

Ecós heroicos tradicionales en la leyenda de Juliana del *Libro de Exeter*

Echoes of Traditional Heroism in the Legend of Juliana from the *Exeter Book*

SARA ENNIS

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional de La Plata

saraennis13@gmail.com

ORCID: 0009-0003-6126-2661

RESUMEN

La lectura de la hagiografía en inglés antiguo de Juliana, teniendo en cuenta las diferencias con una versión latina anterior, nos permite ver cómo el autor del poema inglés utiliza recursos de la narrativa épica germánica, que habrían resultado familiares para su público. A partir de ellos se desarrolla un proceso doble de presentar una mirada crítica sobre los valores heroicos tradicionales y sobre las religiones paganas. El tipo heroico será diferente, ya que el heroísmo no será representado necesariamente por el guerrero con más fuerza física sino por los *ryhtfremmendra* (*righteous people*), los *godes ceman* (guerreros de Dios). Analizaremos, entonces, los recursos narrativos mediante los cuales el autor busca atraer a su audiencia y que el relato, lejano temporal y espacialmente para ella, resulte más cercano y así funcione como ejemplo con la mayor eficacia posible.

PALABRAS CLAVE: Juliana de Nicomedia, *Libro de Exeter*, hagiografía, inglés antiguo

ABSTRACT

Comparing the Old English version of the Life of Juliana to an earlier Latin version allows us to analyze how the author of the English poem uses resources from Germanic epic narrative. Those elements would have been included because the English audience would have recognized them from the Germanic narrative they were already familiar with, only to build a critical perspective on traditional heroic values and paganism. The heroic archetype is different in Germanic epic narrative than in medieval hagiography, since heroism is no longer represented by the physically strongest warrior, but by the *ryhtfremmendra* (*righteous people*), the *godes ceman* (God's soldiers). In this article, we will analyze the narrative resources through which the author seeks to attract his audience and turn a foreign story into a more familiar one so that its didactic function is achieved as efficiently as possible.

KEYWORDS: Juliana of Nicomedia, *Exeter Book*, hagiography, Old English

FECHA DE RECEPCIÓN: 16/07/2022

FECHA DE ACEPTACIÓN: 30/08/2022

56

1. FUENTES

Existen múltiples versiones de la historia de la vida y muerte de Juliana, evento ubicado entre el 305 y el 311 d. C. en Nicomedia, en la actual Turquía.¹ La versión en una lengua europea medieval más temprana de la que tenemos registro es la atribuida a Cynewulf, en inglés antiguo. Su fuente habría sido un manuscrito en latín emparentado con el que se habría usado como “original de imprenta” para el *Acta Sanctorum*, una de las colecciones más importantes de textos hagiográficos, impresa por Jean Boland en 1658 (Amberes, febrero, tomo II).² Manuscritos con esta historia debían haber circulado por monasterios y conventos en Inglaterra y en el continente en general.³ En efecto, los bolandistas habrían realizado la *collatio* en base a once manuscritos distintos, según se señala al comienzo de la versión de *Juliana* perteneciente al *Acta Sanctorum*, pero ninguno de ellos ha sobrevivido hasta nuestros días.⁴

A pesar de que es una discusión que no ha encontrado un punto final, gran parte de quienes investigan el tema se atienen a la opinión de que los puntos en común entre la versión de Cynewulf y la de los bolandistas son suficientes como para creer que la fuente latina de Cynewulf habría sido muy similar a la de la versión del *Acta Sanctorum*.⁵ Respecto a esta última, Calder señala que:

If not the source, this text is commonly considered the closest surviving analogue to Cynewulf's poem. Rosemary Woolf holds that 'none of the surviving texts represents that followed by Cynewulf,' but Bolland's composite version must still be used (if carefully) for any comparative purposes. (Calder, "Juliana", 75)⁶

¹ Garnett ("The Latin and Anglosaxon Juliana", 280) señala que la Iglesia griega conmemoraba a santa Juliana el día 21 de diciembre, fecha de su nacimiento, que habría sido entre el 304 y el 311. Calder ("Juliana", 75) ubica la decapitación de Juliana un 16 de febrero entre el 305 y el 311.

² Cherniss señala al respecto: "that the Bollandist text is the probable source of *Juliana* is substantiated both by the close correspondence of incident between the two stories, and by frequent verbal parallels and echoes of the Latin text in the Old English" (*Ingeld and Christ*, 195).

³ Allen y Calder, *Sources and Analogues of Old English Poetry: The Major Latin Texts in Translation*, 121.

⁴ Para más sobre las fuentes, ver introducción a edición de *Juliana* de William Strunk (disponible en <<https://archive.org/details/Juliana1904/>>, consulta: 02/08/2022).

⁵ Allen y Calder, *Sources and Analogues of Old English Poetry: The Major Latin Texts in Translation*, 121.

⁶ Ver capítulo 4 de Calder, "Juliana", para un análisis sobre las fuentes de *Juliana*.

Es de destacar que la historia de Juliana se transmite también, en latín, en la *Legenda Aurea* de Jacobo de la Vorágine (siglo XIII), de la cual se conservan asimismo numerosos manuscritos.⁷

La versión inglesa se encuentra en el *Libro de Exeter* o *Codex Exoniensis* (Exeter, Biblioteca de la Catedral de Exeter, MS 3501), la mayor colección preservada de poesía en inglés antiguo. Copiado c. 975,⁸ el manuscrito fue donado a la Catedral de Exeter por el obispo Leofric, quien murió en el 1072.⁹ La firma de Cynewulf aparece en *Elene*, *Juliana*, *El destino de los apóstoles* y en el segundo poema del *Libro de Exeter*, titulado *Christ II*.¹⁰ Dicho nombre no figura al principio o al final del texto, sino que cada runa que lo forma aparece entre los versos finales de cada poema.¹¹ Así, encontramos hacia el final de *Juliana*:

Geomor hweorfeð
 .h. ƿ. . ond. †. Cyning biþ reþe,
 sigora syllend, þonne synnum fah

57

⁷ Ver introducción de la edición seminal de la *Legenda Aurea* de Maggioni, pp. XXI-XXIX.

⁸ Conner (“On Dating Cynewulf”, 47) concluye que “the *terminus ad quem* must be *saec. Xex.*, the end of the tenth century, because that is the *terminus ad quem* for the Vercelli Book and the Exeter Book, the manuscripts in which the poems are contained. The *terminus a quo* must be set at *saec. IX/X*, because one of Cynewulf’s most likely sources could not have been available before the last quarter of the ninth century and, in its augmented form, very probably was not available in England before the middle of the tenth century. Political upheaval and the orientation of the English clergy away from Continental developments in the late ninth century makes it likely that the martyrology would not have made its way from the Continent much before the tenth century, thus justifying a *terminus a quo* for Cynewulf’s work of about a century later than generally has heretofore been assumed, and placing it in the midst of aesthetic and religious issues of the tenth century”.

⁹ Ver Gameson, “The origin of the Exeter Book of Old English poetry”.

¹⁰ Greenfield y Calder señalan que “although other poems were long thought to be part of the Cynewulf canon, the stylistic studies of S. K. Das and Claes Schaar convincingly demonstrated that only the four “signed” poems can be so attributed” (*A New Critical History of Old English Literature*, 164).

