

PAIDÓS ORÍGENES

Últimos títulos publicados

1. B. McGinn, *El Anticristo*
2. K. Armstrong, *Jerusalén*
3. F. Braudel, *En torno al Mediterráneo*
4. G. Epiney-Burgard y E. Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*
5. H. Shanks, *Los manuscritos del Mar Muerto*
6. J. B. Russell, *Historia de la brujería*
7. P. Grimal, *La civilización romana*
8. G. Minois, *Historia de los infiernos*
9. J. Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*
10. M. Friedman y G. W. Friedland, *Los diez mayores descubrimientos de la medicina*
11. P. Grimal, *El amor en la Roma antigua*
12. J. W. Rogerson, *Una introducción a la Biblia*
13. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, I*
14. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, II*
15. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, III*
16. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, IV*
17. S. Whitfield, *La vida en la ruta de la seda*
18. J. Freely, *En el serrallo*
19. J. Larner, *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*
20. B. D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*
21. J. Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*
22. L.-J. Calvet, *Historia de la escritura*
23. W. Treadgold, *Breve historia de Bizancio*
24. K. Armstrong, *Una historia de Dios*
25. E. Bresciani, *A orillas del Nilo*
26. G. Chaliand y J.-P. Rageaud, *Atlas de los imperios*
27. J.-P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*
28. G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*
29. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. I*
30. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. II*
31. I. Mcreu, *Historia de la intolerancia en Europa*
32. P. Burke, *Historia social del conocimiento*
33. G. Leick, *Mesopotamia*
34. J. Sellier, *Atlas de los pueblos del Asia meridional y oriental*
35. D. C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*
36. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I*
37. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, II*
39. J. M. Bloom y Sh. S. Blair, *Islam*
40. J. Dugast, *La vida cultural en Europa entre los siglos XIX y XX*
41. J. Brotton, *El hazar del Renacimiento*
42. J. Le Goff, *En busca de la Edad Media*

L 516 e

2003

C 1

JACQUES LE GOFF



EN BUSCA DE LA EDAD MEDIA

81070




PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *À la recherche du Moyen Âge*
Publicado en francés, en 2003, por Éditions Louis Audibert, París

Traducción de Gemma Andújar

Cubierta de Joan Batallé

*A la memoria de mis padres
Para Hanka
Para Barbara y Thomas*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2003 Editions Louis Audibert
© 2003 de la traducción, Gemma Andújar
© 2003 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1477-1
Depósito legal: B. 34.086/2003

Impreso en Gràfiques 92, S.A.
Avda. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España · Printed in Spain

Can. Sucarrats, 91 - 08191 Rubí - BCN - 2003

Sumario

Prefacio	13
1. HACERSE MEDIEVALISTA	17
Edad Media oscura, Edad Media clara: lugares comunes ..	20
Una revolución: el libro. Un problema: las fuentes	28
2. UNA LARGA EDAD MEDIA	41
El concepto de «renacimiento»	44
Un milenio y sus períodos	49
1215: Letrán IV, el concilio capital	56
3. MERCADERES, BANQUEROS E INTELLECTUALES	65
La invención de la economía	69
Otro espacio: el pensamiento	75
Francisco de Asís. Los mendicantes en la ciudad	80
4. UNA CIVILIZACIÓN VA TOMANDO CUERPO	87
El descenso del cielo a la tierra	89
Infierno, purgatorio, paraíso	99
¿Europa u Occidente?	105
El feudalismo	111
El prestigio del Derecho	114

5. EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO	121
El humanismo medieval	125
Heréticos, judíos, marginados... ..	131
Ángeles y demonios	136
Cuando María protege. La «buena muerte»	143
Epílogo	149
Bibliografía	155

Esta obra tiene su origen en una serie de entrevistas mantenidas entre Jacques Le Goff y Jean-Maurice de Montremy. Todo el texto ha sido revisado por Jacques Le Goff.

Prefacio

Jacques Le Goff, como se verá al principio de estas entrevistas, partió muy pronto en busca de la Edad Media. Todo empezó con la emoción de un joven lector: el bosque de *Ivanhoe*, personajes conmovedores, Walter Scott, la novela histórica...

Por supuesto, el pequeño tolonés no sabía aún que las dos palabras (novela, historia) portaban en sí mismas una larga aventura humana, espiritual y concreta. Sin embargo, se iba perfilando ya un paisaje interior cuya exploración sigue siendo hasta el momento la «maravillosa preocupación» del erudito, el sabio, el profesor, el jefe de equipo, irremediable e incorregiblemente *lleno de curiosidad*. Curiosidad por entender a esos hombres, esas mujeres, esas sensibilidades desaparecidas, pero curiosidad también por vivir el tiempo presente, cuyos ruidos y furoros le apasionan tanto como el pasado.

La investigación, para Jacques Le Goff, no ha concluido; y casi podría decirse: la búsqueda. Y es que la Edad Media, época a la que ha dedicado su estudio, fue mucho más que un *período*. Jacques Le Goff enseguida intuyó que se encontraba con un mundo, una civilización, muy cercanos y muy lejanos. A pesar del intenso trabajo de olvido —a veces, de negación— que permite a nuestra cultura afirmarse por oposición a sus orígenes (hasta acuñar esa expresión cruel de «Edad Media»), el gran milenio que apasiona a Le Goff nos resulta muy próximo. He ahí nuestra propia cuestión: a menudo somos «medievales»

cuando nos jactamos de ser modernos; y a menudo sólo somos «medievales» cuando creemos echar raíces en la época de las catedrales, los caballeros, los labradores y los mercaderes. Los códigos y valores de ese lejano pasado-cercano nos resultan mucho más ajenos de lo que pensamos, pero les debemos mucho más de lo que queremos admitir.

Curioso y, por lo tanto, investigador, Jacques Le Goff ha comprendido —y ayuda a comprender— hasta qué punto la Edad Media fue investigadora en sí misma. El historiador lo reconoce de buen grado: si él ha contribuido a cambiar nuestra visión de la Edad Media, la Edad Media ha contribuido a cambiar su propia visión del presente.

Al hilo de estas entrevistas, el gran medievalista propone una síntesis de sus obras. Cuenta cómo escribió sus libros y cómo, poco a poco, se fue perfilando una visión global de esa civilización que forjó la cultura «occidental», tanto en sus cualidades como en sus defectos. Fernand Braudel hablaba de *economía-mundo*; Jacques Le Goff nos invita a descubrir una *civilización-continente*. Pues lo que se va perfilando poco a poco en esas búsquedas en el espacio y en el tiempo es Europa, una Europa cuyas fronteras son culturales, más que geográficas; una Europa que nunca fue una «cristiandad» por completo, aunque durante siglos se imaginara como tal. Le Goff demuestra a la perfección cómo ese ideal permitió a la Edad Media construirse, antes de que nuestra propia época saliera de ella, no sin desgarros. La «cristiandad», por su parte, evolucionó de forma paralela, desprendiéndose de un modelo territorial, Occidente, que no era el suyo propio en los inicios.

La ciudad celeste avanza en la ciudad terrestre; no puede fijarse a ella ni confundirse con ella. La atraviesa, pues la ciudad inferior es caduca, mientras que la ciudad de las alturas hace caso omiso de los estragos del tiempo. Ésa fue la enseñanza de san Agustín, incansablemente retomada y discutida por el pensamiento medieval. Esos hombres, esas mujeres, pensaban que el mundo se hallaba cerca del ocaso; la humanidad, gastada, en declive. Sin embargo, no dejaron de inventar, de mejorar, de perfeccionar. Esos hombres, esas mujeres, imaginaban un universo cerrado, unos valores sólidamente encarnados en los lugares y los objetos. No obstante, peregrinaban hacia otro mundo, esperando otro espacio, deseando otro tiempo. Crearon cosas nuevas, cuando el principio mismo de «novedad» les parecía detestable. Y uno puede preguntarse si nuestra pretensión de ser siempre más «nuevos» no es,

al contrario, indicio de inmovilismo y pesadez. Así proyectamos en la Edad Media nuestras sombras, sin ver sus luces.

Revisar la civilización medieval con Jacques Le Goff supone descubrir el dinamismo y el optimismo razonado, propios de nuestros predecesores, pero sin que ello implique idealizarlos. En este inicio del siglo XXI, juguete gustoso de los «grandes miedos», este reencuentro puede deparar agradables sorpresas.

J. M. M.

Estas entrevistas se celebraron cada quince días, entre el 21 de febrero y el 24 de julio de 2002. Jacques Le Goff revisó, enriqueció y desarrolló el texto durante los meses de agosto y septiembre. Las preguntas, la mayor parte de las veces reducidas al mínimo, se han mantenido para conservar, con la lógica propia del texto escrito, el ritmo y la profundidad que han convertido a Jacques Le Goff en digno heredero de los maestros medievales, siempre preocupados por captar la atención de su público.

Capítulo 1

Hacerse medievalista

En el vasto bosque que se extiende por «la mayor parte de las bellas colinas y valles comprendidos entre Sheffield y la agradable ciudad de Doncaster», dos hombres conversan en el año 1194: el porquero Gurth y el bufón Wamba son los primeros personajes con los que se topa el lector de *Ivanhoe* (1819). El paisaje puede incitar a la ensoñación. Walter Scott se deleita describiéndolo: «El sol se estaba poniendo en uno de aquellos claros del bosque [...]. Cientos de robles, robustos y frondosos, tal vez testigos de las augustas marchas del ejército de Roma, extendían sus tortuosos brazos sobre una densa capa de hierba verde...».*

Pues así es como, en 1936, descubrí la Edad Media. Tenía 12 años y vivía en Tolón, donde mi padre daba clases de inglés. Ya amaba la historia; por otra parte, la idea de estudiarla se me había ocurrido hacia los 10 años. Por desgracia, se me ha olvidado el porqué...

Leyendo a Walter Scott, no cabía la menor duda: la historia confirmaba su influencia. Adoptaba los rasgos de la Edad Media, una Edad Media instalada en un decorado material que embrujaba: el bosque, por supuesto, y luego el castillo de Torquilstone, cuyo asedio y asalto ocupan buena parte del relato; y, más aún, quizás, el torneo de Ashby,

* Ambos fragmentos han sido extraídos de Scott, Walter, *Ivanhoe*, Madrid, Anaya, 1997, págs. 33 y 35-36. (N. de la t.)

con las barracas, las tiendas, el tumulto, el colorido, las gradas donde se mezclan pueblo llano, mercaderes, nobles, damas, caballeros, frailes, sacerdotes.

No pretendo haber descubierto, a esa tierna edad, la importancia de la civilización material, y mucho menos, como me gusta *Ivanhoe*, haber criticado la historia de los programas escolares, reducida tantas veces a relato político, a los «grandes hombres» y los acontecimientos. Y, por descontado, tampoco tenía conocimiento de que, desde 1929, existía un tal movimiento de los *Annales*, que tanta importancia tendría para mí posteriormente.

Por otra parte, me sobrevino la misma pasión cerca de cuarenta años después, al leer *Bataille de Bouvines* (1973), donde Georges Duby consiguió que reviviera los recuerdos del torneo de Ashby. Al ver que Duby ponía de relieve el complejo «militaro-industrial» de las justas y batallas, experimenté el mismo placer que había sentido en otros tiempos con la formidable aparición del caballero desconocido —armadura de oro y acero— que llevaba escrito en su escudo «Desdichado», el infortunado, el hombre que desafió al cruel templario Briand de Bois-Guilbert... Verdaderamente, un torneo era algo enorme. Podría compararse con una carrera de Fórmula Uno: inversiones financieras y técnicas, repercusiones comerciales, enormes tramas de subcontratas, etc. A estas imágenes que no habían perdido ni un ápice de su poder de seducción, Duby añadía las demostraciones del historiador, explicar a fondo lo que en principio no parece más que pintoresco y un mero relato. Entre tanto, yo me había hecho medievalista.

Esta lectura tuvo, de forma inmediata, una consecuencia inesperada. Conmovido por la suerte que los normandos imponen a los judíos en la novela, en particular por las pruebas que pasa la hermosa Rebecca —Bois-Guilbert, repugnante sin duda, la acusa de brujería—, quise participar de inmediato en la acción contra el antisemitismo y el racismo. Sin embargo, algunos de nuestros amigos sospechaban que esas organizaciones eran masónicas y anticatólicas, cosa que preocupó a mi madre, de orígenes italianos en parte, y muy piadosa. Ella me envió a consultar al arcipreste de la catedral de Tolón, que me tranquilizó: podía militar en ese movimiento. Rebecca, deslumbrante sin duda, fue uno de los primeros grandes papeles de Elizabeth Taylor en la magnífica *Ivanhoe*, de Richard Thorpe, en 1952.

Con la distancia, esta anécdota me parece reveladora. El estudio de la Edad Media siempre ha suscitado, en mi vida personal, «efectos a cambio». Muchas veces, después de haber abordado tal o cual tema de la historia o de la cultura medievales me he planteado de manera diferente las cuestiones actuales: cuestiones graves, como, por ejemplo, la guerra o la violencia; cuestiones, en apariencia, más superficiales, como la cocina, ¡aunque nunca me haya tomado la cocina a la ligera!

Es cierto que la Edad Media no me ha ofrecido soluciones para la época actual. Sin embargo, me ha trabajado tanto como lo he hecho yo. Y me ha trabajado hasta convertirme en un hombre comprometido con el siglo XX y, después, con el XXI. Por remedar una fórmula de Stanislas Fumet, hay una historia de la Edad Media en mi vida, «regalos» con que ha obsequiado la historia al historiador. La historia me ha incitado a la acción. Nunca podría separar mi lectura de *Ivanhoe* del entusiasmo que suscitó en mí el Frente Popular, ese mismo año 1936. No recuerdo acontecimientos que me hayan contagiado el mismo ardor: la Liberación no me proporcionó esa felicidad. No borraba ni la derrota ni la amargura de los años negros, ni el descubrimiento del horror. En cambio, ¡1936!, Robín de los Bosques, por una parte, y por la otra, los logros sociales... Comprendí después que, de esa forma, estaba trasladando mis emociones (mis problemas, inconscientemente) del presente al pasado. La Edad Media sólo me retuvo porque poseía el poder, casi mágico, de desarraigarme, de separarme de los problemas y mediocridades del presente y, al mismo tiempo, de devolvérmelo más vivo y más claro.

¿Nuestra Señora de París *no* suscitó el mismo efecto en usted?

Tiempo después leí con gusto la novela de Hugo. Fue en el ámbito escolar; no había la misma libertad. Además pienso que, paradójicamente, *Nuestra Señora de París* está demasiado bien escrita: su magnífico lenguaje prevalece sobre el contenido. Y el contenido, en el caso de Hugo, no es la Edad Media, ni tan siquiera la vida de una catedral. El contenido es el propio libro, la formidable visión. Por supuesto, Hugo apela a Walter Scott, pero no se trata, ya no, de una novela histórica: es una visión.

No obstante, no desearía que se creyera que *Ivanboe* fue el único desencadenante de mi entrada en la Edad Media. Por entonces, este período formaba parte del programa de la educación secundaria. En clase pude disfrutar de un profesor excepcional: Henri Michel. Aunque no era medievalista, sabía relatar, sabía suscitar el interés de los alumnos y tratar los temas más delicados de una manera imparcial; no se limitaba a describir, se dedicaba a explicar. Aunque era militante socialista y agnóstico, Henri Michel hablaba muy bien de la Iglesia, lo que no dejó de seducirme, pues yo era un niño católico practicante, como deseaba mi madre, mientras que mi padre, por su parte, era anticlerical, incluso antirreligioso.

De entrada, Henri Michel había puesto las cartas boca arriba: «En la Edad Media, la Iglesia lo domina todo». Mi devoción de entonces —relativa, ciertamente, pero sincera— quedó seducida. Me conmovió que un laico tratara el tema con competencia y respeto. Michel, un gran resistente durante la Segunda Guerra Mundial, se convirtió en uno de los especialistas en ese período más reconocidos. Siempre he profesado una intensa admiración por él y un profundo reconocimiento. En la historiografía, se le considera el gran especialista en la Resistencia y la Segunda Guerra Mundial. Para mí, es el gran historiador de la Edad Media. Y es que ahí radica el poder del historiador: saber hablar de todas las épocas, si no de todas las civilizaciones. La historia sale de las preguntas que plantea el historiador.

EDAD MEDIA OSCURA, EDAD MEDIA CLARA: LUGARES COMUNES

¿Qué visión de la Edad Media se proponía entonces?

Lo que percibía entonces resultó modificado, casi redescubierto, como consecuencia de mis obras. Digamos que se superponían dos imágenes: una Edad Media «negra» y una Edad Media idealizada.

Tuve la suerte, gracias a Henri Michel y, después, a otros maestros, de no caer en estas dos imágenes; pero, por desgracia, siguen pesando en las mentalidades de hoy en día. La rica escuela medieval francesa, a pesar de sus éxitos científicos, no parece haber cambiado nada en los medios de comunicación y en las ideas asumidas. En ocasiones, me he

desanimado, porque me encuentro intactos los dos clichés procedentes de los siglos XVIII y XIX: por un lado, la Edad Media oscurantista, lúgubre, y en contraposición la Edad Media «trovadora», suave. Estos clichés abundan en las películas, las novelas históricas, la publicidad. Recientemente, Carla del Ponte —fiscal general del Tribunal Penal Internacional— denunciaba la «limpieza étnica» de Slobodan Milosevic como práctica ¡«medieval»! Por no mencionar la visión despreciativa, incluso burlesca, que propone la película *Los visitantes...* Por otra parte, la concepción subyacente a estos juicios estereotipados revela una idea falsa y primaria del progreso y de la historia en general.

Incluso las personas cultas no van más allá de las aproximaciones, ya anticuadas en la época de mi juventud. «¡Ya no estamos en la Edad Media!», clamaban los más inteligentes ante la violencia, los actos de barbarie, los movimientos incontrolados de la plebe. Frente a esto, se proponía otra visión, estilizada, que surgió en el Romanticismo: la Edad Media era, retomando un dicho muy en boga, que envilece la obra de un gran historiador, «el tiempo de las catedrales», la fe sencilla y bella. Soñábamos con una época artesanal y erudita, a una escala tanto humana como divina.

La primera de esas tradiciones, la negra, se remonta al humanismo, al llamado Renacimiento (el primer «entenebrecedor» de la Edad Media fue Petrarca), y, por desgracia, fue relevada por la Ilustración. Se instaló firmemente en los círculos influyentes de la Tercera República. La segunda versión, «catedrales», se construyó después de la Revolución, cuando Chateaubriand —rechazando la Ilustración— escribió *El genio del cristianismo* (1802), con el elogio de la naturaleza y del gótico, de la sencillez, del ideal; un gran libro poético a fin de cuentas.

Retomada y profundizada por Charles Péguy, esta Edad Media popular, a la francesa, sedujo tanto a la derecha como a la izquierda durante el período previo a la guerra. Esto permitió, ciertamente, grandes triunfos, como la representación de compañías de teatro itinerantes, que Jacques Copeau y, más tarde, Jean Vilar lanzaron a los caminos franceses antes de la guerra. De ahí surgió el Festival de Aviñón y el espectacular uso del famoso patio del Palacio de los Papas. Pero eso no es la Edad Media. Con las mejores intenciones, un gran cineasta como Marcel Carné sólo recrea una Edad Media de pacotilla en *Les Visiteurs du soir* (1942). A esto hay que añadir las fantasías sobre los gremios, el

espíritu caballeresco, las cursilerías sobre el espíritu cortés y la llaneza rabelaisiana de los cuentos populares franceses del medioevo. Un espectáculo mediocre interpretado por actores de cartón piedra, en eso se convirtió esa Edad Media «enorme y delicada» de la que habla Verlaine: una época heroica, violenta en ocasiones, bárbara; simplemente bella.

Gide confesó que no había podido leer *El cantar de Roldán* (el romanticismo sólo conservaba el cuerno de Roncesvalles). Por otra parte, tampoco había contacto con la extraordinaria literatura medieval, ya que resultaba difícil profundizar en ella, pero ¡qué recompensa cuando uno lo consigue! ¿Qué sería de la cultura europea sin los cantares de gesta, los relatos artúricos, *El cantar del Mío Cid*, Dante y Chaucer? Esta literatura, ni negra, ni dorada, es la expresión de esa época, esos hombres y esas mujeres, llenos de fuerza y de vida, formidablemente creadores, alejados de la verdad cómoda, del moralismo reaccionario o de la estética del santo suplicio.

Para acabar, la insistencia del régimen de Vichy en explotar el filón desacreditó estas visiones cada vez más regresivas. Efectivamente, la versión «dorada», si se me permite la expresión, se limita a invertir la versión «negra». Para ajustar cuentas con la Ilustración (con la idea que se forjaba de la Ilustración), el petainismo alababa, en «su» Edad Media, un espíritu de orden y fe dóciles, muy nuestros. Entiéndase que todo esto fue viciado, más tarde, por los modernos y minado por agentes corruptores extranjeros.

Esta Edad Media me la han mostrado, pero yo no la he recibido.

En la época en que leía a Walter Scott y disfrutaba de las clases de Henri Michel, veía la Edad Media, a pesar de sus ecos contemporáneos, como un mundo lejano, diferente del nuestro. Se mezclaban en él prácticas bárbaras con figuras sublimes, impresionantes. Esta Edad Media ya no vivía entre nosotros: había desaparecido. Era un sueño que se había desvanecido.

Mi único recuerdo medieval de aquel entonces, el del monte Saint-Michel, que había visto a la edad de 9 años, confirmaba esa distancia. ¡Saint-Michel *au péril de la mer* decían los hombres de la Edad Media! Para ellos, el mar era algo inquietante, salvaje, aún cercano al caos bíblico, que había escapado, en parte, al ordenamiento inacabado de la creación. Tal vez yo, en ese momento, haya percibido de forma con-

fusa ese carácter arriesgado: desafiar con pobres medios a lo desconocido, el vasto océano...

