados.

En cuanto a instrumentos de castigo, no solo se destacan los animales, sino que se incorporan dos coloridos sujetos más: los dragones y los *mauri homines*. En ambos casos, estos ejecutores del castigo a los pecadores tienen en su construcción una carga monstruosa en su sentido negativo, donde los atributos son convenientemente horribles para destacar la

magnitud del pecado que aquellos que los sufren han cometido: en general, la negación de la Divinidad.

Si bien los dragones son parte integrante del folklore medieval, los *mauri homines* parecen una referencia extraordinaria. No son los “etíopes” que encontramos en los relatos de viajes o a los que refiere Isidoro de Sevilla, por ejemplo, en sus *Etimologías*, sino que estos seres claramente se identifican con los espíritus malignos y su caracterización inusual puede deberse a una razón propia del período en que vivió Gregorio, en el marco de la tumultuosa historia del mundo mediterráneo del siglo VI y que se filtra, rica en detalles, en las páginas de los *Diálogos*.

### **Bibliografía primaria**

San Agustín (1998), *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid: B.A.C., 2 tomos.

Gregorio Magno (1980), *Dialogues*, (edición crítica de A. de Vogüé y P. Antin), París: Du Cerf, 3 tomos.

### **Bibliografía secundaria**

Araya Umaña, S. (2002), “Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión”, *Cuadernos de Ciencias Sociales* 127, 1-84.

Bejczy, I. P. (2011), *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden: Brill.

Bernard, D. K. (1995), *A History of Christian Doctrine. The Post-Apostolic Age to the Middle Ages (100-1500)*, Missouri: W.A.P.

Boersma, H. (2004), *Violence, Hospitality, and the Cross. Reappropriating the Atonement Tradition*, Washington: Baker Academic.

Boesch Gajano, S. (2008), *Grégoire Le Grand*, París: Cerf.

Bravo García, A. (1997), “Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación”, en Badenas, P., Bravo, A. y Pérez Martín, I. (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 67-99.

Buxó, María Jesús (1989), “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología”, en Alvarez Santalo, C., Buxo, M. J. y Rodríguez, S. (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona: Anthropos-Fundación Machado, 205-223.

Cameron, A. (1998), *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*, Barcelona: Crítica.

Carozzi, C. (2000), *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid: Siglo XXI.

- Clement, O. (1997), "El Cristo del Credo", en Delumeau, J. (dir.), *El hecho religioso*, México: Siglo XXI, 7-38.
- Deschner, K. (1989), *Historia criminal del cristianismo*, Reinbek: Rowohlt.
- Evans, G. R. (1986), *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabbro, E. (2015), *Society and Warfare in Lombard Italy (568-652)*, Toronto: University of Toronto.
- Friedman, J. B. (1981), *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Galán Sánchez, Pedro J. (2012), "La capitulación y los títulos de los capítulos en los *Diálogos* de Gregorio Magno", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 32:2, 271-297.
- Garofalo, H. (2009), "Aves, niños e ilusiones. Las representaciones del demonio en los *Diálogos* de Gregorio Magno" en Guance, A. (dir.), *Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 129-144.
- Garofalo, H. (2014), "Una manera de entender el mal. El discurso sobre el 'mal' y lo 'maléfico' en la Patrística (siglos IV-VII)" en Guance, A. (dir.); *Legendario cristiano: creencias y formas de religiosidad en el mundo medieval*, Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
- Garofalo, H. (2015), "Una manera de vivir. La utilización de ángeles y demonios en una clave performativa en la obra de Isidoro de Sevilla (siglo VII)", *Bibliotheca Augustiniana*, enero-junio IV, 88-111.
- Kappler, C. (1986), *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal.
- Kienzle, B. (2002), "Medieval Sermons and their Performance: Theory and Records", en Muessig, C. (ed.), *Preacher, Sermon, and Audience in the Middle Ages*, Leiden: Brill.
- Leyser, C. (2000), *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford: Oxford University Press.
- Livingstone, E. (1997) (ed.), *Studia Patristica. Vol. XXXIII*, Lovaina: Peeters.
- Martindale, J.R., Jones, A.H.M. y Morris, J. (1992), *The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol III: AD527-641*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathewes, C. T. (2004), *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moorhead, J. (2005), *Gregory the Great*, Nueva York: Routledge.
- Newhauser, R. (ed.) (2007), *The Seven Deadly Sins. From Communities to Individuals*, Leiden: Brill.
- Pastoureau, M. (2006), *Una historia simbólica de la Edad Media*, Buenos Aires: Katz.
- Ramírez Plasencia, J. (2007), "Durkheim y las representaciones colectivas", en Rodríguez Salazar, T. y García Curiel, Ma. de L. (eds.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 17-50.
- Rapp, C. (2005), *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

- 
- Rosenwein, B. H. (2007), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Nueva York: Cornell University Press.
- Rouquoi, A. (2007), “La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media”, en Sabaté, F., *Natura I desemolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana*, Barcelona: Pagés, 73-98.
- Salisbury, J. E. (1994), *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*, Londres: Routledge.
- Sarris, P., Dal Santo, M. y Booth, P. (2011), *An Age of Saints. Power, Conflict, and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden: Brill.
- Storey, J. (2002), *Teoría cultural y cultura popular*, Barcelona: Octaedro.
- Tanner, N. (2009), *The Ages of Faith. Popular Religion in Late Medieval England and Western Europe*, Londres: Tauris & Co.
- Treatgold, W. (2001), *Breve historia de Bizancio*, Barcelona: Paidós.
- Vauchez, A. (1990), “El santo”, en LeGoff, Jacques (ed.), *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 325-358.