¹¹ Ver más sobre las firmas de Cynewulf en el estudio de Symons “Cynewulf’s Signatures and the Materiality of the Letter” y en Muinzer, *The Signed Poems of Cynewulf*. Donoghue analiza el tipo de respuesta que las firmas compuestas por runas habrían demandado por parte de un lector, considerando la “doble identidad” de cada runa como lexema y grafema, y señala que “the ostensible purpose of weaving Cynewulf’s name into the text is less to claim authorship (in our modern sense of the word) than it is to petition the reader for prayers” (*How the Anglo-Saxons Read Their Poems*, 24-25). DiNapoli, por su parte, cuestiona por qué, de haber sido ese el motivo, habría escondido Cynewulf su nombre de una forma tan críptica, y resume posturas de distintos autores al respecto (ver DiNapoli, “Odd Characters: Runes in Old English Poetry”, 156).

M.ƿ. ond ƿ. acle bidað
hwæt him æfter dædum deman wille
lifes to leane. ƿ. ƿ. beofað,
seomað sorgcearig.
(vv. 703-709, ed. Sperk)

Tristes deambulan
C, Y y N. El rey será justo,
dador de victorias, cuando culpables (manchados) por pecados
E, W y U aterrorizadas esperan
lo que quiera considerarles
como recompensa de vida. L, F tiemblan,
yacen atribuladas.

58

No hay información histórica sobre Cynewulf más allá de lo que la presencia de su nombre en determinados manuscritos pueda permitir hipotetizar, pero por su conocimiento de fuentes latinas se presupone su pertenencia al entorno monástico.¹² Algunas versiones posteriores de Juliana en inglés son *The Liflade ant te Passiun of Seinte Juliene* (Oxford, Bodleian Library, Bodley 34) de c. 1210; *De sancta Iuliana virgine* (en el *South English Legendary*, Cambridge, Corpus Christi College, MS 145) de principios del siglo XIV, y *Juliana* (en *Scottish Collection of Legends*, Cambridge, Cambridge University Library, MS Gg. II. 6) de fines del siglo XIV.

2. CARACTERÍSTICAS DE LA VERSIÓN INGLESA ANTIGUA DE JULIANA

La historia se desarrolla en tiempos del emperador Maximiano, en algún momento entre el 304 y el 311, en Nicomedia. En esa ciudad vivía el pagano Africano, quien había comprometido a su hija Juliana a casarse con Eliseo, también pagano. Ella, sin embargo, se había convertido al cristianismo y se negó a casarse, a no ser que Eliseo rechazara a sus falsos ídolos y se comprometiera a

¹² En cuanto a la datación de *Juliana* en comparación con los demás textos atribuidos a Cynewulf, Woolf (*Juliana*, 7) considera que sería el último de los trabajos de este autor, porque el efecto general del poema “is that of uninspired competence rather than that of the technical hesitancy of a poet working towards his maturity”. Wittig (“Figural Narrative in *Juliana*”, 147) argumenta contra esa noción.

servir al Dios verdadero. Ninguna de las partes involucradas estuvo dispuesta a ceder, por lo cual Juliana fue torturada y encerrada en un calabozo. Allí, se le apareció un ángel para decirle que no sufriera más, pero Juliana sospechó del mensajero y descubrió que era un demonio disfrazado.¹³ Lo encadenó y sometió a un interrogatorio en el cual confesó todos sus viles trabajos. Después de ese episodio continuó la tortura, pero al ver su perseverancia y que las torturas no la dañaban, muchos espectadores se convirtieron al cristianismo. Eliseo, preocupado frente a ese resultado, la decapitó. Poco después él y sus hombres naufragaron en el mar.

Desde el formulaico “*Hwæt!*” que atrae la atención del público en la primera línea, hasta la introducción de personajes ilustres, poderosos y ricos, es evidente la utilización de los procedimientos típicamente elegidos a la hora de introducir relatos heroicos tradicionales¹⁴ —por ejemplo, el comienzo de *Beowulf* y tantos otros poemas, también dentro del *Libro de Exeter*—. Sin embargo, el autor de este poema, después de haber así convocado el interés de la audiencia, trabajará por presentar los rasgos de tales héroes de forma que aparezcan como inversos a los aconsejados según los valores de la cristiandad, los cuales darán forma a un tipo heroico diferente. Los héroes de esta historia no van a ser los más fuertes guerreros en un sentido épico germánico tradicional,¹⁵ sino los *ryhtfremmendra* (*righteous people*), los *godes cempa* (guerreros de Dios). La fuerza y el valor necesarios para ser un héroe serán, en este caso, de otra índole.

¹³ Bugge analiza la idea de la virginidad como protección y fuente de fuerza en textos de procedencia monástica, opuesta a la sexualidad, que acarrea muerte. A partir de *Juliana*, plantea que “it is Juliana’s staunchness that allows her physically to subdue the devil who visits her in the guise of an angel, and to force him to confess his wiles. As seems usual in such saints’ lives, the devil is an informed witness; in a bemused but not ill-natured fashion he attributes Juliana’s preternatural brawn to a transformation wrought in her by virginity” (*Virginity: And Essay in the History of a Medieval Ideal*, 53).

¹⁴ Schneider sostiene que “Juliana is unlike the traditional epic hero in acting not for the welfare of her society but to support her personal religious integrity” (“*Cynewulf’s Devaluation of Heroic Tradition in Juliana*”, 114), porque debe su lealtad directamente a Dios. Además, “the epic hero appreciates the life of this world and does not want to lose it. But to Juliana, death is a welcome escape from the trials of this world”. Agrega, asimismo, que “Juliana is unlike the traditional hero because she can draw upon divine, not merely human, strength to survive her ordeal. The traditional hero undertakes the heroic challenge as a human being subject to the chance and necessity of human weakness and his courage is consequently that much more impressive” (116).

¹⁵ Ver Clark, “The Hero and the Theme”, en *A Beowulf Handbook*; e Irving, “Heroic Role-Models: Beowulf and Others”, en *Heroic Poetry* para más sobre el héroe épico tradicional. Para un estudio sobre los cambios a través del tiempo en la actitud anglosajona hacia el pasado pagano, ver Frank, “Germanic legend in Old English literature”.

A este respecto, pueden resultar iluminadoras las palabras de una obra ya clásica, aunque aún vigente, del historiador inglés Christopher Dawson (1995), quien alude a una serie de santos mencionados por san Beda en su *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, por lo tanto, remitiéndose a la situación cultural y religiosa del siglo VII, pero que podrían tener validez todavía para la poesía cristiana anglosajona dos siglos más tardía. Dawson plantea que, a diferencia de los otros estados bárbaros establecidos en suelo romano, los reinos anglosajones no recogieron la tradición romana de una autoridad política centralizada, sino que permanecieron social y espiritualmente emparentados con los reinos bárbaros del norte. En cuanto a su estructura social, señala que:

60

Por pequeño que fuera el poder político del rey, éste era la clave de la estructura social, y su conversión al cristianismo fue el símbolo y la promesa de la conversión de su pueblo. Así, aunque la monarquía perdió sus antiguas prerrogativas divinas, y muchas de sus relaciones mágicas tradicionales con las buenas cosechas y la victoria militar, al sumirse en la unidad más amplia de la Cristiandad ganó nuevo prestigio por su estrecha asociación con la Iglesia, mediante la cual adquirió un nuevo carácter sagrado. (Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, 70-71).