Mi verdadero descubrimiento de la Edad Media se produjo, por lo tanto, más tarde, en 1939: tenía 15 años. En ese momento vi, por fin, vestigios medievales. No se encontraban en Tolón, pues su florecimiento es mucho más reciente. Durante un viaje a los Pirineos, habíamos cambiado de tren en Toulouse. Las varias horas de intervalo las aprovechamos para visitar la ciudad. Así me sobrevino la revelación de la basílica abacial de Saint Sernin, la mayor iglesia románica de Francia. Me conmovió profundamente; pero me pareció evidente que se trataba de otro mundo, alejado de ese principio de siglo XX en el que estaba viviendo. Así pues, ¿quién había construido eso y para quién? ¿Cómo conocer a esos hombres y esas mujeres?

Por descontado, me sentía contento por no vivir en la «Edad Media». Me la imaginaba desprovista de muchas de las comodidades cotidianas de las que ya disponía en mi presente de entonces, el del intenso fin de la década de 1930. A pesar de todo, sentía una cierta nostalgia, como si no hiciera tanto tiempo de esa salida de la Edad Media, como si los vínculos rotos nos privaran de algo, nos alejaran de hombres que hubiera querido entender. El torneo de Ashby tenía pompa y brillantez por la muchedumbre que lo abarrotaba, tan cercana, aunque tan diferente. La sentía muy alejada del público de un partido de fútbol o de rugby.

Yo era joven. Sin embargo, muchas cosas desaparecen, y otras nacen. Tenía 6 años cuando nació el cine sonoro. Nuestra familia aún no disponía de teléfono, aunque existía. Percibía claramente los cambios que traía aparejados en la relación con el espacio y el tiempo. Lo mismo sucedía con el automóvil (que, por cierto, tampoco teníamos) y con todo lo que afectaba a la vida cotidiana. Ni que sea la aparición, más tardía, de los refrigeradores: durante años, vivimos al ritmo venerable de las neveras de hielo, donde metíamos bloques de hielo comprados en almacenes o a vendedores ambulantes. Después, de repente, se podía controlar el frío, reírse del tiempo. Percibí «el sentido de la historia», el único que no se tambalearía después, y aún así...

Sentía con bastante claridad nuestra entrada en otra era. Intuía que esos cambios materiales, cotidianos, eran uno de los componentes fundamentales de la Historia. Que la Historia, una vez más, no se limita-

ba a las batallas, los reyes o los gobiernos. Estaba desapareciendo una determinada manera de pensar, se estaban apagando unas costumbres. Más tarde, calificué este movimiento de cambio de mentalidad. Acompañaría a los cambios materiales.

Es cierto que no distinguía todos los estratos que los siglos sucesivos habían ido depositando en nuestras vidas. Sin embargo, sí veía bien que había restos de la Edad Media en nuestro mundo y en nuestras existencias, y que esa Edad Media había pasado definitivamente, pero dejaba herencias.

Para acabar, me parecía que la desaparición se había precipitado, acelerado y transcurrido con la guerra de 1914-1918, cuyas marcas, carencias y vacíos seguían estando omnipresentes a mi alrededor. Cuando se produjo la derrota de 1940, yo tenía 16 años. Viví la Segunda Guerra Mundial y, sin embargo, durante ese período no tuve la sensación de que acababa un mundo que me había suscitado anteriormente el recuerdo de 1914-1918 alimentado por mis allegados y sus contemporáneos. Para mí, la Historia, en la década de 1930, también era volver a pasar al otro lado de un muro —la Gran Guerra de la que hablaba todo el mundo— para encontrar esa vida tan distinta, esas «gentes corrientes», como nosotros, ya casi exóticas, aunque sólo habían pasado veinte años. La juventud de mis padres parecía haber transcurrido en otro mundo, con la irrupción turbadora de un futuro: el cine.

Ha hablado de nostalgia...

Sí, aunque se impone la aclaración. Mi Edad Media no debía nada a las modas neomedievales que acabo de mencionar. Con todo, descubrí en ella un placer nostálgico, indisociable de la Historia en general y que, según creo, conocen todos los historiadores: el placer nostálgico de una lucha contra la muerte. La Historia se sumerge en la vida del pasado, prolonga esa vida desaparecida y la resucita, o por lo menos, se imagina que la resucita, aunque sabe vagamente que esa resurrección corre el peligro de no ser más que una prórroga. Placer por la resurrección, por una parte; por la otra, nostalgia de la ilusión.

El oficio de historiador iba ocupando así su sitio, para el adolescente que era, entre los oficios que el hombre había inventado para vi-

vir y sustentar a los demás. Me sentía cerca de los médicos y los artistas; sin duda, en cuanto a este último punto, por mi madre. Era profesora de piano. Veía, oía, que bastaba con apoyar los dedos en el teclado para que las obras antiguas revivieran, para que épocas ya pasadas resonaran entre nosotros... Un profesor de historia (no pensaba yo, por entonces, en hacerme investigador) no me parecía tan distinto de un pianista. Era preciso descifrar, aprender, transmitir, restituyendo la vida. Los documentos eran partituras y, en cuanto a los médicos, el pasado era un organismo humano que necesitaba la vida, una especie de vida...

Es cierto que no daba nombres técnicos a lo que me atraía, pero puedo decir hoy que enseguida me interesaron dos clases de historia: la historia social y la historia cultural. Dos historias que confluían en mi innegable curiosidad por los rituales y la liturgia; de ahí los torneos, de ahí también la Iglesia.

Como ya he mencionado, no albergaba, al contrario que mi madre, un sentimiento religioso intenso, pero me mostraba sensible ante la religión que, para un pequeño tolonés, se expresaba en forma de catolicismo posttridentino, meridional. El Concilio Vaticano II, la revolución de las décadas de 1960-1970, provocaron que todo esto se tambaleara en otro mundo. Las personas nacidas en la década de 1950 únicamente tienen ya una vaga idea; para las generaciones posteriores a 1960, es como hablar en chino.

Tal vez mis recuerdos sean reconstruidos, pero, a pesar de todo, creo que la distancia ya existía en la década de 1930; distancia, aunque no era algo ajeno. Observaba las antiguas liturgias sin fundirme en los gestos o la emoción. Esas liturgias, por otra parte, no eran tan antiguas: estaban arraigadas en el siglo XVII y, más aún, en el ardiente esfuerzo de restauración que se produjo en el XIX. No quedaba gran cosa de la Iglesia medieval; aunque, después de todo, aún constituía una presencia fuerte de los antiguos rituales, ante los que yo me encontraba, como muchos otros, en una posición ambigua: con un pie dentro y otro fuera.

Podría decir lo mismo de otras costumbres, como el reparto de premios al final de curso: los profesores con toga, la interminable letanía de la lectura de los resultados, la entrega de libros y diplomas... Desde el final de la secundaria, ese tipo de ceremonias me resultaban extra-

ñas, tan fascinantes y «medievales» como ese famoso torneo de Ashby. De forma inconsciente, sentía la necesidad de ir más allá de Jules Ferry para ver cómo la escuela salía de la Historia.

Así pues, desde la enseñanza secundaria, usted decide, si no hacerse historiador, por lo menos enseñar historia.

No es tan sencillo... Los estudios, en sí mismos, no me han planteado problemas importantes; su contenido, en cambio, sí

Apruebo el examen final de bachillerato; es la primavera de 1940. Estoy en plena redacción de la traducción latina de la prueba general, cuando el profesor que vigilaba, que había salido un momento de la clase, me anuncia al volver que Hitler ha invadido Bélgica. Los bombardeos italianos sobre Tolón en mayo nos obligan a abandonar la ciudad (mi padre, por motivos de salud, no podía bajar a los refugios).

Nos refugiamos en los alrededores de Sète, en un campo que unos allegados ponen a nuestra disposición. Voy a matricularme para presentarme cuando sea posible al examen oral de bachillerato en Montpellier, capital del distrito universitario. Mientras me encuentro en la famosa plaza de «l'Œuf»,* unos altavoces transmiten el discurso de Pétain que anuncia la petición del armisticio a Hitler. Un militar que pasaba por allí se quita el uniforme y clama, en ropa interior, que ya no quiere llevar un uniforme que ha sido deshonrado. Para mí, la Francia que será, de forma minoritaria, la de la Resistencia y, de forma mayoritaria, la villa cortesana del viejo cuya voz trémula y avergonzada escuché, seguirá siendo siempre, antes de que me entere de la declaración que hizo de Gaulle el 18 de junio, la del rechazo público de ese simple soldado.

Una vez aprobado el examen de bachillerato, asisto a los cursos preparatorios para el ingreso en la École Normale de letras en la Marsella de la guerra, con unos profesores y compañeros admirables, algunos de los cuales se cuentan entre mis amigos más queridos. Al llegar la época que debería haber sido la del servicio de «trabajo obligatorio» por Alemania, el STO, vienen algunos meses de maquis alpino; des-

* Se refiere a la Place de la Comédie de Montpellier, también conocida como Place de L'Œuf (plaza del huevo). (*N. de la t.*)

pués, a finales de 1944, la liberación de París y un primer curso preparatorio en Louis le Grand. No resultó tan animado e inspirador como el de Marsella, aunque sí tremendamente eficaz. Entré en la École Normale en julio de 1945. Creo que esta experiencia modesta y marginal de la Segunda Guerra Mundial, al sumarse a mis reflexiones ya antiguas sobre la historia como ciencia concreta, humana, me volvió incapaz de soportar una historia polvorienta, el tipo de historia del que Lucien Febvre dijo, como me enteré después, que los campesinos sólo labraban en ella los cartularios, los epistolarios.

De forma paralela, tuve que cursar asignaturas en la Sorbona, como era costumbre en aquel entonces. Mi decepción resultó cruel. Con raras excepciones, los historiadores de la Sorbona me agobian hasta tal extremo que considero abandonar la Historia. No reconocía en ningún sitio lo que había empezado a descubrir en Tolón y Marsella. Por un momento, sentí la tentación de desviarme hacia el estudio de la lengua y la civilización germánicas. Ese concepto de «civilización» me atraía. Efectivamente, el enfoque cultural, el concepto mismo de «civilización», que cruzaba disciplinas, prometedora de vida, de resurrección de los hombres y de la vida social, parecía ausente de la historia historiadora tal y como se practicaba en aquellos años.

En el instituto, me habían apasionado la lengua y la literatura alemanas. De una forma que me sorprendió a mí mismo, distinguía a los alemanes de los nazis. Durante los cursos preparatorios en Marsella, un admirable profesor (después de otros muy buenos en Tolón), Henri Pizard, me había abierto la puerta del mundo maravilloso de Goethe, Heine, Rilke, Thomas Mann. Falleció durante la liberación de Marsella (muerte accidental, terrible golpe del destino). Casi soñaba con un homenaje a su memoria. Sin embargo, una vez más, la decepción no tardó en llegar. Detrás de la hermosa palabra «civilización» sólo se encontraban fórmulas mezquinas. Y la filología lo estropeó todo.

Por consiguiente, volví a la Historia, en particular gracias a los cursos de historia antigua, que me parecían los más interesantes. Pero se necesitaban competencias, sobre todo técnicas (arqueología, epigrafía) que no poseía y que no me atraían. Sin embargo, esas técnicas suscitaron mi atención; con ellas me enfrentaba, por fin, al principal problema del historiador: el que plantea la documentación. He dicho que había un placer nostálgico en nuestra actividad. Este placer no es más

que la recompensa final; antes, se plantea la exigencia básica: emplear y buscar los documentos. No es posible desempeñar este oficio sin fuentes y sin saber utilizar esas fuentes, con un rigor verdaderamente científico.

De este modo, descubrí la paleografía, que es la ciencia de la lectura de las escrituras antiguas. Lectura en los dos sentidos del término: descifrado e interpretación. Me ha apasionado el contacto con el manuscrito; la mayoría de las veces, son pieles de animales, pergaminos, material agradable al tacto. Uno siente en ellos, materialmente, el trabajo del escribiente: su tinta, su pluma, sus códigos, sus pequeñas manías, su labor. Así pues, la paleografía confirmó mi afición por la Edad Media. Sin duda, me orientó definitivamente hacia la investigación, aunque esto no impidió que me gustara la docencia, ya fuera durante mi breve paso por el instituto (un año en Amiens, 1950-1951) o, más tarde, en la Facultad de Letras de Lille (1954-1959).

De mi primera vocación —coger el testigo de mi padre o de un maestro como Henri Michel— ha quedado el placer que me procura comunicar el resultado de mis investigaciones, compartirlas y colaborar con otros investigadores. Más adelante hablaré del gran sabio, del maestro riguroso y humano que me retuvo definitivamente y definitivamente me condujo por la Edad Media en la Sorbona, Charles Edmond Perrin, sin que compartiéramos la misma concepción de la historia. Y, más adelante aún, mencionaré a los dos medievalistas que me abrieron amplios espacios de la historia medieval: Maurice Lombard, en los Hautes Études, y Michel Mollat du Jourdain, en la Universidad de Lille.

UNA REVOLUCIÓN: EL LIBRO. UN PROBLEMA: LAS FUENTES

Para el profano, hablar de epigrafía, de manuscritos, de impresos parece exactamente lo mismo.

Esas ciencias son las ciencias de la fuente. Sin embargo, requieren técnicas distintas y se aplican a períodos diferentes. Existe una lógica de la epigrafía, una lógica del manuscrito, del impreso, de la imagen, etc., que estructuran el enfoque del historiador.

Hacer historia de la Antigüedad sin arqueología y sin epigrafía —el desciframiento de las inscripciones— sería un chiste. Por ese motivo, el historiador de la Antigüedad mantiene con su tema una relación distinta a la que mantienen con sus archivos los historiadores del mundo contemporáneo. La naturaleza de los documentos de que disponemos influye en nuestra manera de pensar los períodos estudiados. Un historiador de la Revolución francesa razona a partir de materiales que no «funcionan», por decirlo así, igual que los utilizados por un especialista en la Primera Guerra Mundial. La Edad Media, por su parte, es inseparable de los manuscritos. Ha producido esos documentos, pero también ha sido producida por ellos.

La Antigüedad se expresaba en rollos, lo que implica una relación particular con el texto: ir hacia adelante y hacia atrás requiere una manipulación más larga. El ajuste de las líneas y de los párrafos depende de la superficie donde se apoye el escribiente o el lector, los conceptos de «frase» y «puntuación» no son los nuestros, y así sucesivamente. En definitiva, que el rollo no favorece mucho la lectura silenciosa. Aunque sepan leer y escribir perfectamente, los poderosos y los sabios de la Antigüedad tienen la costumbre de que les *digan* los textos, porque los lectores especializados manejan los rollos con rapidez y liberan a sus amos de todas las molestias materiales. Igualmente, casi siempre, prefieren dictar.

La generalización del códice (nuestro libro, con páginas y cuadernillos) supone un punto de inflexión. El *libro-códice* constituiría una manera bastante buena de situar el nacimiento de la Edad Media, desde finales del siglo IV. El *libro-códice* favorece la lectura personal, interiorizada, incluso si la lectura totalmente silenciosa no se generaliza hasta el siglo XIII. Hasta ese momento, hay que imaginarse a los lectores, incluso solitarios, murmurando los textos o, por lo menos, moviendo los labios.

El advenimiento definitivo de la lectura silenciosa, aún más interiorizada, se corresponde, además, con un nuevo período de la Edad Media. Supone una profunda modificación de la memoria, ya que el sencillo empleo del códice y el desarrollo de los márgenes permiten un juego de localizaciones o remisiones. Es cierto que la Antigüedad conocía los márgenes, las glosas, etc., pero faltaba un espacio que se pudiera administrar de forma racional. Con el códice, es un hecho. Y el

individuo que lee para sí mismo se reafirma. Dicho sea de paso, me alejé de la historia inglesa, que me resultaba grata a pesar de todo, en parte porque la cancillería real de Inglaterra fue la única que mantuvo el venerable uso del rolo durante largo tiempo. Esto hace que las consultas resulten pesadas y molestas.

Por último, está la escritura en sí. Dime cómo escribes y te diré quién eres; te diré a qué taller perteneces, a qué corte, a qué grupo, a qué círculo.

La reforma de la escritura durante el reinado de Carlomagno constituye un momento fundamental, de consecuencias importantes. Alrededor del año 800, los *scriptoria* —esos talleres de escribientes, monásticos en su mayor parte— imponen el dominio de una pequeña letra caligráfica, la «minúscula» *carolina*. La palabra «carolina» viene de *Carolus*, Carlos; la «minúscula», por supuesto, representa una distinción fundamental con la mayúscula. Sabemos que en la Antigüedad, en las epigrafías sobre todo, se favorecía el uso de la mayúscula, claramente legible, aunque necesariamente más esquemática.

Esta carolina responde a una exigencia religiosa y política: Carlomagno y su entorno quieren una edición fiable, uniformizada, de los antiguos manuscritos, sobre todo los de los Evangelios y los Padres de la Iglesia, cuyo texto, además, se reconstituye a partir de los manuscritos más antiguos y fieles que se conocen por entonces. La constitución de este corpus implica la puesta a punto de un instrumento gráfico nuevo. Todos los textos están escritos en latín, todos del mismo modo. Es la base de una civilización, un movimiento que, poco a poco, va modificando la manera de transmitir y de enseñar. La constitución de las universidades, en los siglos XII-XIII, ya se encuentra en potencia en esta profunda reorganización del escrito.

A continuación, puede juzgarse físicamente, viendo únicamente los manuscritos, el importante hito que suponen los siglos XII y XIII. La carolina desaparece. La escritura se vuelve irregular, personalizada, con un sistema de abreviaturas. Es la prueba de que se escribe rápido y se reproduce la palabra del natural. En lo sucesivo, habrá estudiantes numerosos y maestros. Están los que anotan y otros que tienen la autoridad de dirigirse al gran público. La rapidez de la escritura permite fijar la movilidad del pensamiento, las intuiciones, las variaciones. La interioridad aumenta mucho más y la memoria vuelve a modificarse.

Gran parte de los tratados del siglo XIII, incluidos los de las más altas autoridades, como Tomás de Aquino, se redactaron a partir de notas tomadas durante las clases. Ese mismo Tomás nos ha dejado muchas huellas de su propia letra —una terrible letra abreviada— donde puede sentirse la loca rapidez del pensamiento que está naciendo, engendrándose a sí mismo. Es la época de la *cursiva* y de las abreviaturas.

Un nuevo orden, un nuevo ajuste, llega con los humanistas de los siglos XV y XVI, con Erasmo en particular. Es la prueba de un cambio de época, no de civilización. Efectivamente, la imprenta empieza a difundir un nuevo tipo de textos. Por supuesto, seguirá habiendo manuscritos, y durante mucho tiempo, y algunas fuentes únicamente pueden ser manuscritos. Sin embargo, éstos no desempeñan la misma función. Ante las fuentes impresas, el historiador no puede reaccionar del mismo modo que ante el manuscrito. Hoy en día, se ha producido otro cambio esencial con el ordenador.

La felicidad que sentí al descubrir los manuscritos medievales fue considerable, incluso aunque el descubrimiento se produjo en muchos casos por mediación de facsímiles o fotografías. Resultó decisivo. Más tarde, procuré desarrollar el conocimiento de otras fuentes: sobre todo, la arqueología medieval y el estudio de las fuentes artísticas, iconográficas. Este contacto con el documento crea la distinción fundamental entre el «verdadero» historiador, el historiador de profesión, y el historiador de segunda mano, que, por muchas cualidades que tenga, no es más que un historiador aficionado, un sucedáneo de historiador.

Se puede decir que toda la historia se sitúa en la producción de documentos y en el desciframiento de los documentos que denominamos «fuentes». De esta forma, se produce un movimiento desde la historia que se hace a la historia que se cuenta, se anota y constituye la memoria escrita, gran tarea de la humanidad que no quiere desaparecer; conduce hasta el historiador a hombres y mujeres vivos, y el historiador les impide morir.

En cuanto al término «fuente», me incomoda.

Por una parte, la palabra me seduce, ya que convierte al documento en algo vivo, una fuente de vida; pero, por otra parte, puede inducir —y ha inducido a algunos historiadores— a pensar que la historia «cae por su propio peso», que sale ya hecha de los documentos. Para los historiadores «positivistas» del siglo XIX y de principios del siglo XX,

bastaba con reunir esos documentos, hacer una crítica de los mismos desde el punto de vista de la autenticidad (demostrar que no eran falsos; la historia de las falsificaciones constituye una bella página de la historiografía) para que estuviera hecha la obra histórica. Aprendí de mis maestros de los *Annales* que es el historiador quien crea el documento y otorga a los indicios, a los vestigios, como diría Carlo Ginzburg, el estatus de fuente. El cuestionario del historiador, las preguntas que se plantea y que plantea (una parte esencial de su oficio), constituye la base de la historiografía, de la Historia.

Durante mucho tiempo se ha infravalorado la arqueología medieval, ya que, con frecuencia, las pistas de este período se encuentran entremezcladas en añadidos y modificaciones posteriores, mientras que los restos de la Antigüedad parecen más fáciles de identificar: son ruinas, indicios en los campos, restos redescubiertos por otros restos muy distintos. Durante mucho tiempo, en particular, se ha considerado la arqueología como un documento de segundo orden. En cuanto a la Antigüedad, uno se veía obligado a valerse de ella por falta de textos. Con arreglo a la concepción perezosa del historiador que debe dejar «hablar» a sus fuentes, la fuente arqueológica parecía menos clara que la fuente textual..., ¡cuando, a menudo, lo escrito se hace más para mentir que para decir la verdad!

En las décadas de 1950 y 1960 viví una reglamentación de las actividades arqueológicas en Francia, que suponía el fin (para las excavaciones en particular) de la arqueología reconocida en el año 800. Carlomagno es coronado, el texto triunfa y la arqueología se acaba. He conocido pocas concepciones tan estúpidas y burlescas. Por suerte, actualmente hay en toda Europa una arqueología medieval activa y fecunda. Por último, y lo que es más importante, la arqueología ya no se limita a la excavación y al estudio de los monumentos, ni a la búsqueda de los objetos bellos solamente. La excavación de los «pueblos desiertos» ha aumentado mucho nuestros conocimientos de la vida rural medieval. A la arqueología también le interesa lo que designamos como la «cultura material», un capítulo de la historia que en adelante cobrará importancia.