Como ejemplo de esta utilización de procedimientos comunes a la épica tradicional, podemos ver lo que sucede en los primeros versos:

Hwæt! We ðæt hyrdon hæleð eahtian,
deman dædhwate, þætte in dagum gelamp
Maximianes, se geond middangeard,
arleas cyning, eahtnysse ahof,
cwealde cristne men, circan fylde,
geat on græswong godhergendra,
hæþen hildfruma, haligra blod,
ryhtfremmendra. [...] (vv. 1-8, ed. Spérk)

¡Oigan!, nosotros que escuchamos de héroes que persiguieron
y juzgaron a los audaces, lo que aconteció en los días
de Maximiano, el impío rey quien a lo largo
de la tierra media elevó persecuciones,
asesinó hombres cristianos, derribó iglesias;
el jefe guerrero pagano derramó en las verdes planicies

sangre sagrada de quienes adoraban a Dios,
de personas virtuosas.¹⁶

Hildfruma es en la lírica heroica tradicional una palabra usada para referirse, con veneración, a líderes de la batalla. Aquí aparece junto a “pagano” y asociada directamente a actos representados como crueles y violentos contra las personas que, en forma contraria, representan la virtud. Al leer o escuchar estos versos, notamos que la palabra *hildfruma* está rodeada por lo que el poeta busca que veamos como opuesto: los hombres cristianos mencionados justo antes, la sangre santa en la misma línea (como podemos observar en el manuscrito en sí, en el folio 65v¹⁷), la virtud poco después. Solo tras esto, se rinde cuenta de los tesoros y tierras poseídos por este *hildfruma* —así, difícilmente producen admiración.¹⁸

61

Para comenzar a entender las diferencias entre la versión latina y la de Cynewulf, consecuencia de la naturaleza compleja de los movimientos de adaptación y creación del texto medieval, debemos considerar cómo las diferentes condiciones de producción y recepción inciden en el texto.

En primer lugar, como ya señalamos, el comienzo se distingue en la versión inglesa por los recursos que adopta para comprometer y orientar al lector u oyente. Otra característica distintiva de estos primeros versos es su ambigüedad, como se ve en las considerables diferencias entre distintas hipótesis de traducción.¹⁹ El problema central que se ha discutido, esto es, a qué

¹⁶ Todas las traducciones, de aquí en más, serán propias.

¹⁷ Se puede acceder digitalmente al manuscrito (Exeter, Biblioteca de la Catedral de Exeter, MS 3501), disponible en <<https://theexeterbook.exeter.ac.uk/viewer.html>>, consulta: 02/08/2022.

¹⁸ Cherniss analiza los valores heroicos en *Juliana* y plantea que “heroic concepts, to be sure, appear in these poems, but the role which they play is a basically negative one. The poets use these concepts in such a way that they become the secular concepts and inadequate values against which the Christian concepts and values work. In these two poems we may observe Christian values displacing the pre-Christian values in ways which lead us to believe that the poets are conscious of the conflicts of ideology between the two traditions, and that they desire to show in a consistent manner that Christian doctrine must take precedence over Germanic heroic custom” (*Ingeld and Christ*, 194).

¹⁹ Por ejemplo, Charles W. Kennedy (*The Poems of Cynewulf translated into English Prose*, 2) traduce: “Lo! We have heard warriors tell and valiant men rehearse what deeds befell in the days of Maximian, the profane king”; similar a Calder (“Juliana”, 83): “Lo! We have heard heroes praise, brave men proclaim, what happened in the days of Maximianus”. También, de forma similar, encontramos en Robert Bjork (*The Old English Poems of Cynewulf*, 79): “Indeed, we have heard men, bold in deeds, declare and proclaim what happened in the days of

término modifica el adjetivo *dædhwate* (*i. e.* audaces, osados en sus acciones), es solucionado por Weise (“Ambiguity in Old English Poetry”, 588) con la explicación de que podría ser un adjetivo usado como sustantivo, anticipando la aparición de los *crístne men* en el verso 5. Pero incluso entonces, gramaticalmente podría referirse tanto a una persona singular femenina (Juliana) como a una plural femenina o masculina. “Perseguido y juzgado” también podría referirse a un posible *hæleð* (héroe o guerrero) tomado como singular. La decodificación de estas líneas iniciales aparece como un desafío para el receptor, quien se ve comprometido desde el comienzo del texto a tomar parte activa en dilucidar la conclusión a la que quiere llegar el poeta. En cambio, la versión latina comienza resumiendo la historia completa y trazando el derrotero del cuerpo de Juliana,²⁰ lo cual se vincula a la importancia del culto a las reliquias y la peregrinación en la época.²¹

En segundo lugar, podemos mencionar la diferencia en el peso de la figura del emperador Maximiano en ambas versiones. Además de cuando se lo menciona en los primeros versos para situar temporal y espacialmente la narrativa, no vuelve a ser mencionado en la versión en inglés antiguo. En la versión latina, en cambio, tiene un mayor peso, ya que Eliseo explica en ella que en parte no puede ceder a los pedidos de Juliana de convertirse porque teme represalias por parte de Maximiano. Este cambio es significativo. En efecto, el Eliseo de Cynewulf está muy comprometido con la religión pagana y es de carácter cruel, y esas características respaldan sus acciones. El de la versión latina es más templado, y depende expresamente del emperador. Que el Eliseo de Cynewulf actúe enteramente por motivaciones propias es coherente con la configuración del personaje en esa versión y le da absoluta

Maximian”. Pero Marie Nelson (*Judith, Juliana, and Elene: Three Fighting Saints*, 55) traduce: “Listen! We have heard a true story told by men of courage about the acts of a merciless king, the cruel Maximian”. En *Codex Exoniensis* (Thorpe, 242) encontramos una traducción más literal, palabra por palabra: “Yes! We that have heard, that men persecuted, judges prompt of deed, that which in the days befell of Maximian”. Al traducir en español estas líneas como “nosotros que escuchamos de héroes que persiguieron y juzgaron a los audaces”, podemos reproducir de algún modo cierta ambigüedad, ya que podemos interpretarlo con el sentido de que escuchamos *sobre* los héroes que fueron perseguidos, o de que escuchamos *en boca de* héroes *sobre* los audaces que fueron perseguidos. Incluso permite una tercera interpretación: que escuchamos en boca de héroes sobre los audaces que fueron perseguidos y juzgados *por ellos*.

²⁰ Remitimos a la transcripción del *Acta Sanctorum*, febrero, tomo II, disponible en: <<https://www.heiligenlexikon.de/ActaSanctorum/16.Februar.html>>, consulta: 02/08/2022.

²¹ Para un análisis sobre el rol del culto a reliquias y las peregrinaciones, ver Lapidge, “The saintly life in Anglo-Saxon England”.

responsabilidad sobre lo que suceda en última instancia con su vida y la de Juliana. Pero más que nada, en base a las leyes anglosajonas,²² para un público anglosajón sería muy comprensible por esa independencia ver en Eliseo a un *ealdorman*, es decir, a un gobernador en un territorio cuyas decisiones judiciales no dependen más que de él. La ausencia de supervisión y la falta de mención de Maximiano en el proceso judicial, lo asemejan más a las cortes independientes anglosajonas (MacGaffey Abraham, “Cynewulf’s Juliana: a Case at Law”, 174).

El ajuste a la ley anglosajona también podría explicar la presencia de versos como los dedicados a narrar cómo Africano cede toda autoridad sobre la vida o muerte de Juliana a Eliseo (vv. 80-86). La insistencia en el asunto de la tutoría legal es característica de la versión de Cynewulf, ya que para la ley romana la acusada responde ante la ley, no a otra persona responsable por ella (como sí lo es para la ley anglosajona, en el caso de las mujeres). Juliana, como mujer y menor de edad, dependería enteramente de la protección legal de sus parientes, su señor (jefe de la comunidad, socialmente superior) o su marido. Ante su resistencia a cumplir con el casamiento al que la quieren forzar, si su padre decidiera retirar su protección sobre ella pasaría a ser responsabilidad de sus parientes del lado de la madre. Convenientemente, ningún otro pariente más que el padre es mencionado en esta narración (a diferencia de la versión latina, donde la madre es mencionada desde el comienzo). El Estado o el gobierno sería protector legal de quienes están en estas condiciones —callejón sin salida, ya que Eliseo es el representante de esa autoridad—. Esas circunstancias son las que justifican que Juliana se defienda sola, y dan lugar a sus discursos. Los discursos son núcleos centrales en esta narrativa: son el nexo que coordina una instancia de la trama con otra, puntos de alta tensión. Louviot (*Direct Speech in Beowulf and Other Old English Narrative Poems*) señala que “speech is represented in Old English poetry as highly respectable and effective and it is treated as such” (67), ya que la oralidad, en comparación con lo escrito o el silencio, aparece como más efectiva y positiva (66). Apoya esta afirmación citando a Ong:

The fact that oral peoples commonly and in all likelihood universally consider words to have magical potency is clearly tied in, at least unconsciously, with their sense of the word as necessarily spoken, sounded, and hence

²² Sobre ley e instituciones anglosajonas, ver Adams, ed., *Essays in Anglo-Saxon Law* (texto principal al que remite MacGaffey Abraham, que cita en su artículo como “Law”); Chadwick, *Studies on Anglo-Saxon Institutions*; Stenton, *Anglo-Saxon England*.

power-driven. Deeply typographic folk forget to think of words as primarily oral, as events, and hence as necessarily powered: for them, words tend rather to be assimilated to things, 'out there' on a flat surface. Such 'things' are not so readily associated with magic, for they are not actions, but are in a radical sense dead, though subject to dynamic resurrection. (Ong, *Orality and Literacy*, 32-33)

En el caso particular del contexto cristiano de la Inglaterra anglosajona, Louvriot agrega que para Bjork esta noción estaría vinculada estrechamente con las creencias religiosas, como "the notion of Christ as Logos, and the notion that the saints are part of Christ's body" (Bjork, *The Old English Verse Saints' Lives*, 18), y que una de las armas espirituales de los santos es justamente la Palabra de Dios (Louvriot, 66).

64

En tercer lugar, es posible mencionar la diferencia entre el carácter público de las discusiones en la versión inglesa, opuesto al carácter privado que presentan en la latina. Según las costumbres legales anglosajonas, mientras que fuera posible, las disputas privadas no serían llevadas a la corte. Para MacGaffey Abraham, el hecho de que Juliana haya protestado contra el contrato en público es un desafío al honor de Eliseo y, por lo tanto, requiere un juicio público. Además, su elección de culto determinaba la de su gente, por lo que el requerimiento de Juliana de que deje su religión hace que el juicio público sea inevitable, ya que involucra a toda la comunidad:

Private disputes in Anglo Saxon society were compromised outside of the courts wherever possible (*Law*, 26, 51-52): the CJ substitution of a public for the VSJ private renegation of the contract challenges Eleusius' honor before the people and so enforces a public trial; whereupon, since the religious adherence of the ruler usually determined the religious adherence of the people (Stenton, 127). Juliana's public demand that Eleusius change his religious affiliation (as he and Affricanus see the situation) makes the case a public issue (*leodgewin*: CJ: 201) instead of a merely private dispute.²³ (MacGaffey Abraham, "Cynewulf's Juliana: a Case at Law", 175).

En relación a esto, es importante también tener en cuenta a qué es que se niega Juliana exactamente: a casarse con alguien que no sea cristiano. Más allá del énfasis textual en su virginidad y pureza, su interés no corre exclusivamente por mantener su castidad, tanto como por poder practicar su culto —algo

²³ MacGaffey Abraham utiliza las abreviaciones *CJ* para referirse a la versión de Cynewulf de *Juliana*, y *VSJ* para referirse a la versión latina, *Vita Sanctae Julianae*.

que no podría hacer mientras el jefe, Eliseo, no se convirtiera, ya que, como mencionamos previamente, era él quien definía el culto de la comunidad—. Si Eliseo se hubiera convertido, el tema de la castidad en el matrimonio se podría haber resuelto de alguna manera, como vemos que sucede en la hagiografía de san Julián y su esposa Basilissa escrita por Ælfric de Eynsham (*Passio Sancti Iuliani Et Sponse Eius Basilisse*, perteneciente a la colección de *Lives of Saints*, escrita en la misma época que *Juliana*²⁴). En esta hagiografía (*Lives of Saints*, 91-115), cuando su familia insta a Julián a casarse, él, que desea permanecer casto, pide consejo a Dios en la oración, y obtiene una respuesta en sueños: debe casarse con una doncella cristiana y, junto a ella, permanecer unidos siempre y en castidad, hasta el día en el que juntos sean bienvenidos en el Reino de los Cielos. El ejemplo de Julián y Basilissa viene al caso para ilustrar un modelo de santidad en el cual la vida en matrimonio no implica el abandono de la vida cristiana.

Pero las posibilidades de que Eliseo se convirtiese nunca fueron muy altas. Luego de que escucha la negación de Juliana, es descrito de la siguiente manera:

ða se æþeling wearð yrre gebolgen,
firendædum fah, gehyrde þære fæmnan word,
het ða gefetigan ferend snelle,
hreoð ond hygeblind, haligre fæder,
recene to rune. (vv. 58-59, ed. Sperr)

Entonces el noble airosamente encolerizado,
manchado de crímenes, despreció las palabras de aquella mujer,
tempestuoso y con la mente ciega, ordenó que veloces mensajeros
trajeran inmediatamente al padre de la santa
para que le aconsejara.

La caracterización del personaje de Eliseo es común a la de todos los personajes que interpretan el mismo rol que él a lo largo de distintas hagiografías de la época: su impulsividad e incapacidad de comprender la situación que se le presenta parece por momentos caricaturesca, hiperbólica. Esto se debe a que, en la estructura narrativa del modelo hagiográfico de la virgen

²⁴ Ver la edición de Walter Skeat, *Ælfric's Lives of Saints, being A Set of Sermons on Saint's Days Formerly Observed by the English Church* (de aquí en adelante citado en el cuerpo del presente artículo como *Lives of Saints*).

mártir, el personaje del antagonista no suele tener ningún tipo de arco de desarrollo. Su característica principal es su “mente ciega” que reacciona con ira frente a lo que no comprende, y su función es la de resaltar por oposición las cualidades positivas de Juliana. Para ejemplificar una vez más con una hagiografía contenida en las *Lives of Saints* de Ælfric, podemos tomar el caso de san Basilio²⁵ (*Lives of Saints*, 51-89). En el modelo hagiográfico del santo obispo, el protagonista se hace de cierto poder social y político que le permite convertir al cristianismo a figuras importantes como señores o emperadores. Luego, ellos serán responsables de la cristianización del pueblo. Sin embargo, en el modelo de la virgen mártir que sigue la hagiografía de Juliana, el recorrido es inverso: su martirio convertirá al pueblo, y quizás, eventualmente, gracias a eso, lleguen al poder personas cristianas.

66

En los versos citados, además de describir a Eliseo como encolerizado, se lo describe como “manchado de crímenes”. La expresión *firendædum fah*, sea manchado o culpable de actos criminales o pecaminosos, es también usada por Cynewulf en *Christ III*. Tiene un efecto paronomástico que puede detectarse al leerla en voz alta: la primera parte recuerda *fyren*, (adjetivo derivado de *fyr*, fuego). Además, *fah* es como se describe a la serpiente en *Genesis A*. La serpiente, el demonio, es por quien las personas están “manchadas” por el pecado, que se asocia muchas veces al fuego. El hecho de que una expresión con estas connotaciones sea empleada en relación a Eliseo apoya la hipótesis de que la luz bajo la cual se presenta a este *hildfruma* va siendo cada vez menos favorable a medida que avanza el relato, y que su destino final no es el de la conversión sino el del fuego.