Finalmente, se descuidaba lo más visible, lo más evidente: me estoy refiriendo a la imagen medieval. Omnipresente, ésta se ha interpretado durante mucho tiempo desde una perspectiva artística —algo nece-

sario—, a resultas de lo cual se infravaloraba su aportación documental, su valor de testimonio, de expresión.

Surgidos del Romanticismo, u hostiles a él (me atrevo a afirmar que, en este ámbito, los dos bandos se parecen), los historiadores no siempre han admitido que la obra de arte, o de artesanía, no se reducía a la hermosa invención realizada por un *autor artista*. No veían que también era el reflejo de reglas, códigos, costumbres, encargos. En definitiva, que es cierto que el individuo —un concepto tan del gusto de los siglos XIX y XX, difícilmente admitido por el carácter medieval— se expresaba con su sensibilidad personal, pero también, y principalmente, en función de un determinado número de convenciones, propias de la época. Y eran significativas. La tradición romántica se encariña con la belleza. Se busca en ella al hombre, al genio, sometido a reglas impuestas. Y, por esta razón, se acaba desatendiendo la importancia de esas reglas, consideradas en tanto que tales. La imagen es, de otra forma, un texto.

¿Esas reglas tienen como finalidad comunicar un mensaje a un público?

Un «gran público», al que se habrá de convencer mediante la divulgación y los productos de masas: todo eso es una idea moderna. La cuestión no se planteaba así en la Edad Media.

El primer destinatario (o el destinatario final, como se quiera) era Dios. Toda obra que denominamos «obra de arte» (la palabra no existía en la Edad Media) era una imitación de la creación divina o de la naturaleza, y también esta última era criatura de Dios. Había comanditarios y encargos: la Iglesia, los poderosos, los notables, las comunidades instituidas. Ahí está el nivel esencial, el de los comanditarios, lo que tienen necesidad de expresar. Durante mucho tiempo, el artista medieval no es más que un artesano que trabaja por encargo.

La obra de arte y sus temas son, para el historiador, una fuente, por dos motivos. Esas obras son la expresión de una sensibilidad: su contenido significativo supera la personalidad del artista, del comanditario y de quienes lo reciben. Igual que el historiador ha recurrido al concepto de mentalidad en el ámbito de las ideas, debe recurrir también al concepto de *sensibilidad colectiva* para dar cuenta del significa-

do histórico de una obra de arte. Tampoco debe olvidar que toda una parte de la creación artística se dirige, en definitiva, al conjunto del pueblo cristiano, que esa creación constituye un elemento esencial de la liturgia, en sí misma fuerza estructurante de la comunidad medieval. Por eso el documento artístico, la imagen, se centra en los lugares, los monumentos, donde se desarrolla esa liturgia con más fuerza y más frecuencia: la iglesia, la plaza del pueblo. Es cierto que hay imágenes reservadas a algunos, o a Dios: las esculturas invisibles, las pinturas de manuscrito, los tesoros de iglesia. Sin embargo, siempre acaban siendo objeto de exhibiciones, de ostentaciones, aunque sean rarísimas y, por lo tanto, mucho más fuertes.⁷¹

El siglo XIX nos ha aportado muchas cosas. No obstante, en este campo, tiene un peso que, en ocasiones, resulta excesivo. La famosa Escuela Nacional de Archiveros francesa ilustra bien esa inflexión.

Creada en 1821 por Luis XVIII, como consecuencia de la moda «trobador» (¡otra vez Chateaubriand!), y reformada en 1846, la Escuela Nacional de Archiveros estaba llamada a salvar y rehabilitar los documentos escritos en bajo latín y en francés antiguo, una memoria que corría peligro por el desprecio que había mostrado la Ilustración y, más tarde, la Revolución. Este prestigio nuevo de la Escuela de Archiveros se inscribe en un movimiento más general. Se combinan ahí el imaginario que inspira a Hugo (o Michelet) y un deseo de conocimiento científico del pasado, impregnado de un impulso nacionalista.

En ese momento nace el concepto de «patrimonio», tan característico del siglo XIX. Igualmente, a principios de siglo fue cuando Alexandre Lenoir, fundador en 1796 del Museo de los Monumentos Franceses, reunió los conjuntos ornamentales salvados de la Revolución. En 1804 publicó *Musée des Monuments de France*; fundó también la Comisión de los Monumentos Históricos que ilustrará Prosper Mérimée. En el mismo momento, se estaba erigiendo una tumba para Abelardo y Eloísa en el cementerio de Père-Lachaise. Enseguida llegará el genial Viollet-le-Duc (1814-1879), teórico riguroso del gótico (en Carcasona, en Notre-Dame de París), que ve en este arte el producto de un imaginario espíritu democrático medieval.

Debemos a estas iniciativas, recuperadas por la Tercera República, un trabajo admirable, próximo al trabajo desarrollado en la misma época por la gran escuela filológica alemana. Por desgracia, este re-

greso a las fuentes, a los manuscritos, a la paleografía, atañía esencialmente a los escritos jurídicos: las *cartas*. ¿Acaso el propio régimen de Luis XVIII no se había fundado sobre la base de una carta?

Con la Escuela Nacional de Archiveros se puede decir que, durante mucho tiempo, la atención se ha centrado únicamente en una parte del fondo medieval. Con las mejores intenciones, no sólo la Edad Media, sino la Historia en general, se restringía al estudio de las instituciones. Los archiveros entendieron perfectamente que la Edad Media formaba un sistema, un todo, pero no vieron en ella una civilización. Recuperaron, con una acepción neutra, el término que, para los juristas de la Ilustración, condenaba a la Edad Media: el feudalismo. Volveré más tarde a esta palabra que aún sigue enturbiando nuestra percepción de la Edad Media (véase el capítulo 4). Digamos, por el momento, que el concepto de feudalismo es esencialmente jurídico. Tiene que ver con la posesión y la transmisión de un bien, de un *feudo*, regidas por un contrato.

Para los juristas de la Ilustración, el sistema medieval que deseaban destruir (cosa que hizo la Revolución francesa) se ordenaba en torno a este feudo, se reducía a éste. De ese elemento jurídico, de una importancia secundaria (aunque no pueda existir fuera del vínculo social entre señor y vasallo), extraían una visión global de la Edad Media. Es bien conocido el ardor con que los revolucionarios pisoteaban todo lo que recordara, de cerca o de lejos, los «horrores» feudales. Me atrevo a decir que parecía un psicodrama: las estructuras jurídicas, económicas y sociales heredadas del absolutismo no tenían mucho que ver con las muy lejanas del feudalismo.

Los historiadores modernos, aunque conservan estos términos, les otorgan un contenido mucho más complejo y más rico, de naturaleza más social y antropológica que jurídica. Hoy en día, hacemos la historia de la Edad Media sin recurrir casi en ningún caso al concepto de feudo, lo que muestra el alcance de los cambios.

Para salir de este enfoque excesivamente jurídico, ha sido preciso ampliar el estudio de las fuentes; ha sido preciso consultar todo lo que los historiadores no leían en el siglo XIX, o no consideraban digno de ser leído: sermones, manuales de confesión, teología práctica, cuentas comerciales, etc. De esta forma, se descubrió una Edad Media diferente; y una historia diferente.

Lo ha dejado sobrentendido: con la difusión de lo impreso, las fuentes cambian. Llegará después la multiplicación mecánica de las imágenes; a continuación, la del sonido y, luego, la de lo audiovisual. Y a todo esto hay que añadir la creciente conservación de archivos de todo tipo. ¿Cambiará todo esto el trabajo del historiador?

Efectivamente, el medievalista tiene suerte. Sus métodos, aunque ampliados, se mantienen proporcionados con respecto al tema. En cambio, no creo en absoluto que la historia moderna y, aún más, la historia contemporánea puedan conservar esos métodos tal cual.

Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944), y después Fernand Braudel (1902-1985), Georges Duby (1919-1996) o yo mismo nos especializamos todos ya fuera en la Edad Media, o en ese otro período «medieval» que, en mi opinión, es también el Renacimiento. Se encuentran opciones comparables en las importantes escuelas alemanas, italianas y anglosajonas, por citar únicamente éstas. No estábamos solos. Como el historiador depende de las fuentes, la relación que mantenga con éstas desempeña un papel importante en la elección del período. La Edad Media y el siglo XVI ofrecen un afortunado equilibrio cuantitativo de fuentes, entre la penuria antigua y la plétora moderna, sobre todo contemporánea.

Debo esta orientación al movimiento de los Annales, que descubrí mientras preparaba la oposición a la cátedra. Aproveché una gran ocasión. El año 1950, en el que aprobé el concurso, fue un año de una gran revolución. En otoño de 1949, el Ministerio de Educación había cambiado radicalmente los miembros del tribunal. La cátedra de historia se convirtió en cosa de los historiadores de los Annales y Fernand Braudel fue nombrado presidente. Sin duda, el historiador más innovador fue el medievalista, poco conocido, Maurice Lombard, distinguido por Lucien Febvre y especialista en el islam medieval, que impartía docencia en la marginal École Pratique des Hautes Études. El fundador de esta institución fue el último ministro de la Instrucción Pública de Napoleón III, el historiador Victor Duruy, en 1868, para crear, junto a las clases magistrales de una Sorbona más retórica que científica, una enseñanza superior basada en el seminario, es decir, basada en un grupo de trabajo y no en un anfiteatro de oyentes pasivos. Se estaba imitando en esto a Prusia, cuya preeminente moderni-

dad se sentía, una modernidad que acabaría demostrando la guerra de 1870.

No obstante, esta audacia en la forma no se vio confirmada de inmediato por el contenido. La enseñanza de la sección histórica —la IV, dedicada a las ciencias históricas y filosóficas— no tenía una concepción muy diferente de la Escuela Nacional de Archiveros. Además de la nueva y notable sección V —la de las ciencias religiosas, al estilo Renan—, Victor Duruy había previsto una sección VI para las ciencias económicas y sociales. Supuso tal innovación que no se encontraron suficientes historiadores para impartir clases y dirigir seminarios. No llegó a crearse. Hubo que esperar a 1947 para que Lucien Febvre, profesor en el Collège de France y presidente de la sección IV de los Hautes Études, creara la sección VI, que desde el primer momento causó sensación al tiempo que suscitaba vivas hostilidades.

Yo tuve la suerte de ir a parar a ese contexto. Por lo general, los primeros momentos de una revolución son fecundos y suscitan entusiasmo. Eso es lo que sucedió. Participaba en la vida de los opositores a cátedra en la escalera y en las pequeñas salas de un ala apartada de la Sorbona, que acogía a los Hautes Études (hasta 1968, cuando la sección IV la sustituyó). Y fue un deslumbramiento. Me subyugaron dos grandes historiadores: Fernand Braudel y Maurice Lombard. Me enteré de que había una historia nueva y, sobre todo, de que la historia con la que soñaba existía. Supe que tenía razón al querer «hacer historia» y, más en particular, historia medieval. Entré en un oficio que ha sido una de las grandes alegrías de mi existencia, y lo sigue siendo.

Conocemos la célebre frase de Marc Bloch: «El historiador se parece al ogro de la leyenda. Ahí donde huele carne humana, ahí sabe que está su presa». Los Annales me enseñaron, de este modo, que la historia se deriva de una determinada manera de plantear los problemas a los documentos y a los hechos. No tomamos nada tal cual: planteamos preguntas a nuestras fuentes. En contrapartida, ellas nos obligan a una vigilancia crítica del funcionamiento de nuestro propio espíritu.

De ahí nació lo que antaño se denominó la «Nueva Historia» (que ahora, por supuesto, ya no es tan nueva...). Fue una *novatio*, como dirían llenos de espanto los clérigos medievales, que innovaban al tiempo que lo ocultaban, ya que no agradaba a la Iglesia, pues consideraba

que el mundo posterior al pecado original era víctima de un declive constante. Esta *novatio* ha marcado al conjunto de la disciplina. La Historia se extendió a la vida privada, a las costumbres, a las mentalidades, a las sensibilidades, etc. No voy a quejarme de ello; sin embargo, pienso que la Historia de los tiempos modernos (que, tradicionalmente, queda fijada entre el «Renacimiento» y la Revolución francesa) y, más aún, la del mundo contemporáneo (después de 1789) —por retomar una secuenciación poco convincente— deben reconsiderar sus métodos, construir otras técnicas de aproximación. Adoptar *problemáticas* diferentes, por emplear una palabra horrible.

¿Pone en tela de juicio la denominada Historia del Tiempo presente?

En absoluto. Yo he formado parte de quienes, en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) francés, han auspiciado el Institut d'Histoire du Temps Présent (IHTP) de una influencia fecunda, considerable, y un amigo mío muy cercano fue su primer y notable director, François Bédarida. Con todo, me estoy replanteando este concepto, ahora que ha pasado el tiempo y ha evolucionado nuestra percepción del «tiempo presente».

Entiéndame bien: la historia contemporánea sigue siendo un ámbito inmenso, apasionante, repleto de desafíos. No obstante, se necesita otra aproximación, ni que sólo sea por la obstrucción y la naturaleza de las fuentes. Donde yo dispongo de decenas de documentos, en ocasiones sobre varios siglos, los historiadores del Tiempo presente se enfrentan, sólo para algunas décadas, a centenares, miles, incluso decenas de miles de fuentes: escritas, sonoras, iconográficas, arquitectónicas, catastrales, urbanas, etc. Llegados a este punto, el instrumento no se adapta al terreno. No estoy diciendo que resulte imposible estudiar el Tiempo presente. Pienso, una vez más, que hay que estudiarlo de un modo distinto. Y, por consiguiente, reconsiderar las reglas. Cuando cambia la relación con los documentos, el historiador cambia de período. Y, después, la relación del historiador con ese pasado cercano, que denominamos «presente», es distinta.

Para escribir su *Historia de la Revolución francesa* (1847-1853), Michelet, medio siglo después de los hechos, aún puede controlar sus archivos, aunque resultaban imponentes. A partir del siglo XX, el

archivo vuela por los aires y se abren nuevas pistas: constitución de equipos, tratamiento cuantitativo informatizado de los datos, cambio de ángulo, etc.

Estas técnicas no son propias de la historia del Tiempo presente. Usted ha procedido de igual modo en el caso de la Edad Media.

Se trata de un efecto bumerang. Los medievalistas confirmaron que, en ocasiones, se topaban con dificultades comparables a las que encuentran los historiadores de lo contemporáneo. Entonces, les piden prestado, porque hay un diálogo constante entre los especialistas de diversos períodos.

Durante mucho tiempo, por ejemplo, se ha prestado poca atención a la importante producción de sermones, recogidos durante toda la Edad Media. A pesar de todo lo que no se ha dejado sentado por escrito, y de numerosos manuscritos perdidos, la cantidad sigue siendo enorme. El medievalista se encuentra sumergido en ellos. En ese caso, es preciso encontrar una forma de tratamiento que se adapte a lo cuantitativo: estudio estadístico del vocabulario, cálculo de las ocurrencias, reparto geográfico, etc. Pero sigue siendo poco frecuente, por el período, y se aplica sobre todo a la historia cultural, incluso a la historia de las mentalidades. En cambio, para lo económico o lo político, no resultaría muy pertinente.

Efectivamente, antes del siglo XII, la Edad Media no cuenta o, por lo menos, no gusta que cuente. Cuando dan cifras, los hombres de la Edad Media proceden por símbolos: 3, 7, 12 y todos sus múltiplos, y cuando se quiere subrayar la importancia de algo, mil, incluso un millón. A la historia, aún hoy, le provoca terror el uso del término *millennium* tomado del farrago del *Apocalipsis* (denunciado, con toda razón, por Nietzsche y D. H. Lawrence).¹ Sin embargo, *millennium*, en la Edad Media, sólo significa «período muy largo». Pero, después, alimenta sueños sobre el milenarismo, especulaciones sobre el fin del

1. Nietzsche, F. (1888), *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza, 1987; Lawrence, D. H., *Apocalypse*, Des jonquères, 2002 (trad. cast.: *Apocalipsis*, Barcelona, Montesinos Editor, 1987).

mundo. Ejemplo espectacular: los «terrores» que habría suscitado la proximidad del año 1000, una idea típicamente romántica.²

En el mejor de los casos, en esas cifras medievales encontramos órdenes de magnitud. Los medievales querían decir que tal epidemia había causado estragos, que tal batalla había sido importante, etc. De modo que los historiadores, salvo excepciones, apenas trabajan utilizando lo cuantitativo. Incluso en ocasiones nos topamos con la ausencia de documentos o el silencio de los textos. Es uno de los límites del medievalismo, una situación que impone métodos particulares.

Los campesinos de la Edad Media no escriben. Sólo aparecen de forma indirecta en nuestras fuentes, a través de lo que dicen de ellos los clérigos. No obstante, más del 80 % de la Europa medieval es campesina. En el caso de las mujeres, que lógicamente representan la mitad de la población, la situación no es mucho mejor: no han dejado manuscritos, salvo raras excepciones. ¡Esto no quiere decir, por supuesto, que las mujeres y los campesinos fueran mudos, estuvieran inactivos o no tuvieran influencia durante todo este período! Además, los historiadores son capaces de hacerlos hablar, dentro de unos ciertos límites.

Aún seguimos siendo los historiadores de la carencia y las lagunas, más cercanos en esto a nuestros colegas estudiosos de la Antigüedad o la Prehistoria que a los «contemporaneistas». A pesar de todo, con grandes esfuerzos del método y hábiles esfuerzos de la imaginación, podemos conseguir que hablen esas lagunas. Es una de las tareas de los futuros medievalistas conseguir que hablen los actuales silencios de la Edad Media.

2. Una última actualización excelente. *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Age au XX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2002.

Capítulo 2

Una larga Edad Media

Todo medievalista se plantea necesariamente la cuestión de *su* período. Yo no he sido una excepción a esa regla. A principios de la década de 1950, la división tradicional seguía imponiéndose: la Edad Media, concebida implícitamente como occidental, se inicia en el año 476 y finaliza en 1492.

En el año 476, Odoacro, rey de los hérulos, depuso al joven Rómulo Augústulo, «emperador» formal de Occidente, que por entonces tenía 15 años. Los hérulos, descendientes lejanos de los pueblos escandinavos, vivían al borde del mar Negro. De hecho, el asunto del año 476 parece un episodio. El verdadero emperador era, primero, el de Bizancio: Zenón. Queda, en tanto que tal, el hombre influyente en las intrigas regionales que eran, por entonces, los asuntos romanos. Esto por lo que se refiere al acontecimiento fundador.

Pasemos al año 1492. Colón descubre América. La España cristiana toma Granada de manos musulmanas y concluye así la *Reconquista*. Como dijo Alphonse Allais: ¿acaso sabía el hombre de 1492 que, al dormirse el 31 de diciembre en la noche de la Edad Media, se iba a levantar el día siguiente, 1 de enero de 1493, en la mañana del Renacimiento?

Ya he mencionado anteriormente que, en mi opinión, un hecho histórico siempre lo construye el historiador. De la misma manera, los períodos también se construyen, y más aún estos últimos. Nada nos indica que estamos entrando en una época, ni que salimos de otra.

En tanto que historiador, heredo una periodización, modelada por el pasado, pero también debo replantearme esas divisiones artificiales del tiempo, en ocasiones perjudiciales para la adecuada percepción de los fenómenos. Cuando vemos que, durante el reinado de Carlomagno, se generaliza el código y la minúscula carolina, definitivamente ya no nos encontramos en la Antigüedad. Eso no impide que persistan ciertos rasgos de la Antigüedad en otros períodos de la misma civilización.

Y al contrario, para nosotros, los medievalistas, ya afloran rasgos en el transcurso de la Antigüedad *tardía*, que los historiadores, con toda razón según mi parecer, tienen tendencia a alargar desde hace un tiempo, como propuso no hace mucho Henri-Irénée Marrou. Esta precisión, Antigüedad *tardía*, me parece esencial. Desde ahora ya no se habla de *Bajo Imperio*, sobreentendiendo con ello que es decadente. Implicaría un Alto Imperio supuestamente más evolucionado, que abarcaría desde Augusto hasta Constantino. Entiendan esto: el Imperio habría sido «alto» antes de que Constantino lo cristianizara; después, «bajo», cuando el paganismo —el no cristianismo— retrocede. Sin embargo, todo indica que era una potencia en pleno apogeo, que se prolongó desde Constantino (principios del siglo IV) hasta Justiniano (siglo VI), lo que suma un mínimo de 300 años...

Lo digo enseguida: soy más partidario de la pareja continuidad/cambio de orientación en detrimento del concepto de «ruptura». La historia transcurre en una continuidad. Una serie de cambios —que, muchas veces, no se producen de forma simultánea— marca las evoluciones. Cuando un determinado número de cambios afecta a ámbitos tan distintos como la economía, las costumbres, la política o las ciencias, cuando esos cambios acaban interactuando unos con otros hasta constituir un sistema o, en todos los casos, un nuevo paisaje, entonces sí podemos hablar de cambio de período. Sin embargo, ningún cambio se reduce a una sola fecha, un solo hecho, un solo lugar, en un solo ámbito de la actividad humana. Para nosotros, los franceses, la Segunda Guerra Mundial empieza en 1939. Para los norteamericanos y los rusos, empieza en 1941, pero para los checos sería más bien en 1938. De igual modo, hacemos desaparecer el Antiguo Régimen político en 1789. Ideológicamente, por así decirlo, no había duda de que llevaba muerto cerca de un siglo, con la encendida disputa del jansenismo.

Culturalmente, persiste en los grandes períodos del XIX, ni que sea por la empresa napoleónica. François Furet demostró que la Revolución francesa prosiguió durante buena parte del siglo XIX.

Además, hoy en día ya no se utilizan expresiones como Bajo Imperio o Alta Edad Media.

El antiguo departamento francés de Bajos Alpes se ha convertido en los Alpes de Alta Provenza y los Bajos Pirineos se llaman ahora Pirineos Atlánticos... Por lo tanto, podemos ahorrarnos esa espacialización alto/bajo, que, en Historia, no resulta inocente. Además, refleja una mentalidad muy medieval, donde lo *alto* es antiguo, el pasado venerable que sienta cátedra, mientras que lo *bajo* es reciente, imperfecto, decadente. Para un hombre de la Edad Media, el tiempo presente es el resultado de un largo hundimiento, lejos de las perfecciones del pasado. Por lo tanto, es preciso volver a la Edad Media en sí para entender mejor la paradoja.

La palabra y el concepto de «Edad Media» aparecen en el siglo XIV, en los textos de Petrarca y de los humanistas italianos. Hablan de un *medium tempus* (tiempo del medio) o, en plural, *media tempora*. Se encuentra con toda claridad esta idea de «medio» en el inglés *Middle Ages*, en el español *Edad Media* o en el *Mittelalter* alemán, aunque los alemanes, con *Alter*, introducen, además del concepto de «edad», una connotación «venerable»: la palabra *alt* (antiguo) añade un cierto prestigio. En cambio, en francés, se observa la evolución despectiva de la palabra *moyen*. Más en la línea de «mediocre», casi ha desaparecido la connotación estrictamente formal de «medio» (intermediario): se habla con un cierto menosprecio de un resultado *moyen*, un espectáculo *moyen*, un nivel *moyen*, etc.

Reconozcamos de inmediato un carácter medieval en Petrarca. Como muchos humanistas, quiso volver a encontrar la Edad Media en toda su pureza, ya que la Antigüedad es la edad «alta», cuyos hembres, por desgracia, no han dejado de alejarse. Tiene la impresión de que está naciendo un auténtico Renacimiento, que la cristiandad va a ver el final del túnel medieval. Y si quiere recuperar ese auténtico y gran pasado, liberado de las interpretaciones malignas acumuladas al hilo de los tiempos, es también para *reformar* una Iglesia católica como come-

tida con el siglo, sobrecargada por la ciudad terrestre, demasiado alejada de esa ciudad de Dios, la *civitas Dei*, que celebraba san Agustín. Proceder a la reforma mediante un regreso a las fuentes es una constante en la Edad Media. Ya al imponer la carolina, la revisión de las Escrituras, Carlomagno pretendía reformar: volver a los buenos textos de las Escrituras, a las fuentes no corrompidas.

EL CONCEPTO DE «RENACIMIENTO»

Medium tempus, pues. Edad del medio, pero ¿con respecto a qué?

Con respecto a la Antigüedad, por una parte, y con respecto al futuro, por otra.

Los humanistas pensaban que salían de un período sin nombre, de un *intervalo entre dos eras*. Por otra parte, los sabios de los siglos XIII y XIV consideran, retomando una teoría judía de las Edades del Mundo, que la humanidad se encuentra precisamente en la sexta y última Edad, fin de un continuo declive. Algunos dicen, incluso, contra toda evidencia, que los hombres empequeñecen y «envejecen»: serían enanos en comparación con los «gigantes» de los tiempos heroicos, intrínsecamente gastados. Otros llegan hasta el punto de pretender que nacemos más «viejos» que nuestros ancestros.

A pesar de todo, magnificar el pasado planteaba problemas. La Antigüedad —desde la Edad Media hasta el siglo XVII— se valora por Cristo, los apóstoles y los Padres de la Iglesia. Es la época de la fundación del cristianismo. Pero, también es la época de los dioses, los autores no cristianos, los paganos y los idólatras. Esto sólo molestaba en parte a los cristianos de la Edad Media, ya que la Antigüedad se había convertido: todos los grandes autores grecorromanos anunciaban, en cierto modo, la revelación futura. Eran precursores; bien es cierto que no suficientemente *iluminados*, pero iluminados en cualquier caso. Por eso personalidades como Cicerón, y más tarde Aristóteles, cuando fue restituido su honor, constituían referencias sin que lo veamos contradictorio con los Padres de la Iglesia. Además, ¿acaso san Agustín no había reciclado de forma manifiesta a los autores paganos y el sistema de las siete «artes liberales» que resumía la totalidad del saber?

Queda el problema del futuro. ¿A qué conduce ese período vago e incierto, esa época del medio, que viven los hombres de la Edad Media? A un «renacimiento», por supuesto. O, mejor dicho, como vamos a ver, ¡a *unos* renacimientos! Este renacimiento, para los humanistas, no es un *regreso* de la Antigüedad: todo lo contrario, nos cautivará por ser una Antigüedad *venidera*, una época análoga a la Antigüedad, pero no la repetición de la misma. Por fin, el cristianismo acabaría encontrando en ella su perfección primera.

En el Evangelio, el fariseo Nicodemo pregunta a Jesús: «¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?» (Evangelio de san Juan, 3). Jesús le contesta que ese hombre del renacimiento será «engendrado de agua y de espíritu». Es un renacimiento de este tipo, un nacimiento en espíritu, lo que esperan los cristianos de la Edad Media. Por eso se consideran incoloros, atrapados entre dos épocas coloreadas. De esta manera, la Edad Media sienta ella misma las bases de su depreciación.

Con todo, no abusemos de las palabras. La «Edad Media» no existe antes del final del siglo XVII y el «Renacimiento» no se constituye plenamente hasta el XIX... En 1676 Christophorus Cellarius (latinización de Keller) publica en Iena, en latín, una historia medieval. En lugar de *medium tempus*, emplea la expresión *medium aevum*, como era costumbre. El matiz cuenta: *aeuum*, «la época», sustituye a *tempus*, «el tiempo». Unos años más tarde, en 1688, Charles du Cange, en su *Glossarium*, retoma una terminología similar. Esto se radicaliza en el siglo XVIII, ese siglo que se erige en siglo de las Luces, arrojando a la Edad Media a la oscuridad. Los ingleses dirán, incluso, *Dark ages*, «épocas oscuras».

A partir del siglo XVIII, la Edad Media ya no es el período incoloro que pensaban estar viviendo los medievales, sino un período oscuro, atrapado entre el pasado resplandeciente de la Antigüedad y el futuro luminoso de los filósofos. Es un tiempo huero, caracterizado por la ausencia de razón y la ausencia de gusto. La palabra *gótico* —antes de que la rehabilitaran Walter Scott y Chateaubriand— se convierte en sinónimo de fealdad, extravagancia, torpeza... Por supuesto, este descrédito apuntaba a la Iglesia. Voltaire lo dice claramente en su *Ensayo sobre las costumbres* (1756): oscurantismo clerical y Edad Media son una misma cosa. Leibniz también lo había dicho, antes que él.

Por último, se observa que el futuro, según la Ilustración, se asemeja poco a ese «renacimiento» vago, cercano al fin de los Tiempos, que preveían los medievales. En adelante, el futuro se inscribe en una perspectiva, la del progreso. Historia y progreso no tardarán en confundirse: será el reto del siglo XIX, para el que la historia tiene un sentido, siempre en positivo. En cambio, en la Edad Media, el único progreso parece el final de la Historia, la transfiguración, la salida del Tiempo.

Dicho esto, persiste la ambigüedad. Cuando los hombres de 1789 se creen latinos, cuando piensan que son romanos y celebran la Antigüedad, recuperan temas muy del gusto de la Ilustración. Se reconcilian —más de lo que se piensa hoy en día, y más de lo que pensaban entonces— con una tradición medieval. Únicamente citaré la aventura de Cola di Rienzo (1313-1354). Ese hijo de artesanos, gran lector de Tito Livio, quiso instaurar una «república» en Roma granjeándose la simpatía de Petrarca e, incluso, del papado, que por entonces se encontraba en Aviñón. Citaba el derecho romano, se refería a textos de la Antigüedad, se oponía a los *baroni romani*, los grandes terratenientes, soñaba con una renovación universal del cristianismo.

No entro en los detalles de su «comuna», indisociable del desarrollo urbano propio de la Italia del siglo XIV; lo que me interesa es el imaginario. Y este imaginario, profundamente medieval, también apela a la Antigüedad. Cola quiere instaurar de nuevo la vieja Roma para que florezca la verdadera Iglesia. En 1841, el joven Wagner contará este episodio en su ópera *Rienzi*, interesante conjunción de espíritu revolucionario «burgués», inquietudes germánicas y Edad Media reinventada. Y es que la Edad Media revivió en el siglo XIX, a la vez terrible y maravilloso, violento y familiar. Fascinante, lo que no es necesariamente una baza.

Efectivamente, para nosotros, los medievalistas, aparece entonces un personaje grande y fastidioso: el suizo-alemán Jakob Burckhardt (1818-1897). Historiador del arte y de la civilización, cercano a Nietzsche, enamorado de Grecia, Burckhardt implanta firmemente —fue el primero en hacerlo— la periodización que todavía nos maniatada. Apoyándose en su pasión por los antiguos, entusiasmado por el arte italiano del Quattrocento (nuestro siglo XV), elabora la teoría de la ruptura. Él es quien inventó el Renacimiento, con R mayúscula, aislado de la

Edad Media y cercenado de forma perentoria. Burckhardt se sirve de la antítesis. Opone a la época de las tinieblas ese período, el Renacimiento, que todavía no estaba claramente delimitado ni datado. Su libro *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), una gran obra a fin de cuentas, crea una división decisiva.

Una antigua palabra medieval, la palabra «moderno», que significaba «reciente», «presente», adopta así un valor que había tratado superficialmente la disputa de los antiguos y los modernos a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Ser «moderno» ya no es solamente pertenecer al período actual, sino ser mejor, alcanzar un desarrollo más pleno, ser el más adelantado. Como consecuencia, se buscó lo moderno en todo el pasado, enturbiando todo sin beneficio alguno (después se inventó lo «posmoderno», pero eso es otra historia...). A partir de Burckhardt, lo moderno corona la evolución, salta por encima de miles de años de vagabundeos (nuestra Edad Media). Señala el comienzo de las cosas serias, de la civilización plena y entera, con sus progresos, su razón, su saber incomparable, etc.

Antigüedad proseguida por otros medios, lo moderno, como por casualidad, representa el fin de la Historia. En adelante, los europeos sólo tienen que perfeccionar los descubrimientos «modernos» y rematar su sistema político, universal evidentemente. Es el estilo de las décadas de 1860-1880: una mezcla de eclecticismo neoclásico y modelos italianos, por así decirlo. En aquel momento, parece insuperable.

No estoy poniendo en duda la talla intelectual de Burckhardt, ni su erudición, ni sus cualidades de método. Sin embargo, considero una catástrofe su éxito. No sólo corrobora la idea de una Edad Media negra, sino que concede una importancia ejemplar a una región: Italia; brillante, es cierto, a veces en la vanguardia de la cultura, también es cierto, pero que ha seguido con mucho retraso la evolución política. Por consiguiente, enturbia la percepción europea de la Edad Media que debería tenerse siempre. Se pueden oponer a esta tesis numerosos contraejemplos. Sin embargo, en las mentalidades sigue persistiendo la idea de que habría una zona «avanzada» y otras zonas «retrasadas», que existiría un equilibrio consumado, un ideal insuperable, etc.

Por supuesto, esta visión de la historia según Burckhardt se corresponde con las expectativas de la cultura germánica del siglo XIX. Grecia dividida, pero genial, e Italia fragmentada, pero genial, anunciaban

una Alemania genial, desde Prusia hasta Austria, superando sus divisiones, nueva Roma y nueva Atenas. No olvidemos que el Sacro Imperio Romano Germánico no desaparece hasta 1806, apenas un siglo antes de la empresa de Burckhardt. Burckhardt empuja a Alemania y a Europa hacia el sur, inspirándole una nostalgia (*Sehnsucht nach Süden*) cargada de desequilibrios.

Además, digámoslo sin más dilación: Burckhardt, con genio, no hacía más que erigir en sistema un movimiento general, el de la búsqueda apasionada de los orígenes, de la pasión por la Historia fundamento del nacionalismo. Las burguesías nacionales europeas se alejan de la Antigüedad, que las ha fascinado durante mucho tiempo, pasan a un segundo plano el culto efímero de una Edad Media imaginaria, propuesta por el romanticismo, y encuentran en la Historia el relato fundador de la nación y la legitimación de su posible preeminencia. Finalmente, muchos escogen como año cero el Renacimiento: Lutero en Alemania, la Reforma en Inglaterra...

Está muy claro, en Francia, con Michelet. Después de pasearse durante largo tiempo por una Edad Media que le entusiasma y le entenece, porque encuentra en ella al verdadero pueblo encarnado en la persona de Juana de Arco o de Jacques Bonhomme —campesino imaginario, simbólico—, Michelet prologa en 1869 el tomo VII de su *Historia de Francia* con una mentalidad totalmente distinta. Ruptura violenta con el primer romanticismo. Afirma que no hay nada verdaderamente bueno antes del Renacimiento, aurora de los tiempos presentes, que simbolizan dos gigantes: Rabelais y Lutero.¹

Si bien el siglo XIX estudió la Edad Media con más interés del que mostraron los siglos XVII y XVIII, únicamente produjo, excepto casos aislados, una rehabilitación relativa. La Edad Media se convierte en un folclore, en una especie de infancia de la nación, que por suerte ha

1. En mi artículo «Les Moyen Âge de Michelet», incluido en el tomo I de *L'Histoire de France*, publicada en las *Œuvres complètes* por Paul Viallaneix, París, Flammarion, 1974, págs. 45-63 (texto publicado de nuevo en Le Goff, J., *Pour un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1977, págs. 19-45 [trad. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983]), traté de demostrar que Michelet había pasado de una concepción de la «hermosa Edad Media en 1833-1844» a una concepción de la «Edad Media oscura de 1855», que aún se expresa en el famoso prólogo a *Historia de Francia* de 1869.

entrado en la edad adulta con el Renacimiento. Después, cada nación se ocupó de demostrar que era la nueva Italia, el colmo de lo moderno, etc. En aquellos tiempos de expansión colonial, se construye la imagen del *indígena*. Desde esta perspectiva, los africanos perpetuarán a los primitivos de un modo inmemorial. Los árabes y los asiáticos, por su parte, ven cómo les aplican toda clase de metáforas medievales, sobre todo el vocabulario de la caballería y el feudalismo. Al colonizar a esos primitivos y a esos feudales, les aportamos la Ilustración y les sacamos de su largo sueño medieval...

UN MILENIO Y SUS PERÍODOS

Así pues, la periodización que seguimos utilizando (476-1492) es bastante reciente.

Nos llega del siglo XIX. Responde a las necesidades de una enseñanza escolar y universitaria en expansión. Esta enseñanza precisa fechas, marcos, puntos de referencia. Se quiere estructurar, algo que no es malo, pero esta estructuración nunca es inocente. La gran cuestión, entonces, no fue tanto asignar una fecha al fin de la Antigüedad como saber dónde parar la Edad Media e iniciar el Renacimiento, el mundo moderno.

Muchos se inclinaron por 1453, fecha de la caída de Bizancio, fin del Imperio Romano, aunque los europeos del siglo XV, salvo excepciones, no vivieran el tema como algo traumático. Pero eso permitía equilibrar la fecha de 476. El final del Imperio de Occidente, de donde surge la Edad Media, equivaldría así al final del Imperio de Oriente, de donde surge... ¡el Renacimiento! Efectivamente, la caída de Bizancio empuja hacia Europa a muchos eruditos, impregnados de cultura griega. Nos traen a Grecia y nos convertimos en sus herederos. La jugarreta ya está hecha. El paso de este testigo permite ahorrarse la Edad Media. Los modernos reciben a Grecia en directo, sin debérsela a los clérigos de la Edad Media, que efectivamente la han practicado poco. Así, Grecia se convierte en la Antigüedad por excelencia.

Estas distinciones se vuelven a encontrar en las ideas preconcebidas que acompañan el aprendizaje de las «lenguas muertas». La Edad

Media era latina ante todo: por lo tanto, se consideró palurda la cultura latina, sobre todo el latín llamado «de Iglesia». El buen latín es el que va de Cicerón a Tácito, o lo que es lo mismo, desde el siglo I antes de nuestra era hasta el siglo II de nuestra era. Después, se dice que esa lengua entró en decadencia. Y este hecho permitió eliminar a la mayoría de los autores —los Padres de la Iglesia, en particular— que alimentaron los estudios medievales. En cambio, el griego, cuyo honor restituyeron los humanistas, es refinado, sutil, audaz. Por una parte, está el latín de cocina que balbucean los sacerdotes y, por otra, el griego aristocrático que practican las mentes libres... Contentémonos con recordar lo que tan bien han demostrado historiadores como Henri-Iréné Marrou, Paul Veyne o Peter Brown: desde el fin de la República romana, la cultura mediterránea es helenista por completo. Es una cultura fundamentalmente bilingüe: no se puede contraponer pensamiento latino y pensamiento griego.

De igual modo, el siglo XV disfruta del prestigio de la imprenta. Perfeccionada por Gutenberg (1400?-1468), la imprenta ve cómo la fecha de su creación se fija de manera arbitraria en el año 1450. El personaje goza de una sólida reputación en Alemania. Imprimir la Biblia poco antes de que Lutero, con su traducción, haga de ella el libro fundador de la lengua alemana es algo que favorece mucho a la zona germánica.

Finalmente, se perfila un acuerdo sobre 1492. América, descubierta por un italiano al servicio de España, corona el dinamismo de Occidente. Por su parte, Estados Unidos, convertido en una gran potencia en el siglo XIX, se muestra sensible ante este tema. El fin del reino musulmán de Granada, ese mismo año 1492, proporciona una buena conjunción, en una época en que, a la Europa imperialista, el islam le parece un conservatorio de costumbres «medievales». Además, los franceses salen ganando, ya que 1492 es el año en que Carlos VIII inicia las guerras de Italia, esa famosa Italia que sabemos lo importante que era para Burckhardt.

Esta periodización resulta perturbadora. Por ejemplo, si se buscan en Italia obras de arte, movimientos intelectuales o monumentos que rompan de golpe con la Edad Media, no se encuentran o, mejor dicho, sólo se encuentran a partir del siglo XIII. Los púlpitos de Nicola Pisano, padre e hijo (1260-1310), las puertas del baptisterio de Florencia a

principios del siglo XV, Petrarca (1304-1374), la cúpula de la catedral de Florencia de Brunelleschi (1420-1436), todo ello ¿es Edad Media?, ¿es Renacimiento? Si examinamos la cultura de los conquistadores y la cristianización de los «indios», lo que encontramos aún es Edad Media. Y las famosas guerras de Italia, por su parte, no innovan desde el punto de vista militar. Las técnicas y las estrategias son propias de la Edad Media. Únicamente empieza a esbozarse una evolución a partir de la década de 1520-1530. Incluso he oído a un especialista de historia militar afirmar que el general Wallenstein (1583-1634), uno de los protagonistas de la Guerra de los Treinta Años, ¡fue el último gran capitán de la Edad Media!

En resumidas cuentas, que volvemos a lo mismo: los cambios no se producen nunca de golpe, en todos los sectores y en un solo lugar. Por eso he hablado de una *larga Edad Media*, una Edad Media que, en ciertos aspectos de nuestra civilización, perdura y, en ocasiones, se extiende mucho más allá de las fechas oficiales. Igual que en economía no se puede hablar de mercado antes de finales del siglo XVIII. La economía rural no es capaz de conseguir que desaparezca la hambruna hasta el siglo XIX (excepto en Rusia). El vocabulario de la economía y la política no cambia definitivamente —signo del cambio de las instituciones, de los modos de producción y de las mentalidades que se corresponden con estos cambios— hasta la Revolución francesa y la Revolución industrial. También en ese momento culmina la construcción de una ciencia que ya ha dejado de ser medieval (Galileo, Harvey, Newton, etc.).

¿El Renacimiento es su enemigo?

El Renacimiento en tanto que máquina de rebanar la Historia, sí lo es; el Renacimiento como momento de civilización no, ¡por supuesto que no! Al contrario, desde las obras de Erwin Panofsky (1892-1968) —*Renacimiento y renacimientos en el arte occidental* (1960)—, todos los historiadores admiten que no hay un Renacimiento, sino *unos* Renacimientos, y que la lógica misma de «renacimiento» resulta indisociable de la historia medieval. No va a entenderse la Edad Media si no se integra la idea de *renacimientos* sucesivos y de *reformas* sucesivas; ¡son peticiones constantes, por lo menos desde la época de Carlomagno! La Reforma según Lutero se inscribe en una larga sucesión de reformas.

La Edad Media se prolongaría durante más de un milenio. ¿Cómo establecer una periodización en el interior de esos mil años?

La Edad Media fue dinámica, intensamente creadora. Pero no lo dice. Si nuestras sociedades califican, gustosas, los menores cambios como «históricos» (un gol en el fútbol, una bajada de la Bolsa), la Edad Media evita por completo celebrar las novedades. Al contrario, en la Iglesia —y entonces la Iglesia abarcaba toda la vida intelectual—, la palabra *novitas*, novedad, llena de temor y hostilidad a quien la escucha. Decir de un autor que es *nuevo* supone condenarlo: igual que tacharle de herejía maligna. Los creadores, numerosos en la Edad Media, rechazan esta sospecha. Afirman ser los imitadores de autoridades venerables. Según dicen, retoman ideas antiguas, les quitan el polvo y las hacen *renacer*.

Santo Tomás de Aquino, inmenso inventor de ideas, se habría escandalizado al ver que lo elogiaban como un innovador. Según él, lo único que hacía era volver a las fuentes. Nuevo, *novus*, es apocalíptico, sólo unos cuantos osados, unos cuantos provocadores, apelan a la novedad, entendida de manera positiva; por ejemplo, los primeros frailes mendicantes, dominicos y franciscanos, a principios del siglo XIII. La vida oficial de santo Domingo está repleta de *novus, novitas*, etc. Por consiguiente, siguiendo los ejemplos de Etienne Gilson y Erwin Panofsky, en esta época hay que periodizar identificando los *renacimientos*.