Retomando el análisis acerca de cómo las condiciones de producción y recepción en el contexto anglosajón inciden en la configuración narrativa de esta hagiografía, podemos considerar, en cuarto lugar, la diferencia social. La versión en inglés antiguo destaca la inferioridad social de la familia de Juliana respecto a Eliseo, de cuya protección militar depende aquella, a diferencia de lo narrado en la *Vita*. Africano es vasallo de Eliseo, lo trata con cariño y admiración: su vínculo es de patronazgo por parte de un señor que otorga protección militar y material a cambio de continuado servicio y devoción. Esos términos de obligaciones y responsabilidades mutuas definen la forma particular que toma su amistad, y cómo eso afecta al destino de Juliana. En la *Vita*, Juliana le había prometido a Eliseo que, si ascendía a *præfectus*, se casaría con él, como técnica para retrasar el matrimonio (en la versión en inglés

²⁵ Ver estudio sobre san Basilio según Ælfric en Corona, Gabriela, *Ælfric's Life of Saint Basil the Great: Background and Context*.

antiguo, en cambio, ya posee el equivalente a ese cargo). El enojo de Eliseo se da cuando, habiendo cumplido con ese requisito, ella continúa negándose a cumplir el compromiso. En la versión inglesa antigua, su ira es a raíz del desafío que las palabras de Juliana significaron, públicamente, a su autoridad.

En el primer diálogo entre Africano y Eliseo, aparece la palabra *hyldu* (v. 82), favor o gracia, que hace pensar en un sentido de lealtad que se encuentra en la relación de señor y vasallo. Además, el primero se refiere al segundo como *þeoden* y con términos de cariño y admiración:

Ic þæt geswerge þurh soð godu,
 swa ic are æt him æfre finde,
 oþþe, þeoden, æt þe þine hyldu
 winburgum in, gif þas word sind soþ,
 monna leofast, þe þu me sagast,
 þæt ic hy ne sparige, ac on spild giefte,
 þeoden mæra, þe to gewealde. (vv. 80-86, ed. Sperk)

67

Yo juro por los verdaderos dioses
 así encuentre yo por siempre honor en ellos
 o, señor, en ti favor
 en nuestras alegres ciudades,²⁶ si estas palabras son verdad,
 más querido hombre, que tú me dices;
 que yo a ella no perdone sino entregue a la destrucción,
 señor ilustre, está en tu poder.

Es importante también, en el texto inglés, cómo se representa el vínculo entre los dos hombres mediante la acción de unir las lanzas cuando se encuentran por primera vez. Esto se puede relacionar con el gesto ritual de chocar armas para demostrar que se está de acuerdo, conocido como *vápnatak* en nórdico, del acto de tomar armas (de *vápn*, armas, y *taka*, tomar):²⁷

²⁶ Traducido textualmente, “ciudades en las que se bebe vino”, esto es, en las que se realizan banquetes y fiestas, donde un señor invita a celebrar a sus vasallos.

²⁷ *Vapntak* es definido en *A Lexicon of Medieval Nordic Law* (disponible en: <<http://www.dhi.ac.uk/lmnl/nordicheadword/displayPage/5696>>, consulta: 02/08/2022) como “the closing proceedings of an assembly; synonymous with *þinglausnir* (see *þinglausn*). In earlier times this was signified by a brandishing or clashing of weapons as a sign of assent to the proceedings. [...] The term was borrowed into Old English and became *wapentake*, which was used to indicate a lower-level administrative district in areas under the former Danelaw”.

Reord up astag,
siþþan hy togædre garas hlændon,
hildeþremman
(vv. 62-64, ed. Sperk)

Se elevó la voz
desde que inclinaron sus lanzas juntas
los guerreros.

Esos términos de obligaciones y responsabilidades mutuas articulan y definen la forma particular que toma su amistad, y cómo eso afecta el destino de Juliana.

68 Luego de haber explicitado la naturaleza del vínculo entre Africano y Eliseo, el autor muestra el de Africano con su hija en el diálogo en el cual le ordena, como dijo que iba a hacer, que ceda ante el pedido de Eliseo. Comienza su diálogo de la siguiente manera:

ðu eart dohtor min seo dyreste
ond seo sweteste in sefan minum,
ange for eorþan, minra eagna leoht
(vv. 93-95, ed. Sperk)

Tú eres mi hija, la más querida
y la más dulce en mi corazón,
única en el mundo, luz de mis ojos

La expresión “luz de mis ojos” aparece en la *Vulgata* cuando David se siente alejado de Dios: “*et lumen oculorum meorum, et ipsum non est mecum*”, “incluso la misma luz de mis ojos no está más conmigo” (Salmos 37.11²⁸); y en la hagiografía medieval es una frase usada particularmente cuando un padre lamenta la pérdida de un hijo amado. Teniendo en cuenta esto, se podría interpretar que la fórmula, además de ser un elogio, haría pensar a un lector familiarizado con la tradición textual medieval que Africano, aunque esté queriendo convencer a su hija de seguir su consejo, ya la habría dado por perdida. Esta suposición se sostiene incluso con mayor fundamento si se tiene en cuenta que, pocas líneas antes, Africano le cedió a Eliseo todo poder sobre la vida o muerte de Juliana.

²⁸ Fuller (ed.), *Vulgata Hieronymiana*, BBS, Bible Foundation. Traducción al español propia.

Asimismo, varios elementos demuestran que el discurso de Africano no tenía posibilidad de éxito en convencer a su hija. Por un lado, por lo que conocemos como lectores en este punto sobre el carácter de Juliana y sus fuertemente arraigadas nociones morales, nos resulta poco probable que una serie de elogios sea el camino al corazón de quien se manifiesta contraria a toda vanidad. Por otro lado, inmediatamente después de las declaraciones de amor con las que comienza el discurso, Africano la llama tonta y hostil, socavando así cualquier chance de que los elogios anteriores hubieran podido surtir algún tipo de efecto. Y, por último, sabemos por las líneas precedentes al discurso que se acercó a su hija “*anræd ond yreþweorg, yrre gebolgen*”, “resoluto y torcido de ira, airosamente encolerizado” (v. 90). Es difícil percibir a este personaje como un padre deseoso de convencer mediante palabras dulces a su hija, después de la enfática imagen del guerrero acercándose furioso y con señales físicas inconfundibles de su ira. Entonces, también podemos considerar que Juliana misma estaría frente a este hombre movido por su enojo ante la situación contraria a su voluntad, que no busca dialogar con ella sino explicarle lo que por su necedad no debe haber entendido.

3. ÉPICA TRADICIONAL Y ENTORNO MONÁSTICO

Eliseo fue presentado como héroe épico de tradición germánica: posee gran fuerza física y valentía que usa para el bien de su comunidad, está comprometido con la causa y los intereses de su señor, y esa lealtad es recompensada con tesoros y bienes que de esa forma representan su honor y valía (Schneider, “*Cynewulf’s devaluation of heroic tradition in ‘Juliana’*”, 109)²⁹.