El primero de esos renacimientos es, a todas luces, el Renacimiento carolingio (finales del siglo VIII y principios del siglo IX). Enseguida lo advirtieron historiadores como Jean-Jacques Ampère (1800-1864), hijo del famoso físico, en su *Histoire littéraire de la France sous Charlemagne* (1839). Paralelamente, los alemanes, en la misma época, empezaron a publicar los documentos de forma metódica. A las dos orillas del Rin se produjo tal vez la misma exageración de esa época carolingia, por razones nacionales: Carlomagno ¿es francés o alemán? La pregunta no tiene ningún sentido para nosotros. En aquel momento, en el siglo XIX, era importante y, sin duda, mucho más para los alemanes: germanizar a Carlomagno permitía situar en Alemania el centro del primer Renacimiento.

No obstante, ya hemos visto que la época de Carlomagno —caracterizada por la búsqueda de una edición auténtica de la Biblia y por la

reforma de la escritura— sienta las bases de una civilización. Por una parte, nos encontramos la exégesis y, por otra, el arte de leer y escribir. La Edad Media será la época del Libro y los libros. Esto suscita otra conmoción, cuyas consecuencias no han evaluado los historiadores hasta hoy: el estatus de la imagen cambia. Refleja el vínculo que se instaura, a partir de ese momento, con el Libro y los libros.

Es por todos conocida la grave crisis que desgarró por dos veces el Imperio bizantino: la *iconoclasia*, la destrucción de las imágenes, se convirtió en doctrina religiosa oficial entre 730 y 787, y más tarde, entre 815 y 843. No se trata, en absoluto, de una «querrela» bizantina, especiosa y sofisticada, sino de una revolución cultural, seguida de una contrarrevolución, que en ocasiones adoptó el aspecto de una guerra civil y trajo aparejada la disidencia de regiones enteras.

Occidente, gracias a Carlomagno, sus allegados y sus preladados, se ahorra todo esto. Carlomagno no toma partido ni a favor ni en contra de la veneración de las imágenes. Se niega a entrar en el debate sobre el *aniconismo*, lo prohibido de la representación. Ensalza la teoría del *ni-ni*, por recuperar una fórmula con gran predicamento: ni abolición de las imágenes ni veneración. Se apoya en una tradición que se remonta al papa Gregorio Magno (540-604), cuya *Carta al obispo Sereno de Marsella* justificaba el papel de las imágenes. Además, sus teólogos se confunden con respecto a la traducción de las actas del concilio al que, en 787, en Nicea, acudió la emperatriz Irene para justificar el culto a los iconos. Por lo tanto, de un modo parcialmente involuntario, se está perfilando una posición original. Sea como fuere, la imagen se encuentra desdramatizada, autorizada.

Al evitar la disputa, Carlomagno excluye todo altercado sobre la función litúrgica de las imágenes. Se piensa que éstas son intermedios entre el hombre y Dios. No hay nada pagano, ni idólatra, en dar a Dios un rostro. Se trata de un acto de devoción, no de culto. Todo esto distingue a Occidente de Bizancio. Sin embargo, Occidente también se distingue de las religiones anicónicas —judaísmo, islamismo— al presentar las imágenes como un instrumento de salvación. La imagen no es más que un instrumento, pero tampoco menos. A partir de entonces, el cristianismo «romano» se desmarca, a la vez, del judaísmo, del islamismo y del cristianismo «griego». Sitúa el debate en otro lugar. Aparte de algunas crisis aisladas, no habrá más controversia sobre las

imágenes hasta la Reforma luterana. El arte occidental, que otorga una posición central al hombre, a la figura humana, nace de esa elección.

Finalmente, la adopción de las imágenes desempeña un gran papel en el desarrollo de un culto fundamental: el de la Virgen María. Ésta entra en la piedad de un modo inédito hasta entonces, ya que se la representa en la Pasión de Cristo, y la difusión del crucifijo favoreció a esa misma Pasión de Cristo en todos los estratos de la sociedad.

Esas imágenes acostumbran a los fieles a ver a Dios con forma humana, algo que se deriva, con toda lógica, del dogma de la encarnación, central en el cristianismo: Dios se hizo hombre y vivió entre nosotros.

Sin embargo, hay que entender bien que, en este caso, la imagen precede muchas veces a la reflexión teórica. La piedad se expresa, en primer lugar, por mediación de la imagen; después, a través del discurso. Picasso decía: yo no busco, encuentro. Igual sucede en este momento crucial. Se encuentra por mediación de la imagen. Los discursos teológicos buscan después. Muchas veces, las imágenes preceden a los desarrollos que proponen los clérigos. Haciendo ver los textos bíblicos, inducen y anticipan el comentario que se desplegará.

¿Es preciso recordar la importancia del famoso relato del Génesis donde el hombre se crea *a imagen* de Dios? *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, dice el texto latino de la Vulgata, que entonces es la referencia: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». La imagen representa, expresa, la piedad de los fieles. Les aporta la intuición de lo que acabará precisándose posteriormente gracias a los razonamientos.

Después del Renacimiento carolingio, nos encontramos con un segundo: el del siglo XII.

A decir verdad, una vez que se admitió el concepto de «renacimiento», algunos medievalistas vieron renacimientos por todas partes, de tan constante que es la aspiración al renacimiento, a la reforma, en la Edad Media. Sin embargo, para que la periodización siga resultando operativa —si no, periodizar no sirve para nada—, se imponen unas elecciones, con el riesgo de esquematizar, como sucede siempre, unas evoluciones que, a menudo, son mucho más sutiles. No hace mucho

que el gran medievalista italoamericano Roberto Sabbatino Lopez planteó la pregunta: «El siglo X, ¿otro Renacimiento más?» (*The Tenth Century, still another Renaissance?*).

De hecho, para él se trataba de plantear la cuestión del «despegue» de Occidente en torno al año 1000, una cuestión que recientemente ha suscitado inútiles discusiones. No sucedió nada en el año 1000, sino que, como demostró Georges Duby, el período de 980-1040 supone un período de efervescencia decisivo en el ámbito económico y social (desarrollo de la roturación, el caballero, los castillos, los pueblos y muy pronto del señorío), en el ámbito espiritual (movimiento de la paz de Dios, construcción de iglesias, el mito de Jerusalén preparando la cruzada). Por consiguiente, podemos atenernos a análisis como los que plantea el norteamericano Charles Homer Haskins en 1927 y que fueron objeto de muchas más investigaciones posteriores. Haskins introducía la idea de un segundo Renacimiento, en el siglo XII.

Este Renacimiento es mucho más importante, más profundo, que el Renacimiento carolingio. Afecta a la totalidad del saber: la filosofía y la teología. Confirma un retorno masivo a las obras de la Antigüedad latina —la Antigüedad griega aún permanecería mucho tiempo en el olvido, con la notable excepción de Aristóteles, que volvería a descubrirse, parcialmente, en el siglo XII— y el gran momento de su redescubrimiento, por mediación de los árabes, se sitúa en el siglo XIII, en traducciones latinas.

El cambio se inscribe materialmente en la vida social. Observamos en todas partes la eclosión de escuelas urbanas que, a diferencia de las antiguas escuelas monásticas, se imponen como escuelas laicas. También vemos construirse, de forma paralela a los conventos, corporaciones universitarias. Por descontado, cuando digo «laico» hay que entender la palabra en el sentido cristiano: los laicos son miembros de la Iglesia no dedicados al sacerdocio. ¡En aquellos tiempos a nadie se le pasa por la cabeza la idea de no pertenecer a la Iglesia!

En esta época también nace una literatura original, y diría más, *la* literatura en el sentido occidental del término. Además, la palabra *literatura* aparece en el siglo XII. En primer lugar, es una literatura poética; difunde la ideología cortesana, caballeresca; pero se está asentando un género inédito, que no se encuentra en la tradición grecorromana: la novela. Existen, por descontado, muchos grandes textos narrativos,

surgidos de la tradición helenística, denominados posteriormente «novelas» (*El asno de oro*, de Apuleyo; *Las etiópicas*, de Heliodoro). Estas obras nada tienen que ver con la *novela* tal y como se difunde entonces: un texto de ficción que utiliza la lengua corriente, en contraposición al latín. El contenido es, la mayor parte de las veces, profano, «laico». Todos conocemos la posteridad de un Chrétien de Troyes (1135?-1183?)... Los cantares de gesta, épicos, se habían construido en torno a la imagen de Carlomagno, las novelas cortesas lo hacen en torno a la imagen de un rey imaginario: Arturo.

1215: LETRÁN IV, EL CONCILIO CAPITAL

¿Qué debemos entender por «laico»?

En la Edad Media, la palabra designa a los cristianos no ordenados ni consagrados por la Iglesia, en contraposición a los «clérigos». Este reparto de poderes recupera una dialéctica tan antigua como las enseñanzas de Jesús: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios».

Por una parte, la Iglesia; por otra, los poderes laicos, sobre todo el del Imperio Romano Germánico, heredero parcial de Carlomagno. Estos dos poderes son distintos, pero se enfrentan enérgicamente para asegurar la preeminencia de uno sobre el otro. Por eso la aspiración a la *reforma* de la Iglesia responde a una antigua exigencia: liberar a la Iglesia de su sumisión a lo temporal. Este movimiento adquiere una importancia excepcional con la *reforma gregoriana*, que simboliza Gregorio VII, papa entre 1073 y 1085. Esta reforma se lleva a cabo durante todo el siglo XII.

Gregorio, según la costumbre, pretende purificar a la Iglesia de sus compromisos con el dinero y librarla de sus diversas «impurezas»; preservarla, sobre todo, de la mancha que suponen los líquidos impuros: el esperma y la sangre. Se impone definitivamente el celibato a los sacerdotes, que a menudo lo violaban, y se les prohíbe enérgicamente la actividad guerrera. Según Gregorio, este retorno al ideal debería liberar a la Iglesia de los poderes temporales, para que el papado ejerciera plenamente el poder espiritual, lo que, por supuesto, lleva aparejada

una ambigüedad: cuando el papa insiste en la necesaria distinción entre Dios y el César, cuenta con elevar a la Iglesia por encima del César. De este modo, encarnaría el verdadero poder, subcontratando la gestión temporal al poder subordinado, menos eminente, de los laicos reducidos al papel de «brazo secular».

Las consecuencias sociales son importantes: todo el mundo está llamado a reformarse, laicos inclusive. Es cierto que estos últimos siguen siendo, con respecto al clero, cristianos de segunda fila. Estaban acostumbrados a ello. Lo consentían desde que la vida monástica impuso su prestigio, durante los siglos VII y VIII, estableciendo como valores últimos el retiro del mundo, el celibato, la castidad y la pobreza. La reforma gregoriana mantiene a los laicos un paso por detrás, pero les confiere una dignidad nueva. Se convierten en cristianos plenos, con unos deberes y responsabilidades crecientes, en tanto que interlocutores claramente definidos frente a los clérigos. Lo esencial para la civilización occidental fue que Europa escapó de la teocracia y permitió el establecimiento de una laicidad coexistente con la práctica religiosa.

Una serie de concilios «ecuménicos» —europeos, de hecho, ya que se ha perdido el contacto con las iglesias orientales— culminó en el cuarto Concilio de Letrán, conocido como Letrán IV (1215), el concilio capital. Celebrado en Roma, sede de un papado que se sitúa a la cabeza de Occidente, Letrán IV conmociona la vida cotidiana y espiritual de los laicos.

Los padres conciliares instauran la práctica anual de la confesión auricular para todos los cristianos mayores de 14 años. Asimismo, promueven el matrimonio imponiendo el consentimiento mutuo y la publicación de las amonestaciones; de manera que el matrimonio, infravalorado hasta entonces, se convierte en una institución verdaderamente cristiana, un ideal de vida. También condenan la herejía, la usura y a los judíos. El Concilio es representativo de un momento histórico en el que la Iglesia actúa como puntal del gran desarrollo de la cristiandad entre los siglos XI y XIII, pero también fomenta el movimiento de represión que desea preservar la pureza de la Reforma (condena de los herejes, los judíos, los homosexuales, los leprosos). Permite la Inquisición.

Nunca se insistirá lo bastante en la revolución que provocó la confesión obligatoria *auricular*, esto es, una confesión pronunciada indivi-

dualmente al oído del sacerdote y protegida por el secreto. Este hecho rompía con las confesiones públicas, que eran poco frecuentes, necesariamente espectaculares y que únicamente tenían que ver con actos públicos.

Ahora, se trata de entrar en uno mismo, de hacer *examen de conciencia*. Se abre un espacio interior, que será el de la psicología y, más tarde, el psicoanálisis. Un día, me encontré con Michel Foucault en la biblioteca parisina de los dominicos de Le Saulchoir y nos pusimos a conversar apasionadamente sobre Letrán IV. Incluso me atreví a dar una fórmula: «El psicoanálisis ha tumbado en horizontal a lo confesional; lo confesional se ha convertido en el diván».

Mi fórmula no era exacta, lo confieso, ya que lo confesional no aparece en forma de mueble hasta el siglo XVI. Hasta ese momento, uno se confesaba apartado, sentado junto al sacerdote, exactamente como se ve aún en las grandes manifestaciones públicas de la Iglesia actual: peregrinaciones, la Jornada Mundial de la Juventud, etc. No obstante, sigo sosteniendo la idea de una afirmación vertical: la confesión une lo alto y lo bajo, el más allá y el aquí. No se interesa tanto por los actos como por las *intenciones* que conducen al acto. Las consecuencias son considerables.

Por lo tanto, el Renacimiento de los siglos XV-XVI, tal como lo definimos, sólo es el tercero...

Ha entendido bien que considero el «gran» Renacimiento uno de los renacimientos medievales. Sucede lo mismo con esa reforma que fue la Reforma protestante. La gran cuestión es saber cuándo ese Renacimiento se convierte en otra cosa y cuándo termina, efectivamente, la Edad Media. Como decía, no hay que buscar un momento, ni una gran fecha, sino una *serie* de momentos; no hay *un* final de la Edad Media. Ya he expresado anteriormente mi opinión. Quisiera volver por un momento al siglo XVI, gran Renacimiento medieval.

Desde el punto de vista político, puede pensarse que la Edad Media finaliza durante las guerras de religión. Es cierto que el famoso principio *cuius regio, eius religio* (en el país de un rey, reina su religión) no hace más que refrendar una costumbre medieval. Un lugar, un señor, unas costumbres. En una época en que Roma, a pesar de sus pre-

tensiones, queda muy lejos, el príncipe y los obispos fijan un determinado número de usos. Incluso diría que la separación del cristianismo en dos conjuntos (los reformados y los romanos) hiere al hombre medieval, pero no le sorprende: ya hubo dos o tres papas concomitantes, reinos excomulgados, guerras contra el papa, etc. Por lo tanto, no supone una auténtica ruptura desde este punto de vista, aun sabiendo que se trata de una separación definitiva.

En cambio, aparece una palabra: *religión*. Resulta totalmente ajena a la Edad Media. Todo era religión. El término estaba restringido al significado de orden religiosa: «entrar en religión» significaba profesar votos monásticos. Por ejemplo, el gran economista norteamericano Karl Polanyi (1886-1964) demostró que la economía de las sociedades «primitivas» no existió de manera independiente hasta la época moderna, sino que estaba «engastada en lo que llamamos religión» (véase el capítulo 3, pág. 84).

La acepción actual de la palabra se remonta al siglo XVI. Esta emergencia del concepto de *religión*, en sí misma, supone una verdadera ruptura, ya que invita a concebirse eventualmente fuera de la religión, considerada un fenómeno si no relativo, cuando menos susceptible de distanciamiento. Se puede «escoger».

En cambio, en tanto que «visión del mundo», la Edad Media persiste en los dos campos. No sale derrotada hasta el desarrollo del espíritu científico, a partir de Copérnico (1473-1543) y hasta Newton (1642-1727). Finalmente, si consideramos la tecnología y la vida social, la Edad Media dura hasta el siglo XVIII. A partir de ese momento, va cediendo su sitio progresivamente a la revolución industrial, cuando se acentúa la ruptura con la economía rural. La emergencia del concepto de mercado y la concienciación acerca de los fenómenos específicamente económicos anuncian un cambio radical. Hasta entonces, la economía respondía primero a cuestiones morales: ¿cómo pensar la riqueza y la pobreza? En el siglo XVIII, encuentra la autonomía. Se convierte en un instrumento, que quiere convertirse en causa y finalidad.

Queda un último problema: el de Italia. Tradicionalmente, desde Burckhardt —ya lo hemos visto—, el Renacimiento casi se confunde con Italia. No me agrada este hecho. Es cierto que Italia es el lugar donde se realiza la excelencia de cada período medieval, pero también es el

lugar que rompe constantemente con esta civilización, produciendo excepciones de considerable envergadura.

Excelencia en la Edad Media: la consecución del desarrollo urbano, el dinamismo del movimiento religioso, la eclosión de gigantes como Dante (1265-1321) o Giotto (1266?-1337)... Excepción en la Edad Media: la ausencia de monarquía, la ausencia de un verdadero arte gótico y, sobre todo, la división de los pueblos, la extraña estructura de las guerras intestinas. Tiene algo de anacrónico el estudiar *una* Italia medieval. Es una noción abstracta, fabricada *a posteriori*. Se trata de *varias* Italias, en plural.

Los mismos interrogantes se ciernen sobre el Renacimiento italiano. En la península, el siglo xv suele parecer atípico: citaré únicamente el caso de Maquiavelo (1469-1527). El florentino es medieval en muchos aspectos; casi más que los italianos de su tiempo. En otros aspectos, pasa por encima de su época y se mueve ya en la cuestión política del «príncipe» y el absolutismo, tal y como se plantea en el siglo xvii.

Tras haber situado a Italia en el corazón de la Edad Media y, después, del Renacimiento, sería absurdo excluirla. Únicamente me gustaría recordar lo difícil que resulta tomar como modelo el caso italiano y medir con este rasero la totalidad de Europa.

Resulta difícil dar por terminada la Edad Media, pero ¿cuándo empieza? Nos habíamos quedado en Rómulo Augústulo, Odoacro y el año 476...

Afortunadamente, se ha abandonado por completo la idea de un final brutal de la Antigüedad grecorromana. Se habla de Antigüedad *tardía*. Ese gran período, aún imperial, conduce a la Edad Media occidental, es bien cierto, pero también a las civilizaciones del Oriente bizantino y del islam, que tal vez deban dejar de calificarse como «medievales». Y es que no basta con una cronología (siglos vi-xv) para hablar de «Edad Media» en cuanto abandonamos Occidente. La Arabia medieval, la India medieval, el Japón medieval, no siempre son conceptos pertinentes. ¿Con respecto a qué periodización se puede hablar de «Edad Media» en el islam, en la India, en Japón? Hay una extensión abusiva de un punto de vista occidental. En cuanto a América: ¿quién

estudiaría a los aztecas desde la perspectiva de la Edad Media? No obstante, la periodización occidental que ha producido la Edad Media se ha aceptado de forma bastante generalizada hasta el momento.

Hasta el fin de la Antigüedad tardía existe una cultura propia de todo el Mediterráneo. Encima se edificaron posteriormente —sin borrarlo todo— otras entidades geopolíticas. Algunas están vinculadas al continente europeo: nuestra Edad Media, por ejemplo, que no tiene nada de universal. Otras se vinculan con Arabia o el Norte de África: es el caso de la conquista musulmana. Y otras más interactúan con Asia central: por ejemplo, los fenómenos turcos y mongoles, musulmanes, pero tan poco árabes. Lo mismo sucedió con Bizancio, cuyo testigo no tardó en tomar Rusia.

En lo tocante a Europa, nos olvidaremos de Rómulo Augústulo. No resulta significativo. También nos guardaremos de la imagen —no menos ideológica— de las «grandes invasiones». Augusto y Tiberio ya rechazan a los «invasores»: indiscutiblemente, pertenecen a la Antigüedad. La Grecia antigua había combatido a los «bárbaros», término que inventó con el éxito que conocemos. Carlomagno también guerrea contra los «invasores» del sur o del norte. Sin embargo, se sitúa, a todas luces, en la cultura medieval. En nuestro caso, el cambio se debe a la cristianización: se lleva a cabo lentamente, desde el interior. El Imperio se cristianiza; después, cristianiza a sus invasores, aunque desaparezca en la nueva configuración. Sin embargo, en el caso de Oriente Medio y Próximo, el cambio nace de la islamización, que, progresivamente, llega del exterior: de Arabia.

La Edad Media occidental no está programada. Nace de una aculturación donde, poco a poco, se van mezclando las costumbres romanas y las «bárbaras». También nace de la confrontación con el islam. Efectivamente, en un principio nada predisponía al Imperio de Occidente —que englobaba el norte de África— a hacerse «europeo». Desde la conquista musulmana de España (siglo viii) hasta la hegemonía otomana en los Balcanes (siglo xiv), Occidente no se concibe a sí mismo como entidad geopolítica. Sólo se estructura por su existencia frente a un mundo percibido como hostil.

Su periodización implica un intervalo largo: como hemos dicho, la Edad Media suma más de mil años. No obstante, en el interior de este

intervalo largo, encontramos períodos más cortos: doscientos o trescientos años de un Renacimiento a otro. Cuanto más nos acercamos a la época actual, más cortos parecen los períodos en Francia: vamos desde la Revolución (1789) hasta el final del Imperio (1815), desde la Restauración hasta la Revolución de 1848 o, para algunos, hasta la caída del Segundo Imperio (1870), etc. Además, esta periodización sólo atañe a Francia. Cuanto más se acerca el pasado, más disminuyen los períodos...

Efectivamente, es algo paradójico.

Multiplicamos los períodos para el tiempo reciente, como si eso nos permitiera controlarlo, proponer una lectura de él. En este caso, se tendería al concepto equívoco de «generación». La generación de la guerra (sobrentendiendo la Segunda Guerra Mundial), la generación del *baby boom*, la generación del 68... Lo que representa unos períodos de veinte o veinticinco años, aproximadamente. Es un modo de responder a lo que se denomina la «aceleración de la historia».

A priori, este instrumento tiene algunos méritos. Proporciona puntos de referencia; pero queda un problema de fondo: ¿cuándo empieza una «generación»? Para mí, las personas de mi generación han nacido en 1924. Les siguió otra generación cuando vinieron al mundo sus hijos, pongamos, en la década de 1950. Sin embargo, ocurre algo totalmente distinto con los hombres y las mujeres de 1934, por supuesto: diez años de diferencia, lo que ya representa muchos matices en la manera de vivir y de experimentar. ¿Y qué sucede con las personas nacidas en 1920, en 1917, en 1913? ¿Y en 1944, 1950 y 1958? ¿Podemos seguir tomando aún las dos guerras como punto de referencia?