Sin embargo, al añadirse el rasgo negativo de su condición pagana, el texto parecería presentar una mirada crítica tanto sobre los valores heroicos de la tradición, como sobre las religiones paganas que en principio los habrían sustentado. Juliana prioriza su relación con Dios antes que la riqueza de su pretendiente, y es caracterizada de forma inversamente opuesta a él. Semánticamente esto es evidente en el contraste entre la elección de *mod*,

²⁹ Con respecto a la tradición heroica, puede verse la discusión de Manish Sharma sobre el poema *The Wanderer*, contenido en el mismo *Libro de Exeter*: “While Beaton argues that in *The Wanderer* the heroic subject affirms himself in the face of the loss of the Germanic-heroic ground, Roy Liuzza argues that it is the emergence of a new Christian-literate subject that has as its consequence the irrevocable loss of the (quasi-mythical) oral-heroic community” (Sharma, “Heroic Subject”, 613).

u otras palabras más bien asociadas a la mente para hablar de Eliseo, y *gæst*, utilizado para hablar del alma inmortal de Juliana. Por ejemplo,

þa wæs se weliga þæra wifgífta,
goldspedig guma, georn on mode,
(vv. 38-39, ed. Sperk)

Entonces, estaba el hombre rico en oro
ambicioso en su mente de aquella dote,

70

Es habitual en la poesía en inglés antiguo mencionar, junto a la emoción descrita, el lugar en que se sintió. La mente no cumplía solo funciones cognitivas, sino que también era depositaria de sentimientos y emociones (Harbus, “Articulate Contact in *Juliana*”, 191). Para la mentalidad anglosajona cristiana, el concepto de “mente” era cultural y epistemológicamente importante y complejo, por lo cual el rango de palabras para referirse a ella es amplio y con connotaciones diferentes en cada caso (aunque también es cierto que varios términos son a veces usados intercambiamente por lo similares que eran en lo semántico o, en otras ocasiones, elegidos según la necesidad del verso). *Mod* es la palabra cuyo rango semántico es más amplio, y la más ubicua. También están *hyge*, *sefa* y *ferhð*. *Hyge* tendría mayor relación con el pensamiento en sí, la racionalidad. *Sefa*, con la percepción, o bien con la disposición, el carácter, más relacionado con lo afectivo. *Ferhð* con el aspecto más espiritual de la mente, o con el lugar de la sabiduría y la resolución. Cualquiera de estas acepciones, sin embargo, podría ser usada simplemente como “mente”: es necesario analizar cada caso en su contexto para poder entender semánticamente la palabra de la forma más acertada posible.

Evidencia bien la complejidad y riqueza de estas instancias psíquicas y espirituales la explicación de Benjamin Waller sobre algunos poemas del *Libro de Exeter*. Waller también sostiene que *mod*, *hyge* y *sefa* son usadas, en general, de forma más bien intercambiable en referencia a la mente, aunque también pueden querer decir “corazón” o “alma”. *Mod*, como ya señalamos anteriormente, cuenta con el abanico de significados más variado, y Waller destaca que puede significar también “valentía” u “orgullo”. La hipótesis de Waller respecto a qué tienen estos términos en común es que “they are not spatial, locating the mind in the body or contents within the mind, but indicative rather of a power or action of thinking” (Waller, *Metaphorical Space and Enclosure in Old English Poetry*, 31). Además, Waller vincula estos conceptos a la tradición más antigua representada por Platón, san Agustín y Boecio, así

como por escritores anglosajones educados en los clásicos, como Alfred y Ælfric³⁰. Para este último, el alma, *sawel*, es “the thinking power”, el aspecto intelectual del ser humano, mientras que la mente, *mod*, es solamente el sitio en el cual el alma reside, “the site of thought” (Waller, *Metaphorical Space and Enclosure in Old English Poetry*, 35).

Sin embargo, todas estas palabras referidas a la mente, similares entre ellas, son significativamente distintas a *gæst*, el espíritu (aunque también pueden encontrarse casos en que una sea usada por la otra)³¹. En el verso 35, por ejemplo, Juliana es descrita como *geong on gæste*, de espíritu joven. Poco antes, cuando se nos introduce a los personajes, encontramos:

ða his mod ongon
fæmnan lufian, hine fyrwet bræc,
Iulianan. Hio in gæste bær
halge treowe.
(vv. 26-29, ed. Sperk)

En ese entonces su mente comenzó
a amar a una mujer, su curiosidad lo instaba,
a Juliana. Ella llevaba en su espíritu
santa fe.

³⁰ “These figures generally considered the mind to be identical to the soul. Alcuin’s *De anima ratione* outlines a psychological theory based on Plato’s three-part structure of the soul: concupiscible, rational, and irascible. Alcuin maintains that the mind (*mens*) is the chief part of the soul, but soon treats the two facets as interchangeable, contrary to Augustine’s clear distinction. This mind-soul reflects God in its ability to remember and imagine. Alfred, in his translation of Boethius, follows Alcuin in unifying the mind and the soul, which the original author kept distinct. Alfred uses *mod* and *sawel* to translate Boethius’s *mens* or *cor*, even casting the original ‘I’ of Boethius as a personified *Mod*” (Waller, *Metaphorical Space and Enclosure in Old English Poetry*, 34-35).

³¹ Respecto al uso de *gæst*, es interesante notar que, como destaca Abdou, en *Juliana* aparece la palabra *gæsthygd*: “Guthlac responds to the devils’ attacks with the statement that he will eagerly obey God with *gæstgemyndum*, ‘spirit-thoughts’ (1. 602a). This compound is *hapax legomenon*, but a similar compound, *gæsthygd*, appears in *Juliana* (1. 147), when that saint also answers her devilish tormentor with ‘spirit-thought’. This emphasis suggests that Anglo-Saxon hero-saints are always given a degree of knowledge or insight which distinguishes them from the biblical Job, or the speakers of the psalms, to whom they are compared. Job and the speakers of the psalms are rarely granted insight into God’s plan or the divine truth, but must simply endure, certain in their faith. Guthlac and Juliana, saints because they follow Christ, speak *sod* and use language solely as a tool by which to unveil truth. They have faith, like the Old Testament believers, and they also have truth” (Abdou, “Speech and Power in Old English Conversion Narratives”, 207).

En estos versos se contrasta el *mod* de Eliseo, mente susceptible al cambio a raíz de emociones tan fuertes como superficiales, con el *gæst* de Juliana, su alma inmortal, espíritu vinculado a su *halge treowe*, a su fe. Tampoco resulta casual que, en el verso 49, Juliana describa a Dios como *gæsta hleo*, protector de almas. Como dijimos, *mod* implica tanto pensamiento como emociones. Eliseo va ser una y otra vez movido por sus pasiones, mientras que el centro de Juliana es su fe, la cual la mantiene firme en sus resoluciones. Así, como señala Harbus, el uso de *gæst* en relación a Juliana posiciona sus pensamientos en un nivel espiritual más elevado.

La trama del poema y la relación entre Juliana y Eliseo va a provocar que se vea la abundancia de riquezas del *ealdorman* como evidencia de la falta de un “tesoro espiritual”. Los elementos heroicos tradicionales son empleados como recurso para la representación de los valores cristianos: un nuevo tipo de héroe y de comunidad se están formando, donde el movimiento clave de intercambio de dones y servicios se mantiene, pero entre Dios y su “vasallo”, y donde los tesoros y el exilio (también claves en la tradición heroica) son más bien espirituales.³² La carencia espiritual no les permite a Africano y a Eliseo, como paganos, ver el verdadero peligro de exilio: que sus almas no sean salvadas.

El entendimiento de lo espiritual, más allá de lo meramente superficial, distingue a Juliana de los personajes paganos. Africano y Eliseo no pueden “leer” las situaciones en su nivel más profundo, y confunden la virtud de Juliana con obstinación. Como vimos previamente, Eliseo es descrito como de “mente ciega”. La sabiduría de Juliana es también lo que le permite preservar su integridad espiritual incluso cuando la física peligró: aunque la sometían a torturas, no teme, porque los paganos solo pueden dañarla en el nivel exterior. El nivel interior, su alma, está fuera de acceso para ellos.

Estos textos habrían circulado en un contexto monástico, donde la integridad del cuerpo femenino era de suma importancia para el estatus y subjetividad de las religiosas, y, a la vez, estaba amenazada tanto por la violencia misma de la sociedad anglosajona, como por las invasiones vikingas. Así, el planteo de este poema podría brindar una forma de interpretar la integridad espiritual como algo que se puede preservar más allá de lo que suceda en el plano físico, siendo así de algún consuelo en casos en que lo espiritual fuera lo único que, en una situación de violencia, se pudiera controlar.

Un último ejemplo de un paralelo de esta situación que podemos encontrar en las hagiografías de Ælfric es el de santa Lucía, el cual también sigue

³² Ver Olesiejko, “Treasure and Spiritual Exile In Old English *Juliana*”.

el modelo de la virgen mártir (*Lives of Saints*, 211-219). En su caso, Pascasio, joven pagano pretendiente de la santa, sintiéndose rechazado, la amenaza con llevarla a un prostíbulo para que el Espíritu Santo huya de ella cuando haya sido “suciamente deshonrada”. Lucía contesta que ningún cuerpo puede ser peligrosamente contaminado si no lo quiere así la mente dueña de ese cuerpo (vv. 84-85, “ne bið ænig gewemmed lichama to plihte gif hit ne licað þam mode”, ed. Skeat). Si soy “ensuciada contra mi voluntad” (v. 90, “gif þu me unwilles gewemman nu dest”, ed. Skeat), dice Lucía, una pureza doble será gloriosamente impartida a mí, ya que el verdadero Dios juzga de acuerdo a la voluntad de cada uno, y conoce todas las cosas. En este ejemplo, entonces, vemos una versión más explícita y directa de la idea que subyace en todos los casos en los cuales, como le sucede a Juliana, la integridad física y la idea de pureza son amenazadas.

Es de destacar, asimismo, la capacidad que tiene Juliana de ver más allá de lo superficial, en su habilidad para darse cuenta del disfraz del falso ángel. Así como ella trabaja en descifrar signos ambiguos, el lector debe también entrar en ese juego e interpretar la enseñanza en el texto, como vimos en un principio con la ambigüedad gramatical de los primeros versos.

Cuando el demonio alado sobrevuela en la escena final, lanzando insultos y acusaciones, huye ante una mirada de Juliana. La aserción mediante la mirada es una manifestación de poder que subyuga a bestias y demonios, como puede constatarse en varias escenas evangélicas con Jesucristo mismo, así como en la poesía narrativa románica podemos recordar tanto el caso del *Poema de Mio Cid*, en el que Ruy Díaz es el único capaz de controlar al león con solo mirarlo, o el de *Yvain*, en *Le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes. Sin embargo, este listado podría extenderse si se tratara de comparaciones dentro de la literatura hagiográfica, con respecto a interacciones entre santos y animales feroces o demoníacos: desde la anécdota de san Pablo de Tarso y la víbora en Malta, en los *Hechos de los Apóstoles*, y la de san Gerásimo del Jordán y el león, hasta las intervenciones taumatúrgicas con aves y seres acuáticos de los santos irlandeses san Patricio, san Brendan, san Columba, san Kevin y san Galo.

En nuestro poema, el demonio ataca a la multitud inadvertida con sus blasfemias y es un peligro para sus almas. Juliana, que puede ver más allá de las apariencias y está infundida con la fuerza que le brinda su fe, tiene la capacidad de detenerlo³³. Como los infantes de Carrión, que quedan como objeto

³³ Wittig explica cómo la conquista del diablo por parte de Juliana no debe ser leída como si apuntara a ser una narrativa realista, sino como uno de los muchos paralelos que se

de burla después de no haber sabido controlar la situación, los paganos de Nicomedia comparten un abanico de sentimientos similares: miedo, humillación, el dolor de un orgullo herido.

Luego de la muerte de Juliana y la de Eliseo, quien naufraga poco después, la voz del poeta aclara que el jefe pagano y sus secuaces irán al infierno. En este punto también difiere de la versión latina, en la cual se ahogaban, y no se realizaba ningún comentario más sobre su destino final. Allí, no recibirán anillos ni oro. La comparación del infierno con un *hall* es, una vez más, ejemplo de cómo el autor recurre a una imagen familiar para su audiencia, pero para ilustrar no los valores de los rituales comunitarios anglosajones, sino para asociarlo a la idea negativa del destino oscuro que acaece a quienes no viven según la moral cristiana y, en cambio, ceden frente a los vicios y la avaricia.

74

El poeta recurre a una última estrategia para interpelar a sus receptores: concluye compartiendo su propia ansiedad respecto a que su alma va a separarse de su cuerpo, camino a un lugar desconocido para él:

Min sceal of lice
 sawul on siðfæt, nat ic sylfa hwider,
 eardes uncyðgu;³⁴ of sceal ic þissum,
 secan oþerne ærgewyrhtum,
 gongan iudædum.
 (vv. 699-703, ed. Sperk)

mi alma debe dejar mi cuerpo,
 en un viaje, yo mismo no sé a dónde,
 a una tierra que ignoro; debo buscar

establecen a lo largo del texto entre Juliana y Cristo: “Juliana’s uniquely powerful chaining of the devil is surely meant to recall Christ’s harrowing of hell” (“Figural Narrative in Cynewulf’s *Juliana*”, 153). La hipótesis de Wittig al respecto es que “Cynewulf has been concerned to retell Juliana’s passion, not as a realistic story, but as an event which is assimilated through a combination of Christian themes to those central events from which martyrdom takes its inspiration and its meaning. The characters are ‘flat’ because they are deliberately generalized. Juliana’s virtue is unrealistic because it is made into an emblem of the Christian’s attitude towards the world. The details of her suffering are hyperbolic to remind the audience that Juliana’s passion is a replica of Christ’s” (“Figural Narrative in Cynewulf’s *Juliana*”, 156).

³⁴ Bjork (*Cynewulf*, 124) no elige “uncyðgu” sino “uncyðþu”, como se encuentra en el manuscrito. Woolf también, y sostiene que “it is unnecessary to emend the MS form to an adjectival one” (ver Woolf, *Juliana*, 54).

otro lugar desde este, con mis trabajos pasados,
con mis acciones de ayer³⁵.

De esta manera permite que el lector se sienta identificado con la tristeza que surge de esa incertidumbre. También, entonces, se puede sentir inclinado a compartir con el poeta el consuelo de que, si sigue el ejemplo de Juliana en cuanto a la fortaleza de su fe, obtendrá una recompensa eterna que los anillos y el oro del señor de ningún *hall* podría garantizarle.

Respecto a la reticencia de Juliana frente al matrimonio, Calder concluye que “Cynewulf makes the thematic equation precise: divine love tenders riches far surpassing the mundane wealth that would come to Juliana through marriage” (*Cynewulf*, 85). Esta misma “ecuación” es la que encontramos tematizada en esos versos finales, y en las mencionadas circunstancias de la muerte de Eliseo. Así, podemos concluir que los recursos analizados en este trabajo que el poeta emplea para comprometer a su público buscan realzar la importancia de ese eje temático: los tesoros mundanos no se equiparan a la recompensa espiritual que se obtendrá al seguir el modelo heroico representado por Juliana. El poeta no pretende que su audiencia o lectorado se desprenda de todos sus valores heredados por tradición y de las formas narrativas con las que estaba familiarizado, sino que acepte los cambios que propone, para seguir teniendo héroes a los cuales admirar y cuyo ejemplo seguir, pero ajustados a este nuevo paradigma de valores cristianos.