Conscientes, efectivamente, de este aspecto más que aleatorio, los usuarios del concepto de generación tratan de vincularlo a grandes acontecimientos, lo que, por supuesto, depende de la experiencia de cada país. Hablar de «generación Mitterrand» (1981) en Francia no tiene sentido en el resto de Europa. En el mejor de los casos, podría decirse que hay una generación de la Primera Guerra Mundial, una generación de la Segunda Guerra Mundial y una generación de 1968, ya que son tres momentos muy significativos para todo Occidente. En cambio, los norteamericanos podrían destacar 1917, fecha de su primera intervención en el Viejo Continente, o ver un momen-

to crucial en la gran crisis de 1929, y los alemanes recordar el terrible año de 1933, cuando Hitler subió al poder...

A decir verdad, este concepto de «generación» se forjó para poner de relieve los acontecimientos de 1968. Los construyeron los actores de 1968. La «generación del 68» se corresponde, desde el punto de vista demográfico, con una sustitución de clases de edad y se detecta la crisis en el conjunto del mundo occidental, desde Estados Unidos hasta los países del Este. Además, «revolucionario del 68» se corresponde con «revolucionario del 48», una expresión acuñada —también en toda Europa— tras los grandes movimientos de 1848. Igual que el «revolucionario del 48», el «revolucionario del 68» es un antiguo rebelde, aburguesado (o reaburguesado), que se integra en las élites dirigentes, a excepción de algunos irreductibles con un destino, en ocasiones, desgraciado. ¿Basta esto para señalar un período? En todo caso, digamos que define de manera aceptable el *momento* 1968. Con todo, me atrevería a decir que, sin duda, el concepto de «generación» vale para esta vez, y tal vez sólo para esta vez.

No obstante, a partir de la idea de «generación» puede plantearse otra cuestión diferente: la del enfrentamiento padres-hijos, que no es lo mismo que un enfrentamiento jóvenes-viejos. Esta estructura dejaría de parecer importante para la evolución histórica. Permitiría unas periodizaciones más amplias: por ejemplo, la determinación de un período 1848-1968, posiblemente pertinente en el ámbito de la transmisión de valores y de la educación, pero no necesariamente en el ámbito político. Retomo mi observación precedente: los diferentes ámbitos de la actividad humana no se periodizan de la misma manera.

¿Podemos hablar de conflictos generacionales en el caso de la Edad Media?

De conflictos entre padres e hijos sí, pero a título privado. El concepto de «generación» resulta inconcebible para la mentalidad medieval. Sin duda alguna, habrá que esperar hasta la Fronda para encontrar un conflicto con aires generacionales, con la aparición de las primeras «barricadas» y de la palabra misma con esta acepción, que no sufrirá variación alguna hasta mayo de 1968... Las primeras «barricadas» se levantan en 1648. ¿Se tratará ya de «revolucionarios del 48»?

En todo caso, no veo nada igual en la Edad Media, salvo, quizás en algunos aspectos, en la Cruzada de los Niños francesa, aunque desempeñara un papel más bien marginal.

Se trata de un movimiento de «cruzada» que, por tres veces, movilizó a pastores y jóvenes, incluso niños, pobres. Se produjo una primera oleada en 1212, una segunda en 1251 —mientras san Luis estaba prisionero en Oriente— y una tercera en 1320. Los Niños quieren tomar el relevo de los caballeros, incapaces de liberar Tierra Santa. Se ponen en camino y, enseguida, sus acciones se tornan violentas. A su paso, la toman con los judíos y con la riqueza del clero. A los judíos les reprochan que no se hayan convertido —ahora bien, su conversión masiva sería la señal de los últimos días previos a la llegada de Jesucristo—. Al clero «corrupto» le reprochan el hecho de mancillar a la Iglesia, cuando su purificación sería, una vez más, el medio de desencadenar la Parousía.

Aunque inicialmente tolerados, enseguida se combate a los niños, se les dispersa. Y, a pesar de que algunos se unen a los ejércitos reales, el movimiento se diluye. No se puede interpretar como un conflicto generacional, ni siquiera como un conflicto social (pobres contra ricos), ya que se trata —según todos los indicios— de un movimiento religioso, vinculado a las esperas mesiánicas.

De hecho, carecemos de documentos sobre los jóvenes en la Edad Media. En una sociedad mayoritariamente campesina, analfabeta, han dejado pocas huellas. De modo significativo, Georges Duby sólo pudo estudiar una categoría, y no una cualquiera: los caballeros. El crecimiento demográfico priva a esos jóvenes nobles de tierras y mujeres. Ya no pueden aprovecharse más de posibles beneficios eclesiásticos. No hay sitio para todo el mundo. Les empujan a la cruzada.

De este modo, el papado, en beneficio propio, aparta a los «vencidos» del desarrollo económico y demográfico de los siglos X y XI. He aquí un hermoso ejemplo de influencias conjugadas de lo material y lo espiritual: los cruzados (y el papado) creen verdaderamente en la cruzada, que no por ello tiene menos bajas materiales. Con toda la buena fe, uno podía salvarse y enriquecerse en nombre de un ideal. Y todo esto situándose en una perspectiva escatológica del fin de los tiempos, o mejor aún, del fin del tiempo. Pero ahí abandonamos todo concepto historiográfico de larga duración...

Capítulo 3

Mercaderes, banqueros e intelectuales

La Edad Media es, pues, un continente. Cuando inicié el viaje, en el umbral de la década de 1950, ese continente no tenía nada de tierra virgen. Varias generaciones de historiadores habían producido miles de obras sobre este período. Yo lo abordé sin planificación, ni programa, salvo mi tesis, que contaba con dedicarla a las universidades medievales, una tesis que nunca acabé, pero cuyo rastro se encuentra en mis obras, en mi libro sobre los «intelectuales» de la Edad Media en particular. La casualidad, mi breve carrera de profesor (un año en el instituto de Amiens, 1950-1951; cinco años en la Facultad de Letras de Lille, 1954-1959) y los cambios en la edición francesa me condujeron hasta unos temas que no habría tratado por iniciativa propia; sobre todo, el de los mercaderes y los banqueros, que abordé en mi primer libro, en 1956.

Es preciso insistir en ese momento particular de los años 1950-1960. Hasta entonces, los historiadores escribían, sobre todo, para sus iguales, con algunas excepciones. Sus lectores pertenecían a instituciones eruditas. Las obras se esforzaban por hacer avanzar la ciencia en unos puntos muy precisos, necesarios para el conocimiento, pero difícilmente transmisibles al gran público. Además, no era ése el objetivo. E insisto en considerar indispensables las memorias, los artículos o las comunicaciones eruditas. Constituyen la base de las investigaciones, su terreno. Siguen siendo la piedra de toque para verificar o invalidar las síntesis que presentamos al público no especializado.

Sin embargo, los años 1950-1960 fueron testigos de la eclosión, en varios países de Europa y en Francia en particular, de un género nuevo. Los editores, a menudo historiadores, nos encargan obras cuya lógica no es universitaria. Aunque aceptan algunos de nuestros proyectos, esos editores se presentan, sobre todo, como una fuerza de propuesta desconocida hasta ese momento.

Tradicionalmente, nuestro mundo se regía por los temas de tesis y las grandes cuestiones de las asignaturas, destinadas a los programas de la oposición a cátedra. Con los editores, surgieron expectativas imprevistas. Nos hacían un encargo que trastocaba el orden convenido, lo que nos obligaba a plantear los problemas de forma distinta. Es un momento importante de la historia cultural. Los directores de colecciones, los nuevos tipos de obras, los enfoques diferentes, suscitaban en nosotros una escritura distinta y, por lo tanto, obligaban necesariamente a abrir campos no explorados hasta el momento.

Entre esos editores-historiadores, Pierre Nora destaca como ejemplo representativo. Creador de la colección «Archives» en la editorial Julliard (1964), director en Gallimard de la «Bibliothèque des Histoires» desde 1970, sobre todo fue el artífice de la enorme empresa que supuso los *Lieux de Mémoire* (1984-1993). Sin embargo, con prudencia y pertinencia, se mantuvo un poco al margen de lo que se denominó «la nueva historia». Expresaba el sentir de una profunda renovación de la historia (de la cultura material a las mentalidades, de la historia serial a la antropología histórica). Pierre Nora tomó parte activa en esta renovación.

La «Bibliothèque des Histoires» cubre un campo muy amplio. Propone la recuperación de obras clásicas (1924), como *Los Reyes taumaturgos*, de Marc Bloch, pero poco conocidas por avanzarse a la historiografía de su época, al igual que investigaciones recientes. Encontramos en la colección a Michel de Certeau, Georges Duby, François Furet, Emmanuel Le Roy Ladurie... y muchos otros. Yo mismo, junto a Pierre Nora, coordiné tres tomos colectivos de la colección *Hacer la historia*, donde se presentaban los nuevos problemas, los nuevos enfoques y los nuevos temas. También publiqué varios libros por los que sentía especial estima: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval* (1977), *El nacimiento del purgatorio* (1981), *L'Imaginaire médiéval* (1985) y *Saint Louis* (1996).

El joven historiador que era yo en la década de 1950 no preveía nada de todo eso.

Sobre todo, tenía curiosidad, me planteaba preguntas: verdaderamente, no sabía a dónde iba. Con prudencia, había matriculado una tesis en la Sorbona. Según la costumbre, había «registrado» el tema. Como ya he dicho antes, pensaba en una tesis sobre las universidades medievales como continuación de mi tesina. Esta última fue concebida y redactada en Praga, donde había obtenido una beca.

Esta elección fue resultado de la casualidad. Tras ingresar en la École Normale en el verano de 1945, participé en un viaje de estudiantes a la zona de ocupación del ejército francés en Alemania (la región del lago Constanza) y en Austria (Tirol), a instancias de la 2ª División Blindada. En Innsbruck, un teniente francés estudiante de la École Normale me pidió que llevara un paquete a su hermano, que trabajaba en la Dirección de Relaciones Culturales, en el Quai d'Orsay. Éste me animó a considerar la solicitud de una beca en Checoslovaquia, donde Francia se estaba esforzando por conseguir que se olvidara el rencor suscitado por su actitud en Munich. Me apunté a los cursos de lengua checa que se impartían en lo que, por entonces, se denominaba «las lenguas de O» (la École des Langues Orientales Vivantes, el actual INALCO).

El establecimiento del telón de acero y la guerra fría me impidieron, después de ese año praguense excepcional, continuar las investigaciones sobre la Bohemia medieval. Sin embargo, llevé a buen fin un curso sobre «La fundación de la universidad Charles de Praga en 1347-1348» y desarrollé una gran atracción por los países eslavos, fascinado por su cultura «europea». Cuando ese horizonte parecía cerrado, se abría, fruto de otra casualidad, diez años más tarde, esta vez en Polonia. Esa Europa, por cuya unión milito actualmente, la Europa centro-oriental, me parece especialmente importante. En la década de 1970, a la Checoslovaquia convertida en República Checa y Eslovaquia (que no debemos olvidar) se unió Hungría, siempre tan querida para mí. No soy particularmente aficionado a los honores; no he querido ser miembro del Instituto. Pero me siento orgulloso y feliz de que algunos colegas extranjeros me hayan concedido un doctorado *honoris causa*: soy *honoris causa* por las universidades de Varsovia, Cracovia, Praga, Budapest, Bucarest y Cluj. Es una alegría.

Con todo, el tema de tesis que registré en la Sorbona en la década de 1950 era algo distinto. Durante mi estancia en la Escuela francesa de Roma, en 1952-1953, de la que volveré a hablar, el capellán de la École Normale, el padre Brien, que me honró con su amistad, me orientó hacia un tipo de fuentes, los manuales de confesión del siglo XIII, donde percibí un tema de investigación que me cautivó todavía más. Quise estudiar «las actitudes con respecto al trabajo».

Efectivamente, había visto que la institución de las universidades en el siglo XIII se inspiraba, en parte, en una nueva concepción del «maestro». El maestro universitario difería del maestro monástico, que había constituido el modelo tradicional. Me percaté de que ese mismo siglo XIII había sido testigo —en el interior del desarrollo urbano (y las ciudades ocupaban un lugar destacado en el conjunto cultural y social que me fascinaba)— de reflexiones y conflictos en torno al trabajo. Por una parte, se encontraba enfrentado a la mendicidad y, por otra, al «ocio» (*otium*) de tipo monástico o aristocrático-militar.

No he acabado la tesis —ya diré el porqué más adelante—, pero he seguido con mucha atención los problemas tecnológicos, sociales e intelectuales referentes al trabajo. Aún sigue siendo hoy un ámbito de confrontación entre la civilización medieval y el mundo actual: en efecto, la evolución del trabajo se confirma como uno de los principales retos que plantean las mutaciones de la sociedad actual.

También debo recordar ahora —tal vez debiera de haberlo hecho antes— a un maestro que ha desempeñado un papel muy importante en mi vida profesional y en mi carrera: el medievalista Charles-Edmond Perrin, profesor de la Sorbona, del que fui alumno y discípulo. Perrin fue un historiador tradicional, pero su saber, su conciencia, su prestigio justificado y su humanidad destacaban sobre sus tristes colegas. Me enseñó el rigor científico, me proporcionó una formación sin contrarrestar mis orientaciones, aunque a menudo le desconcertaban. Ocupa un lugar destacado en el pequeño mundo de los *maestros* que quisiera honrar y agradecer. Aceptó el tema que propuse y la evolución de mi tesis.

Así pues, mi «carrera» me llevó primero al instituto de Amiens (1950-1951). A continuación, para mis investigaciones, aproveché las estancias en Oxford primero, en el Lincoln College, donde vi que la Edad Media universitaria no estaba muerta (1951-1952), y en la Escuela francesa de Roma después (1952-1953). En 1954, obtuve un puesto

de profesor ayudante en la Facultad de Letras de Lille. Allí encontré a un jefe con el que trabé lazos de afecto: Michel Mollat du Jourdin. Excelente medievalista, le apasionaba, de forma paralela e innovadora, la historia de la Marina. Todas estas actividades no le impedían militar, sin darse importancia y, muy concretamente, con una gran amplitud de miras, a favor de las causas que le parecían indisociables de sus convicciones cristianas; en particular, en el movimiento ATD-Cuarto Mundo, dedicado a los más desfavorecidos. También quisiera rendirle homenaje por lo siguiente: no me encontré ante un historiador replegado únicamente en el saber y la erudición. Fue uno de los numerosos cristianos comprometidos, laicos o sacerdotes, que me apoyaron —a mí, al agnóstico— en mis trabajos, indicándome o abriéndome vías de investigación, sin querer influir en mí en ningún momento, ni imponerme su punto de vista y su propia experiencia interior.

Así, Michel Mollat du Jourdin me había confiado uno de sus seminarios cuyo tema parece técnico: el comercio de la sal en la Edad Media. Con todo, se trataba de un tema apasionante. En aquella época, la sal era el único medio de proteger las mercancías. En consecuencia, estudiar la sal implicaba estudiar uno de los primeros y principales artículos de comercio desde los inicios de la Edad Media, incluso cuando el comercio prácticamente no existía. Hasta los siglos XI y XII, los intercambios son bastante reducidos, excepto en el caso de ese indispensable agente de conservación, necesario, además, para la alimentación de hombres y animales de cría, así como para el tratamiento de los suelos.

Así pues, me encargaron un pequeño libro para la famosa colección «Que sais-je?» (Presses Universitaires de France), que entonces estaba empezando a expandirse. Había que tratar el comercio en la Edad Media. Como siempre he preferido los hombres a las abstracciones, modifiqué el tema y se convirtió en *Mercaderes y banqueros de la Edad Media* (1956). Tenía 32 años.

LA INVENCIÓN DE LA ECONOMÍA

Que el comercio fuera cosa de mercaderes no resulta algo sorprendente. En cambio, ¿por qué insistir en los banqueros a este respecto?

Porque la Edad Media engendra una categoría social nueva: el mercader-banquero. Los dos oficios resultan inseparables en aquella época. Hasta el siglo XI, el comercio se había desarrollado poco. Sin embargo, algunos intercambios pasan por los monjes y, sobre todo, por dos categorías de «extranjeros»: los judíos y los sirios, nombre genérico para referirse a los orientales de Oriente Próximo. Había pocos comerciantes especializados. Ya sucedía esto en la Antigüedad, donde el comercio únicamente constituía, en Roma, por ejemplo, una de las funciones de la clase ecuestre, la de los «caballeros». Sin embargo, en el siglo XII aparece el mercader, cuya actividad enseguida presenta otro aspecto: la banca.

El mercader, cuando se traslada, debe cambiar el dinero, pedir al otro que lo compruebe, etc. Esta actividad de cambio, que toma el nombre del mostrador donde se instalan (*banco*, en italiano), permite a los mercaderes especular con las diferencias de cotización. Al intensificarse el comercio, los mercaderes evitan el transporte de numerario gracias a la invención de la *letra de cambio*. Esta letra permite a un mercader prestar a otro mercader, por medio de un acto escrito, una suma de dinero que le será reembolsada posteriormente en otro sitio. Por consiguiente, ese mercader da un crédito, a plazos. También interviene en otro lugar y con otra moneda. El crédito se entremezcla con una operación de intercambio y esas dos operaciones producen un interés. En sí mismas, las letras de cambio pueden ser objeto de mercadeo en tanto que tales: se compran, se venden, se revenden, se cambian, etc.

En los siglos XIII y XIV, el historiador puede seguir la rápida expansión de una realidad nueva. El mercader se convierte en un especialista en escrituras y encarga la redacción de manuales de práctica comercial. Es un intelectual práctico; realmente, el universitario y él forman un buen tándem.

Sin embargo, el mercader-banquero se enfrenta a un difícil caso de conciencia. La Iglesia medieval, marcada por el ascetismo de los monjes y que ha leído en las Escrituras la condena del préstamo con intereses, está aprendiendo a despreciar el dinero. Y en esto que los mercaderes, no contentos sólo con conseguir que el dinero aparezca en la vida social, tienen en él un interés profesional y humano. Nueva categoría social, los mercaderes deben su fortuna, además, a una actividad arriesgada, de éxitos precarios. Como buenos cristianos, quieren justificar

ese dinero. Compensan ese contacto «impuro» con un dinamismo cultural que los sitúa a la altura de las dos únicas categorías sociales prestigiosas hasta el siglo XI: los nobles y los prelados mecenas y comanditarios de lo que denominamos «obras de arte» (la palabra no existe en la Edad Media, el *arte* en sentido moderno aparece en el siglo XIX).

Es cierto que, antes de que yo lo hiciera, ya se había estudiado la aparición de los mercaderes-banqueros. Pero no había suscitado tanto interés, salvo entre un reducido número de historiadores —quisiera citar a los que me han ayudado: el francés Yves Renouard y el italiano Armando Sapori—, su papel cultural que influye en la religión, pero también en las ideas, las artes, etc. Y es que los propios mercaderes trataron de cristianizar su actividad. Iban a misa, encargaban misas y cumplían los sacramentos, de tal modo que la Iglesia constataba su existencia, sin hostilidad particular. Sin embargo, no les proporcionaba los puntos de referencia que necesitaban. No existía un pensamiento muy elaborado sobre su acción, aparte de la tradicional desconfianza ante el dinero. Al limitarse a repetir la condena del «Mammon» —el dinero engañoso—, la Iglesia se encontraba en una posición ambigua, ya que, por otra parte, dejaba hacer a esos banqueros y no sabía dónde situarlos.

Finalmente, el problema de la *usura* permitió desarrollar la reflexión. ¿Cuándo se produce un legítimo beneficio? ¿Cuándo hay usura? ¿Cómo se distingue uno de la otra? ¿Hasta qué punto puede aceptarse la especulación? ¿Cuándo se convierte la especulación en pecado? Estos interrogantes ponen en tela de juicio el concepto de duración: los mercaderes venden tiempo, pero el tiempo sólo pertenece a Dios.

Estas cuestiones adquirieron una gran importancia en la vida intelectual medieval. Los manuales de confesiones se hacen un eco preciso de los problemas de conciencia de los mercaderes y de la turbación de los religiosos. Por otra parte, exploré otros aspectos del problema, treinta años después de *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, en un segundo libro: *La bolsa y la vida: Economía y religión en la Edad Media* (1986).

Debo remontarme a cierto tiempo atrás.

En los Hautes Études, donde estuve dando clase desde 1962, tuve la posibilidad de dirigir un pequeño equipo de investigación e incorporar esa investigación a la docencia que impartía en los seminarios.

Una vez más, se trataba de las ciudades, unos lugares de grandes cambios económicos, sociales, culturales y religiosos. Me interesó especialmente un nuevo tipo de religiosos: los «mendicantes», que no vivían de los beneficios que generaba un monasterio o un territorio, sino de la limosna, de las donaciones voluntarias. Habían trasladado su apostolado del medio rural y solitario de los monjes a donde estaba la acción, al corazón de la sociedad.

Las dos principales órdenes mendicantes —los dominicos, que se denominaban oficialmente «predicadores», igual que los franciscanos eran conocidos como «menores», humildes— tuvieron un éxito fulgurante desde principios del siglo XIII. El número de sus conventos creció en relación con la demografía y la economía de las ciudades. Tracé un plano urbano —con una jerarquía de las ciudades a partir del número de conventos mendicantes— que daba cuenta de esta nueva sociedad medieval. Así me adentré en una investigación que me apasionaba: el estudio de los vínculos entre la historia y la geografía, de los lugares y las tramas donde se hacía la historia.