75

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABDOU, ANGELA, “Speech and Power in Old English Conversion Narratives”, *Florilegium*, 17, 2000, 195-212.

³⁵ Nelson (*Judith, Juliana, and Elene: Three Fighting Saints*, 93) traduce “I must seek another dwelling place, be separated from this world, from all my former life”, diferente a “must from this land seek another with my past works, journey with my former deeds”, como traduce Bjork (*Cynewulf*, 125). La primera enfatiza que el alma debe dejar atrás su vida pasada, mientras que el segundo interpreta que el alma debe llevarse consigo a este nuevo sitio sus acciones pasadas. Más cercana a la de Bjork es la traducción de Kennedy, quien elige especificar que el alma será juzgada según sus acciones pasadas y a partir de ese juicio se le asignará su destino de viaje: “From this I shall seek out another realm, according to things which formerly I wrought, and my deeds which are past” (*The Poems of Cynewulf translated into English Prose*, 15). Nuestra traducción coincide más con la de Bjork y la de Woolf, quien traduce: “I must depart from this place, and seek another with my former actions, journey accompanied by my early deeds” (*Juliana*, 54).

- ADAMS, HENRY (ed.), *Essays in Anglo-Saxon Law*, Boston: Little, Brown and Co., 1876.
- ALLEN, MICHAEL J. B. y CALDER, DANIEL G., *Sources and Analogues of Old English Poetry: The Major Latin Texts in Translation*, Cambridge: Brewer, 1976.
- BJORK, ROBERT E., *The Old English Verse Saints' Lives*, Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- BJORK, ROBERT E. *The Old English Poems of Cynewulf*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- BUGGE, JOHN, *Virginity: An Essay in the History of a Medieval Ideal*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1975.
- CALDER, DANIEL G., "Juliana", *Cynewulf*, Boston: Twayne Publishers, 1981.
- CHADWICK, HECTOR M., *Studies on Anglo-Saxon Institutions*, New York: Russell and Russell, 1963.
- CHERNISS, MICHAEL, *Ingeld and Christ: Heroic Concepts and Values in Old English Christian Poetry*, Berlin: De Gruyter, 2018.
- CLARK, GEORGE, "The Hero and the Theme", en Robert E. Bjork y John D. Niles (eds.), *A Beowulf Handbook*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- CONNER, PATRICK, "On Dating Cynewulf", en Robert E. Bjork (ed.), *Basic Readings in Anglo-Saxon England: The Cynewulf Reader*, Hoboken: Taylor and Francis, 2001.
- CORONA, GABRIELA, *Ælfric's Life of Saint Basil the Great: Background and Context*, Cambridge: Brewer, 2006.
- DAWSON, CHRISTOPHER, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid: Encuentro, 1995.
- DiNAPOLI, ROBERT, "Odd Characters: Runes in Old English Poetry", en Antonia Harbus, Roberta Frank y Russell G. Poole (eds.), *Verbal encounters: Anglo-Saxon and Old Norse studies for Roberta Frank*, Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- DONOGHUE, DANIEL, *How the Anglo-Saxons Read Their Poems*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- FRANK, ROBERTA, "Germanic legend in Old English literature", en Malcolm Godden y Michael Lapidge (eds.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 82-100.
- FULLER, MARK (ed.), *Vulgata Hieronymiana*, BBS, revisión de Franco Ganzerli, Bible Foundation. Disponible en: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Hieronymus/hie_vv21g.html#37>, consulta: 02/08/2022.
- GAMESON, RICHARD, "The origin of the Exeter Book of Old English poetry", *Anglo-Saxon England*, 25, 1996, 135-185
- GARNETT, JAMES M., "The Latin and Anglosaxon Juliana", *PMLA*, 14, 1899, 279-298.

- GREENFIELD, STANLEY y CALDER, DANIEL (eds.), *A New Critical History of Old English Literature*, New York: New York University Press, 1986
- HARBUS, ANTONIA, "Articulate Contact in *Juliana*", en Antonia Harbus, Roberta Frank y Russell G. Poole (eds.), *Verbal encounters: Anglo-Saxon and Old Norse studies for Roberta Frank*, Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- IRVING, EDWARD, "Heroic Role-Models: Beowulf and Others", en Helen Damico y John Leyerle (eds.), *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period*, Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1993.
- KENNEDY, CHARLES W., *The Poems of Cynewulf translated into English Prose*, London: Routledge, 1910.
- LAPIDGE, MICHAEL, "The Saintly Life in Anglo-Saxon England", en Malcolm Godden y Michael Lapidge (eds.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 251-272.
- LOUVIOT, ELISE, *Direct Speech in Beowulf and Other Old English Narrative Poems*, Cambridge: D. S. Brewer, 2016.
- MACGAFFEY ABRAHAM, LENORE, "Cynewulf's *Juliana*: a Case at Law", en Robert E. Bjork (ed.), *Basic Readings in Anglo-Saxon England: The Cynewulf Reader*, Hoboken: Taylor and Francis, 2001.
- MAGGIONI, GIOVANNI P., *Iacopo Da Varazze: Legenda Aurea*, Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2007.
- MUINZER, LOUIS, *The Signed Poems of Cynewulf*, Princeton: Princeton Dissertations Publishing, 1956.
- NELSON, MARIE, *Judith, Juliana, and Elene: Three Fighting Saints*. New York: Lang, 1991.
- OLESIJKO, JACEK, "Treasure And Spiritual Exile In Old English *Juliana*: Heroic Diction And Allegory of Reading in Cynewulf's Art of Adaptation", *Studia Anglica Posnaniensia*, 48-2-3 (2013): 55-70.
- ONG, WALTER J., *Orality and Literacy*, London: Routledge, 1991.
- SCHNEIDER, CLAUDE, "Cynewulf's Devaluation of Heroic Tradition in '*Juliana*'", *Anglo-Saxon England*, 7, 1978, 107-118.
- SHARMA, MANISH, "Heroic Subject and Cultural Substance in The Wanderer", *Neophilologus* 96, 2012, 611-629.
- SKEAT, WALTER W. (ed.), *Ælfric's Lives of Saints: Being a Set of Sermons on Saint's Days Formerly Observed by the English Church*, London: N. Trübner & Co., 1881.
- SPERK, KLAUS, *Medieval English Saints' Legends*, Kempten: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1970.
- STENTON, FRANK M., *Anglo-Saxon England*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- STRUNK, WILLIAM, *Juliana*. Boston: D.C. Heath and Co., 1904. Disponible en <<https://archive.org/details/Juliana1904/>>, consulta: 02/08/2022.

- SYMONS, VICTORIA, "Cynewulf's Signatures and the Materiality of the Letter", *Runes and Roman Letters in Anglo-Saxon Manuscripts*, Berlin: De Gruyter, 2016.
- THORPE, BENJAMIN. *Codex Exoniensis*, London: William Pickering, 1842.
- WALLER, BENJAMIN, "Metaphorical Space and Enclosure in Old English Poetry", Eugene: University of Oregon Graduate School, 2013 [tesis de doctorado].
- WEISE, JUDITH A., "Ambiguity in Old English Poetry", *Neophilologus*, 63:4, 1979, 588-591.
- WITTIG, JOSEPH, "Figural Narrative in Cynewulf's *Juliana*", en Robert E. Bjork (ed.), *Basic Readings in Anglo-Saxon England: The Cynewulf Reader*, Hoboken: Taylor and Francis, 2001.
- WOOLF, ROSEMARY, *Juliana*, London: Methuen's Old English Library, 1955.