Al tiempo que realizaba estos primeros trabajos, iba preparando un segundo campo. Los frailes mendicantes eran predicadores pobres. La palabra —aunque también se expresaban por mediación del libro— fue uno de los instrumentos principales de su acción. Jean-Claude Schmitt y yo hablamos de «palabra nueva» en el siglo XIII. Hemos conservado el texto de numerosos sermones, pronunciados efectivamente, o anotados de forma esquemática, como modelos. Para lograr que esta predicación fuera viva y atrayente, la trufaban de anécdotas sacadas de la vida cotidiana. Esa vida concreta de los hombres y las mujeres de la Edad Media, también de gentes modestas —eso es lo que yo estaba investigando—, se expresaba en unas historias conocidas por su nombre medieval: los *exempla*. En la investigación colectiva y los seminarios sobre los *exempla*, que han proseguido hoy de forma notable Jacques Berlioz y Marianne Polo de Beaulieu, encontré a numerosos frailes mendicantes y, con frecuencia, ¡los presentaban en sus relaciones con los usureros!

Por consiguiente, retomé el problema de la usura medieval. Concretamente, traté las relaciones entre economía y religión, y utilicé los conceptos del gran economista Karl Polanyi (*Comercio y mercado en los imperios antiguos*). De este modo, abordé la manera que tenían los

hombres de la Edad Media de captar esa actividad que aún no sabían denominar *economía*. Esa palabra griega, muy culta, se tomó prestada de Aristóteles a partir del siglo XIII: en aquel entonces, sólo designaba la economía doméstica, la buena gestión del patrimonio.

Muchos concilios condenan la usura con gran severidad. Los reyes persiguen a los usureros, como Felipe II Augusto (1211) o san Luis (1254). Les prometen horribles sufrimientos en el infierno. Así que uno más bien se imagina una oposición violenta: la Iglesia contra los mercaderes.

Es cierto que persiste la desconfianza hacia el dinero. De hecho, dura hasta la actualidad. La fórmula de François Mitterrand que pone en tela de juicio las ganancias bursátiles, los beneficios de quienes «se enriquecen durmiendo», podría haber salido de un sermón de la Edad Media. Efectivamente, se produjeron repetidas condenas de la usura, igual que se actuó de forma violenta contra los usureros, ya fueran judíos o cristianos.

Pero, a pesar de todo, no se puede hablar de un enfrentamiento: Iglesia contra mercaderes. El tópico según el cual la Iglesia se opondría a la economía y al progreso forma parte del viejo arsenal de la Ilustración, que se recuperó en el siglo XIX. La verdad es otra muy distinta: a partir de los siglos XI y XII, se desarrolla una *legitimación* del dinero. Se es consciente del peligro que representa el dinero, se es consciente del obstáculo que supone en el camino a la salvación, pero no por ello carece de legitimidad en el marco de una verdadera «economía» moral.

No hace mucho, Michel Albert distinguía dos estilos de capitalismo. Según este autor, el capitalismo americano plantearía el dinero como un valor en sí mismo, mientras que el capitalismo renano mantendría un encuadre más «moral» del dinero. Ese capitalismo renano, que se extiende desde Suiza hasta los Países Bajos pasando por Alemania del Este y Francia, da una idea bastante exacta del equilibrio que mercaderes y teólogos se esforzaban por alcanzar en la Edad Media.

¿Cómo se produce la legitimación?

Aparece riqueza. Es más abundante y diversa, y distinta de la riqueza tradicional de los poderosos. Sin caer en un pseudomarxismo,

según el cual el cambio material implica un cambio de sociedad, hay que admitir la importancia de los hechos: el comercio se desarrolla y facilita el desarrollo. Todo el mundo, incluido los clérigos, saca provecho de este éxito de un modo u otro, y no únicamente un provecho material. Este triunfo es, en sí mismo, una forma de legitimación. Se acompaña de un importante trabajo teórico.

La crítica que llevó a cabo la Iglesia en contra de la usura (es decir, también contra el principio del *interés*) era relativamente fácil de mantener mientras la usura fuese, en su mayor parte, cosa de los judíos únicamente, sobre quienes la cristiandad descargaba una actividad tan indispensable como «impura». Sin embargo, en el transcurso del siglo XII, el comercio va creciendo. Las riquezas circulan y se multiplican las operaciones de intercambio. Se modifica la naturaleza misma del intercambio. La usura es, cada vez menos, cosa de judíos únicamente. De manera empírica, los hombres de los siglos XII y XIII perciben con bastante rapidez que se puede establecer una distinción entre los conceptos de *interés* y de *usura*. Los judíos se van especializando de manera progresiva en el préstamo al consumo, que se realiza de una forma siempre muy local, de vecino a vecino. Los deudores llevan mal este préstamo de proximidad, sobre todo porque afecta a vecinos inmediatos: comprar víveres, ropa, material e, incluso, sobrevivir. Por otra parte, en lo económico, esta usura no tiene consecuencias graves: es llamativa, deshonrosa, pero marginal.

No sucede lo mismo con los mercaderes cristianos, que manejan sumas considerables. Por lo tanto, los clérigos van a esforzarse por legitimar a este nuevo tipo de usureros, que poco a poco dejan de llamarse así y se convierten en lo que conocemos como «mercaderes-banqueros».

En primer lugar, se reconoce que desempeñan un *trabajo*. No, no se enriquecen «durmiendo»: ¡ellos trabajan! Lo dijo san Pablo: «Al que trabaja (*merces*, en la Vulgata) no se le computa al salario como gracia, sino como deuda» (Romanos, 4,4). De ahí procede el famoso dicho: «Todo trabajo merece su salario». Lo que legitima es el trabajo. Si se me permite la expresión, se reconoce ese mérito a los mercaderes.

Éstos también se benefician del principio de *utilidad*. Traen bienes que la cristiandad no produce y que resultan indispensables. Tan pronto como empieza a desarrollarse el comercio, los hombres de la Edad

Media toman conciencia de su carácter «internacional»; es decir, en lo esencial, unos vínculos persistentes entre Occidente y Oriente.

A estas dos legitimaciones de los mercaderes por parte de la Iglesia se une una tercera, surgida de los propios mercaderes. Enseguida se distinguen por el mecenazgo en el arte y la cultura, dos ámbitos estrechamente unidos a la vida cristiana de entonces. Ese mecenazgo permite a los mercaderes «redimirse» de sus pecados. También les permite expresar su gusto, sus expectativas, tanto en el orden espiritual como en el orden del imaginario. De modo significativo, los socios de los mercaderes-banqueros en la ejecución de los encargos se van convirtiendo poco a poco en *artistas*, cuando éstos no se distinguían hasta entonces de las demás personas que se dedicaban a las «artes», es decir, las actividades profesionales manuales. Ahí está, por ejemplo, el caso notable de Giotto (1266?-1337). Los mercaderes florentinos, sus «jefes», lo consideran del todo un artista en el sentido moderno de la palabra. Ellos lo utilizan; él les sirve. Chiara Frugoni ha demostrado de un modo magistral, mediante el estudio de la iconografía de san Francisco, cómo Giotto, manipulado por sus comanditarios, edulcora la imagen fascinante, aunque ambigua, del santo, enemigo del dinero, pero honrado por los hombres de negocios.

OTRO ESPACIO: EL PENSAMIENTO

Acaba de utilizar varias veces la palabra «intelectual». Además, figura en el título de su segundo libro: Los intelectuales en la Edad Media, que se publicó en 1957. Puede resultar sorprendente, ya que el concepto de «intelectual», en el sentido en que usted lo emplea, nace hacia mediados del siglo XIX y no se difunde verdaderamente hasta el caso Dreyfus.

Me pareció la palabra, que, voluntariamente, he adelantado en el tiempo, se iba imponiendo a medida que iba trabajando en los mercaderes-banqueros. Ahí también había un nuevo grupo que estaba surgiendo. Ese grupo pretendía responder a las preocupaciones de la nueva sociedad urbana.

Hablar de «eruditos» no basta. El término designa muchos tipos de hombres doctos, sacerdotes o no sacerdotes, la mayor parte de las

veces, profesores. Hablar de «universitarios» o de «teólogos» resultaría demasiado restrictivo. Como había conocido Praga y me interesaban los países llamados «del Este», no me pasó desapercibido el papel específico que desempeñó en esa zona la nebulosa de la *intelligentsia*, más vasta y diversificada que la de los franceses —heredera, además, de una corriente ininterrumpida desde el siglo XIX, a pesar de las violencias políticas—. Estos «intelectuales» europeos me parecían dar cuenta del papel desempeñado por los nuevos actores de la vida medieval. Dante (1265-1321), por ejemplo, no fue ni sacerdote ni universitario y, sin embargo, expresa mejor que muchos eruditos la visión cristiana del mundo. Es un gran intelectual; tendrá una gran influencia.

Quisiera repetir que debo la orientación de mi investigación a otro hombre notable: el padre André Brien, que ya he mencionado anteriormente, antiguo capellán de la École Normale y que después fue nombrado rector del Instituto católico de París. Volví a encontrarme con él en Roma, donde proseguía sus investigaciones teológicas. Durante un paseo en Tívoli por las ruinas de la villa de Cicerón, como le estaba hablando de los valores morales apreciados por los mercaderes-banqueros, me sugirió estudiar más ampliamente la actitud del cristianismo medieval ante las distintas profesiones. Así pues, me llamó la atención sobre los manuales redactados para uso de los confesores; una producción considerable a partir del siglo XIII, de un interés fabuloso. Empecé una investigación sobre las diferentes formas de trabajo: trabajo comercial, trabajo intelectual.

Al instituir la confesión anual obligatoria, el Concilio de Letrán IV (1215) creaba una intensa necesidad. En aquella época, los sacerdotes no tenían experiencia en la confesión personal generalizada al conjunto de los fieles. Por lo tanto, solicitan manuales para guiarse y guiar a su rebaño. En ellos se encuentra una selección de preguntas, respuestas, consejos. He consultado muchos que incluyen decenas de preguntas por «estados», es decir, por oficios en Siena, Florencia y Padua. Detecté muchos detalles sobre la moral profesional, ya que los redactores precisaban lo que el confesor debía preguntar a sus interlocutores en el caso de tratarse de un campesino, un zapatero, un tejedor, un tintorero, etc. Al principio, no se menciona mucho a los mercaderes, prueba de que aún no se les consideraba trabajadores y proveedores de trabajo. No obstante, al hilo de los años, se les va recono-

ciendo poco a poco esta relación con el trabajo y se convierte en una consideración de primer orden.

Las guías de confesión me permitieron profundizar en el estudio de los mercaderes-banqueros. Al mismo tiempo, descubrí ese otro círculo, de donde procedían, sobre todo, los autores de manuales, un círculo que me parece corresponderse con la definición de *intelectual*: esos hombres (las mujeres, incluso la gran abadesa Hildegarda de Bingen, en el siglo XII, no salen del saber monástico) combinan la elaboración de saberes y la acción sobre la sociedad. Cuando se habla de la escolástica y su difusión, se piensa en la alta filosofía o en la gran teología. Se olvida que se difundió en la sociedad a través de todo tipo de intermediarios.

Por eso, cuando Michel Chodkiewicz, que, más tarde, fue nombrado director de Éditions du Seuil, me ofreció escribir para una nueva colección, le propuse un libro simétrico a *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Fue *Los intelectuales en la Edad Media*. De este modo, continué las investigaciones que había emprendido para mi tesis inacabada sobre las universidades.

Al principio, esos intelectuales, igual que los banqueros, sufren una falta de legitimidad.

Efectivamente, representan algo nuevo en una época donde, no debemos olvidarlo, la novedad resulta sospechosa. Igual que los mercaderes, obtendrán la legitimidad por mediación del trabajo, un trabajo intelectual esta vez.

La cuestión se va planteando a medida que las ciudades se van desarrollando. Hasta entonces, son fundamentalmente los monasterios, pero también los obispados y algunas cortes importantes, los que mantienen centros especializados en la escritura y el estudio: los *scriptoria*. Sin embargo, llega un momento en que las ciudades crean sus propios mercados y sus propias escuelas, donde se enseña gramática, notariado y derecho. Los maestros de esas escuelas urbanas son eruditos, pero casi nunca sacerdotes. Por lo tanto, no se les reconoce de buenas a primeras.

San Bernardo, a principios del siglo XII, no sólo reprochaba a los banqueros que vendieran tiempo, propiedad exclusiva de Dios. Tam-

bién desconfía de los maestros de escuela que venden saber *a cambio de dinero*, ya que los estudiantes deben pagar la enseñanza. En su opinión, la *ciencia*, que también es propiedad exclusiva de Dios, debe ser gratuita. Frente a este punto de vista, se llevará a cabo la legitimación con unos argumentos que ya han aparecido en el caso de la banca: estos nuevos profesionales, especializados en el conocimiento, aportan un trabajo; merecen un salario. Además, igual que los mercaderes, dan prueba de su utilidad y, por lo tanto, tienen un lugar propio, como trabajadores remunerados.

Se produce una evolución progresiva, por supuesto, pero rápida entre 1130 y 1230.

Vinculada al monasterio y a las catedrales, la enseñanza, hasta el siglo XII, se basa en el comentario y la exégesis de las Escrituras. Por consiguiente, el profesor, aunque sea laico, adopta los métodos de la predicación, mientras que los predicadores difunden por el amplio público de las ciudades un trabajo destinado originalmente a los estudiantes.

Incluso antes de la constitución de las universidades —y esto desde los *scriptoria* de Carlomagno—, el saber arraiga en una práctica original de la exégesis. Mientras que, en el caso de los musulmanes, los comentarios del Corán enseñada se vieron maniatados por un tradicionalismo religioso, la exégesis europea desarrolló métodos críticos en los que ya reconocemos principios científicos.

En la base de la nueva vida intelectual se encuentra el razonamiento y la discusión. El método escolástico se realiza mediante la discusión de una *questio* entre maestro y estudiante. Esta «disputa», *disputatio*, conduce a la conclusión, a la decisión del maestro: la *determinatio*. Se insta una carrera universitaria que conduce del *bachillerato* a la *licenciatura* (*licencia docendi*, autorización para enseñar). El *doctorado* remata el conjunto. Tampoco hemos cambiado tanto desde entonces...

Entre los *scriptoria* de la primera Edad Media y las universidades de los siglos XII y XIII, se produce un «salto». Cuando escribe sus *Sentencias*, el teólogo Pedro Lombardo (1100?-1160), que enseña en la escuela catedralicia de Notre-Dame, está proponiendo un manual estructurado de fragmentos y extractos de la Biblia. No se limita a compilar y repetir los comentarios precedentes. Se interesa por la lógica interna de los textos, su contenido. Así pues, las *Sentencias*, enseñanza básica de la universidad, serán un punto de paso obligado para todo apren-

diz de teólogo hasta el siglo XV. Puede verse en ellas un método, ese mismo método que encontramos en la base de las *Sumas*, la más famosa de las cuales es la del italiano Tomás de Aquino, que imparte docencia en la Universidad de París.

La diferencia radica en el objeto estudiado. Pedro Lombardo se dedica a las Escrituras. Transforma las Escrituras en un sistema organizado de citas que expresan la verdad. Yendo más lejos, los grandes escolásticos del siglo XIII articulan el conjunto del saber (cristiano, no hay otro, aunque integre un saber «pagano» antiguo, judío, árabe) en un cuerpo completo, construido de manera racional, como la teología. Se trata de una *suma*, un término que expresa muy bien la ambición de carácter enciclopédico (el siglo XIII también es un siglo de enciclopedias).

Así, Tomás de Aquino, en el tercer cuarto del siglo XIII, construyó la más notable de esas sumas. Integra en ella, cristianizándola, la más racional filosofía de la Antigüedad, la de Aristóteles, durante largo tiempo bajo sospecha en las universidades. Coquetea, pues, con las teorías de un comentarista árabe de Aristóteles, el andaluz Averroes (1126-1198), teórico de la «doble verdad», según el cual los mismos fenómenos dependen de una verdad terrestre humana y, a la vez, de una verdad divina, que no son del mismo orden, pero sí legítimas las dos. Es cierto que Tomás de Aquino no llega tan lejos: rechaza a Averroes, pero lo cita, lo considera.

La misma palabra «escolástica» —que retoma la latina *scola*, la escuela— remite a las escuelas, es un saber que se enseña. Sin embargo, impone la idea más amplia de método pedagógico «universal», propio de esta nueva institución que se denomina «universidad»: un «cuerpo» de maestros, una corporación, una «totalidad» dedicada al saber.

El padre Marie-Dominique Chenu resumió este cambio en dos obras publicadas en 1957. La primera presentaba *La Théologie au XII^e siècle*; la segunda continuaba: *La Théologie comme science au XIII^e siècle*.¹ «Como ciencia»: todo está ahí. Por otra parte, la palabra «teolo-

1. Mantuve contacto regular con el padre Chenu a partir de 1957, época en la que sufría los rigores de la desconfianza vaticana, y sería incapaz de expresar con palabras todo lo que debo a este intelectual cristiano extraordinario, como teólogo y como hombre, que me honró con su amistad.

gía» es un invento del siglo XII, obra de Abelardo, un gran maestro preuniversitario. Sólo la ciudad —y una orden mendicante fija en las ciudades, la Orden de los Predicadores (dominicos), fundada en 1215— podía marcar esta nueva etapa, que no encajaba en el marco más antiguo de los conventos y las escuelas episcopales.

FRANCISCO DE ASÍS. LOS MENDICANTES EN LA CIUDAD

Entonces, ¿debemos hablar de una revolución del siglo XIII?

No. En primer lugar, ya lo he mencionado antes, porque el concepto de revolución resulta totalmente ajeno a la mentalidad medieval, que prefiere los renacimientos. Y, sobre todo, porque los orígenes de este renacimiento son antiguos; el siglo XIII no rompe con sus predecesores. Ya he puesto el ejemplo de Pedro Lombardo, pero podría mencionar al asombroso Pedro el Chantre (fallecido en 1197), que durante mucho tiempo también impartió clases en Notre-Dame de París. John Baldwin estuvo en condiciones de afirmar que reunió en torno suyo a un «círculo», parecido a nuestros actuales círculos intelectuales, no una corte, ni un salón, sino un foco informal de estudios y debates. Y, antes que él, otro parisino, Pedro Comestor (el comedor, el devorador de libros), escribió una *Historia scholastica*, donde convierte a la Biblia en un libro de historia para los estudiantes.

Ya lo decía el propio Pedro el Chantre: al tiempo que estudiaba las Escrituras y enseñaba, observaba esa ciudad dinámica donde vivía y por la que predicaba. No se le escapa nada. Le interesan especialmente los oficios y las profesiones; los hombres de ley, los hombres de guerra, los mercaderes e, incluso, los juglares. Trata todos los problemas prácticos, ya sea la guerra, los impuestos, el comercio o los precios. Su influencia se deja ver especialmente en la redacción de los primeros manuales de confesión. Por mediación de él, se percibe claramente cómo se va creando un entramado que va desde los estudiantes a la plebe, pasando por todos los círculos. Con dos grandes instrumentos: el sermón y el libro.

Entre las funciones del intelectual también se encuentra, en nuestro caso, la función crítica. Parece difícil ser crítico en el siglo XIII.

Cuando me decidí a emplear la palabra *intelectual*, no estaba pensando solamente en la *intelligentsia* de los países del Este en el siglo XIX, sino también en las obras que llevó a cabo en la década de 1930 Antonio Gramsci, un marxista inteligente. Distinguía dos tipos de intelectuales: los intelectuales críticos y los intelectuales orgánicos, que servían a los poderes establecidos.

Aparte de algunos instigadores de herejías, no muy numerosos y forzosamente marginales, los intelectuales de la Edad Media son *orgánicos* por naturaleza: trabajan en el interior de un conjunto, movidos por el deseo de resultar útiles. Encontramos aquí esos dos valores —trabajo, utilidad— que legitiman a mercaderes e intelectuales a la vez. Con todo, hay lugar para la crítica, y un lugar reconocido, lo que una vez más constituye una novedad.

Desde el siglo XII, Abelardo había dicho que los nuevos teólogos (sin duda, fue el inventor de la palabra) debían adoptar el método aristotélico de la *duda*. Fue cinco siglos antes que Descartes. Tomás de Aquino, por tomar sólo un ejemplo, molesta a mucha gente, por muy prestigioso que sea. Con frecuencia, la Orden de los Predicadores, a la que pertenece, pone en duda sus tesis. El triste y vanidoso Etienne Tempier, obispo de París, la toma con él en vida (1270) y le condena abiertamente tres años después de su muerte (1277). Por supuesto, la evidente fidelidad de Tomás a la Iglesia y el ardor místico de sus últimos años impiden que recaiga sobre él la acusación de herejía, que es el arma más terrible de la Edad Media y que, por consiguiente, rara vez se utilizaba, contrariamente a lo que suele creerse.

En lugar de arremeter directamente contra su teología, sus adversarios atacan su sistema de pensamiento, su método; prueba, si es que se necesitaba alguna, de que el intelectual medieval no es un simple engranaje al servicio de una máquina. Vive tensiones, suscita tensiones, pero pretende ser miembro del cuerpo que es, para él, la sociedad con la que se confunde la Iglesia.

Con los mercaderes y los intelectuales, la ciudad se convierte, pues, en el crisol de una civilización.

La prueba la aporta un inmenso personaje: Francisco de Asís, Francesco di Bernardone (1181 o 1182-1226), hijo de un comerciante de paños, nacido en el momento en que las ciudades se estaban convirtiendo en focos de poder. Un conflicto recurrente marca su juventud: la batalla de Asís, su ciudad natal, contra la ciudad de Perugia. En 1198, participa como caballero en la guerra que libran las dos poblaciones y cae prisionero. En 1205 quiere volver a luchar contra los partidarios del Imperio. Cae enfermo y, después, rompe de manera espectacular con su padre y su círculo.

En 1209, con varios compañeros, funda una orden mendicante y, por consiguiente, móvil, radicalmente distinta de los monjes, que son sedentarios por definición. Francisco reacciona así ante la aparición de los «nuevos pobres», que son los indigentes de las ciudades. Y en él se encuentra, como es muy lógico, la cuestión central del universo de mercaderes de donde surge: el dinero. «Antes se va al cielo desde una cabaña que desde un palacio», decía instalándose en un trozo de tierra junto a la humilde capilla de la Porciúncula. Prefiere las calles, las plazas, las pequeñas moradas.

Cuando, tras mantener relaciones difíciles con la curia pontificia, escribe la regla de 1221, que la curia le obliga a modificar, Francisco expresa su voluntad de vivir como un fraile «menor»; es decir, humilde, pequeño. Abre el Evangelio «a todos los hijos y nietos, pobres y ricos, reyes y príncipes, trabajadores y agricultores, siervos y amos; a todas las vírgenes, continentes y casadas, a los laicos, hombres y mujeres, a todos los niños, adolescentes, jóvenes y viejos, sanos y enfermos, a todos los humildes y poderosos, y a todos los pueblos, familias, tribus y lenguas, y a todas las naciones y a todos los hombres, en todos los lugares de la tierra». Igualmente, inventa, con lo que luego sería la «Tercera Orden», una forma inédita, flexible y nueva, de vida religiosa *en la vida mundana*, en la ciudad. Efectivamente, la Tercera Orden (como sucederá también en el caso de los dominicos y las demás órdenes mendicantes) acoge a personas preocupadas por vivir la espiritualidad franciscana sin que ello implique vivir en comunidad, sin romper con su vida familiar o profesional. Francisco populariza una vida religiosa no clerical, laica.

Cierto es que Francisco carece de doctrina económica. Sin embargo, sí tiene conciencia de la economía. Al romper con su familia y los

comerciantes de paños, pretende aplicar al pie de la letra el capítulo 10 del Evangelio según san Mateo: «[...] gratis lo recibís, dadlo gratis. No os procuréis oro, ni plata, ni cobre para vuestras cintas, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón [...]. En cualquiera ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay en ella digno y quedaos allí hasta que partáis, y entrando en la casa, saludadla».

Francisco se subleva contra lo que algunos han denominado recientemente el «horror económico». Lo hace con un rigor y una inteligencia cuyo parangón no veo en los actuales adversarios de la mundialización. Y es que no se limita a rechazar: se interroga. Ha optado por la pobreza, pero no pone en tela de juicio la sinceridad, la fe auténtica de los mercaderes. Ante el dinero, mantiene el principio que será suyo en todos los ámbitos: únicamente se impone la regla a sí mismo y a sus frailes; no la extiende a la totalidad del cuerpo social. Lleva su vocación hasta el extremo, pero libra a los demás de escucharle y extraer consecuencias.

Así se explica el prestigio de los frailes menores y su popularidad entre las órdenes mendicantes. Tienen trato con el rico o el pobre, el poderoso o el débil, pero están en el mundo sin pertenecer al mundo, esperando a que se produzca el cambio —la conversión—, desde el interior, en quienes les escuchan.

A Francisco le repele el ejercicio del poder, hasta tal punto, además, que estuvo dudando mucho antes de fundar la orden. El único programa que propone es la bienaventurada pobreza, la alabanza y admiración ante la creación. No hay utopía en él, ni espera milenarista de una gran noche o de una sociedad perfecta. Los franciscanos, según Francisco, no tienen vocación de gobernar. Son un germen en el aumento del bienestar, el testimonio constante de una inquietud que debe recordar su deber a los ricos y sabios.

Dos religiosos ilustran la fecundidad de estas intuiciones.

El primero es un franciscano convencido: Pierre de Jean Olivi (1248?-1296). Aunque fuera objeto de veneración una vez muerto, algunas de sus tesis sufrieron una condena, en 1326. Teórico de la pobreza absoluta, abominaba la corrupción de la Iglesia. Sin embargo, se interrogaba acerca de la riqueza, preguntándose cómo podían salvarse los ricos. Abrió una especie de vía que siguieron muchos otros mendicantes. Dante, sin duda alguna, asistió a sus clases en Florencia.

El segundo personaje, fundamental, se inscribe, en parte, en la posterioridad de Olivi. Se trata de san Antonino, obispo y mecenas de Florencia (1389-1459). Es dominico. No hay que pasar por alto que, en este caso, nos encontramos con la gran ciudad económica, la gran ciudad artística: Florencia. Además, Antonino mantuvo una estrecha relación con ese genio político y financiero que fue Cosme de Médicis. Nada le preocupa más que la caridad, la plegaria, la indigencia y la penitencia. Reforma con celo la Iglesia florentina. Por eso también se esfuerza, para entender mejor a sus interlocutores, por analizar la economía en tanto que tal. Antonino propone una definición del concepto de valor. Empecé un análisis de su propuesta, que nunca terminé, para una obra de homenaje a Pierre Vilar, gran historiador marxista, que estudió la escolástica tardía tal y como se practicaba en Salamanca en el siglo XVI.

Simplificando, digamos que se llegó a una idea muy importante para el futuro de Occidente: el hombre adinerado sabe que figura en el primer puesto de los posibles condenados; sin embargo, un arrepentimiento permanente y la práctica de obras de misericordia legitiman la esperanza de un perdón. El rico sitúa así —por mediación de la inquietud y la caridad— su capital póstumo en el purgatorio, esa gran invención medieval, ese lugar donde las almas pecadoras se purifican con dolor mientras esperan el paraíso, evitando así el infierno. De este modo, se va precisando la idea de una riqueza tolerable. Se reafirma cierto código del «justo precio», igual que otros reflexionan en esa época sobre la definición de una «justa guerra», en el sentido de san Agustín.

¿Se puede hablar, como usted sugiere, de una ciencia de la economía a partir de los siglos XIII y XIV, y con más razón aún en el siglo XV?

Los grandes escolásticos de los siglos XIII-XV sólo perciben la economía *encastrada* en la religión, por recuperar una expresión de Karl Polanyi. Habrá que esperar a los jesuitas de Salamanca, a finales del siglo XVI, para encontrar verdaderos economistas. Los jesuitas que enseñaban en la Universidad de Salamanca, el principal de los cuales fue Francisco Suárez (1548-1617), introdujeron en la tradición escolástica de Tomás de Aquino conceptos y razonamientos propiamente económicos. Los metales preciosos de América y el uso que se hacía de

ellos en la Casa de la Contratación de Sevilla habían modernizado una ciencia económica que ya no era medieval. Con todo, el ámbito específico de la *economía* no aparecerá hasta el siglo XVIII, con los fisiócratas y el concepto de mercado.

Tratándose de la Edad Media, dejemos de lado la economía rural. Es cierto que domina la sociedad, pero si en toda Europa se desarrolla una «técnica agrícola», un creciente sentido del buen rendimiento, son las ciudades las que, a pesar de todo, llevan marcando la tónica desde el siglo X, aunque los medievales no perciban verdaderamente su importancia hasta el siglo XI. Ellas crean lo que puede existir en términos de «mercado», aunque el concepto, en el sentido moderno del término, no esté aún definido.

La novedad de la Edad Media será, más bien, el *comercio*, donde el mar desempeña un papel importante, tanto en el sur (Italia), como en el norte (Alemania y el Báltico). Estos contactos con el exterior implican una intensa remodelación de las redes interiores. Se fundamentan en incansables invenciones tecnológicas. Cuando los portugueses y, más tarde, los españoles, ultiman la *carabela*, ya se ha dado el salto. Al principio, se trataba de una barca de pesca, que poseía una gran cualidad: tenía poco calado; por lo tanto, podía aventurarse por costas poco conocidas. A partir de ese modelo, los ingenieros desarrollaron embarcaciones cada vez de mayor tamaño, pero fieles a sus orígenes: las carabelas no costaban demasiado caras y ofrecían pocos riesgos de encallar. Con esas carabelas, no sin pasar calamidades, fue con las que Cristóbal Colón acabó uniendo Cuba y Jamaica...

Nos encontramos con una paradoja. Olivi y Antonino pertenecen los dos a una orden mendicante. Son lectores colosales, versados en el saber. Pero el poverello, como señala usted en su libro San Francisco de Asís (1999), no sólo rechazaba el dinero, sino también la ciencia.

Hay que entender bien la desconfianza de Francisco ante los sabios doctores. Ve en la ciencia una forma de propiedad, porque los libros cuestan caros. Convertirse en sabio implica asumir el riesgo de poseer, de acceder al poder, o de participar en el ejercicio del poder. Francisco no mantuvo nunca relaciones demasiado buenas con los príncipes de la Iglesia y los maestros de universidad: los prelados.

Dicho esto, volvemos a encontrarnos con su actitud respecto al dinero. Para luchar contra el ansia de lujo, Francisco estima que el saber puede ayudar. En consecuencia, autoriza a su discípulo Antonio de Padua a cursar estudios universitarios. Y enseguida veremos a franciscanos entre los maestros más eruditos y más osados. Será una de las numerosas ironías del destino de san Francisco: después de la gran basilica de Asís, se le construirá una suntuosa basilica sobre la pobre Porciúncula que le servía de cabaña, en la parte baja de Asís, y los mendicantes se instalarán en ella, ganarán poder...

Oyéndole parece que el renacimiento de los siglos XII y XIII se caracterice por un cristianismo de proximidad.

Simplifiquemos. Hasta el siglo XII, Dios sigue siendo, primero, el Padre. Después, triunfa la figura del Hijo: el cielo se encarna, desciende a la tierra. Los valores se hacen carne. Por mediación de los mercaderes-banqueros y los intelectuales, creo haber planteado el marco esencial de mi reflexión sobre la Edad Media. La aparición de esas nuevas categorías sociales «marca» la civilización medieval. Su herencia sigue siendo determinante: estructuras económicas, institucionales, mentales y religiosas.

La Edad Media alcanza, entonces, el equilibrio entre la razón y la fe, entre las formas de la razón y las formas de la fe. Así se concreta lo que podemos denominar «Occidente». Actualmente, el equilibrio sigue constituyendo el auténtico reto, también para un agnóstico como yo. Las grandes ideas de la Edad Media dominan nuestro pensamiento, aunque las ciencias modernas hayan suscitado una auténtica revolución. Siento que he nacido en algún lugar entre Bolonia y París, Santiago de Compostela y Roma, entre 1150 y 1250.

Capítulo 4

Una civilización va tomando cuerpo

En los primeros años de la década de 1960, Raymond Bloch —que, por otra parte, era un gran especialista en los etruscos— me hizo una sugerencia inquietante. Director, en las ediciones Arthaud, de una colección dedicada a las grandes civilizaciones, me propuso escribir el tomo sobre el Occidente medieval: un volumen de tamaño considerable, que presentaría una iconografía original. Un estudio sintético de conjunto, tal y como me lo pedían, implicaba un vasto saber, además de una reflexión profunda. En aquella época 36 años, y no se podía considerar una «obra» mis dos libritos anteriores, así que no estaba seguro de poseer la suficiente experiencia para hacerlo.

Dos bazas me convencieron de arriesgarme y entrar en el juego. Gracias al CNRS [Centro Nacional de Investigaciones Científicas] y a mis estancias en el extranjero, había dedicado varios años a la investigación, libre de toda docencia. Esto me había permitido estudiar una considerable cantidad de documentos, sobre todo en Oxford (1951-1952) y en Roma (1952-1953). Además, como profesor, me esforzaba por desarrollar en los estudiantes la noción de cultura general, para que no tuvieran una visión fragmentada o compartimentada de ese largo período.

En esos días, había leído muchos textos medievales, sobre todo literatura, mientras que los medievalistas iban a buscar, tradicionalmente, en el ámbito de los archivos, lo jurídico, lo administrativo. También

me interesé por las imágenes y, de manera más amplia, por el arte. Finalmente, me parecía que el proyecto respondía a las ideas de los Annales, según las cuales la historia, para renovarse, debe recurrir a los documentos poco conocidos o insuficientemente explotados.

La petición de Raymond Bloch coincidió con otro encargo. Pierre Bordas me había confiado la redacción de un libro de texto para las clases de secundaria, para niños de 12 o 13 años. Igual que Arthaud, Bordas apostaba por la iconografía, no para «ilustrar», sino para «comprender» de una manera más amplia la visión del mundo, las sensibilidades, los códigos que constituyen una civilización. No se trataba de rebuscar en una documentación ya fijada: había que buscar, proponer, producir lo que me parecía significativo. La necesidad de dirigirme a colegas me guiaba en el esfuerzo de síntesis y explicación.

¿La palabra civilización no recubre un ámbito demasiado amplio? Podría haberse hablado de una cultura del Occidente medieval.

No, nos encontramos ante una civilización; ante un *cuerpo* de gran coherencia. Se organiza a partir de los siglos VI y VII y culmina alrededor del siglo XIII para ir deshaciéndose poco a poco a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX. Por otra parte, prefiero la palabra *cuerpo*, muy medieval, a *sistema*. En este largo período las maneras de sentir y pensar, tan apreciadas por Marc Bloch (mi gran maestro, aunque no llegara a conocerlo), la percepción del espacio y del tiempo suponen la adhesión común a una *concepción del mundo*, una *Weltanschauung*, por utilizar la terminología de Max Weber.

Posiblemente, hubiera podido adaptar esa expresión alemana, pero me parecía demasiado filosófica y, al mismo tiempo, demasiado ideológica y limitada, al borrar esa «cultura material» que la arqueología medieval nos permite conocer mejor desde la segunda mitad del siglo XX. También me pareció, al sumergirme en los manuales de confesión, al examinar los numerosos sermones de los predicadores, que la Edad Media había forjado conceptos de cortesía, de códigos morales, incluso de *urbanidad* sumamente nuevos, en la medida en que aquella expansión urbana, controlada, carecía de precedentes. Se habían constituido unos modales en la ciudad, junto a la cortesía del mundo de los nobles. Sólo la palabra *civilización* integraba con armonía los valores

de lo alto y de lo bajo. Lucien Febvre había hecho hincapié en esta oposición: la ilustración a la francesa habla de civilización; la ciencia germánica habla de cultura.

EL DESCENSO DEL CIELO A LA TIERRA

Por lo tanto, existe un marco tácito o explícitamente admitido.

La civilización del Occidente medieval está marcada, de forma profunda e íntima, por el concepto de *creación*. Los hombres y las mujeres de la Edad Media creen en el Dios del Génesis. El mundo y la humanidad existen porque Dios así lo ha querido, en un acto generoso.

Esos hombres, esas mujeres también quieren saber más sobre esta cuestión. Los sabios se aplican a calcular la fecha de la creación, según un cómputo extraído de las Escrituras. Hasta el siglo XVII, todos coinciden en pensar que esa creación se remonta a cuatro o cinco mil años aproximadamente antes del nacimiento del Salvador. Añadido enseguida que no entienden esta cifra como la entendemos nosotros hoy en día. Cuando se habla de cinco mil años en la Edad Media, es lo mismo que si fueran millones de años. Se trata de un tiempo muy extenso, inimaginable.

Los eruditos establecen, no sin debates, una cronología: sitúan los hechos, etc., lo que supone una lectura crítica. No se contentan con repetir la Biblia: se analiza como una fuente «indiscutible» de datos. Empieza con el relato de la caída (Adán y Eva); a continuación, viene el lento ascenso, a través de la historia de los Patriarcas y de Israel, hacia el nacimiento del Salvador. Después, cada episodio de la vida de Jesús, cada una de sus enseñanzas, proporciona el modelo-tipo de lo que debe imitar cada hombre y cada mujer. Finalmente, cerrando el conjunto de la antología canónica, el Apocalipsis de Juan de Patmos ofrece todo un material lleno de imágenes, metafórico, para tratar de reflexionar sobre el fin de los tiempos que seguirá; para intentar imaginar esa vida eterna, por fin plena y completa en una creación enteramente transfigurada. Soy de los que lamentan que, al optar por el apocalipsis, ese pensamiento sobre el fin de la historia divague en elucubraciones, hermosas, sí, pero irracionales y mitificadoras.

En Cambridge, en el siglo XVII, continuaban enseñando que el mundo se había creado 4.004 años antes del nacimiento de Cristo, el 26 de octubre, a las 9 de la mañana. Hoy en día, nos podemos reír de aquellos cálculos. No obstante, en la actualidad, algunos fundamentalistas norteamericanos, que se llaman a sí mismos *creacionistas*, mantienen una creencia literal del texto. Sin dar ningún crédito a su sistema, por descontado, podemos entender la lógica que encierra. Se basa en la idea según la cual la Biblia es un libro de historia y el Génesis, una cosmología.

Desde este punto de vista, los creacionistas reflejan una concepción de los textos sagrados bastante cercana a la que compartieron durante siglos los sabios más importantes. Por supuesto, los exegetas medievales buscaban el sentido último de los textos, sus interpretaciones alegóricas y espirituales. Sin embargo, consideran el sentido primero, el literal, como un documento informativo. Para la Edad Media, e incluso después, el relato de la creación no planteaba problemas en tanto que tal. Simplemente, contenía oscuridades, elipsis y contradicciones que se consideraban ostensibles y que se esforzaban por aclarar.

A este enfoque no le faltaba audacia. Tratar de «hacer historia» de esta manera con la Biblia anticipa algunos de nuestros métodos modernos, aunque, por descontado, las premisas sean erróneas. No se da el gran salto hasta finales del siglo XIX, cuando se descubren otros libros, más antiguos que la Biblia, y cuando los eruditos dejan de ver las Escrituras como una base de datos. Antes de que se conozcan los primeros avances de la egiptología y, posteriormente, de la asiriología, se mantiene un acuerdo generalizado: la Biblia es el libro más antiguo del mundo y, por lo tanto, el más venerable y el más *verdadero*, ya que lo antiguo, por definición, parece más fiable que lo reciente.

Así pues, es preciso distinguir entre el modo de imaginarse la creación y la creencia en un Dios creador; ya que, finalmente, esta creencia es la que ocupa un lugar central.

La noción de *creación* se vincula con una concepción de Dios, la naturaleza y el hombre. La coherencia se mantiene, se organiza y se reorganiza por acción de un organismo, en sí mismo, coherente: la Iglesia. Se corresponde con esto una sociedad jerárquica, centrada en torno al *dominium*: el dominio, el señorío. El *dominium* inserta —encarna— la función divina en la sociedad humana. Implica una visión jerárquica.

Una jerarquía que no debe entenderse como una relación de fuerzas unívoca: el rey en lo alto, el súbdito abajo. El movimiento es recíproco; Dios se encarna, el hombre se diviniza.

Nos encontramos aquí con el *descenso del cielo a la tierra* que ya he mencionado. El cielo viene a vivir entre nosotros. Por supuesto, eso confirma nuestra deferencia ante la Majestad. Pero si el cielo se pone al nivel de la tierra, significa igualmente que la tierra se transfigura, que estamos atrapados en un movimiento ascendente. Para los hombres y mujeres de la Edad Media, la jerarquía carece de la rigidez que tendrá el absolutismo y el Antiguo Régimen. No olvidemos, en efecto, que el «horror feudal» tan vilipendiado por los revolucionarios —el Antiguo Régimen— no es, de hecho, más que un sistema de gobierno remodelado a partir de la década de 1600. El Estado monárquico y jerárquico que precede en Francia al Antiguo Régimen no presenta los mismos rasgos.

Aunque el rey medieval se encuentre en lo alto, se inclina hacia los súbditos y los súbditos pueden ascender hasta él. El más humilde villano está convencido de que puede hablar al rey, que éste resulta accesible, igual que un buen padre o, mejor dicho, en tanto que Dios sobre la tierra. Y los propios reyes se ven como los padres de sus pueblos o, mejor dicho, como intermediarios entre Dios y ellos. Más tarde, traté de entender, por mediación de san Luis, la distribución de un cuerpo monárquico medieval, que los escolásticos consideran el mejor entre los cuerpos políticos posibles, en el sentido aristotélico.

La encarnación supone, igualmente, la existencia de una Historia. Hay un antes y un después de Jesús. El tiempo del Antiguo Testamento se orienta hacia la llegada de Cristo. Al subir al cielo, éste inaugura un nuevo tiempo, también con una orientación: es el tiempo que conduce al fin de los tiempos. Ese tiempo futuro no supone verdaderamente un progreso, en el sentido en que nosotros lo entendemos, ya que a la sociedad medieval, como ya hemos visto, no le agrada demasiado la novedad, sino que fija una dirección. La humanidad, tras la caída, ha recibido la promesa de una salvación. La salvación nos la ha dado, en un momento preciso, alguien preciso: Dios hecho hombre. Y, desde entonces, todo se dirige hacia el momento de su regreso. Se ha acabado para siempre el tiempo cíclico tan apreciado por la Antigüedad, aunque subsista absorbido por el calendario litúrgico.

El cristianismo medieval no sólo perturba la relación con el tiempo, con los ciclos y la duración. Si se me permite la expresión, se esfuerza por *encarnar la encarnación*, gracias a la eucaristía: toda misa, todos los días, en todos los lugares, hace venir a Dios entre los hombres *hic et nunc*, aquí y ahora. Recibir la hostia es convertirse en miembro del cuerpo de Cristo, participar en el gran cuerpo místico formado por la totalidad de los hombres, los vivos y los muertos.

No hay nada de teoría lejana en todo esto. La Iglesia medieval —la sociedad medieval en su conjunto— se esfuerza por vivirlo de forma concreta. Lo consigue gracias a un constante trabajo sobre la liturgia y los sacramentos. La propia eucaristía, la *comunión*, no encuentra su expresión «definitiva» hasta el siglo XIII, con la instauración del Corpus Christi.

Desde los orígenes del cristianismo, la eucaristía es el modelo de todo lo que existe, de todo lo que tiene valor. Es el cuerpo de Cristo. Une los cuerpos de todos los fieles en un cuerpo superior, místico. Mejor aún: la eucaristía anticipa la resurrección. Presencia de Cristo resucitado, introduce al creyente en la resurrección, que sólo conocerá plenamente una vez muerto, cuando se transfigure hasta volverse *cuerpo glorioso*; siempre y cuando haya amarrado la salvación con un encuentro entre su esfuerzo personal y la gracia de Dios. Sin duda alguna, no ha habido nunca una época tan carnal como esa época espiritual. La creencia en la resurrección de la carne, que es lo contrario de la reencarnación, estructura esa sociedad de un modo totalmente inédito si se compara con otras religiones y otras sociedades del mismo período.

¿Por qué ese particular apego al Corpus Christi?

El Corpus Christi —que, en la actualidad, la Iglesia lo celebra siempre con el nombre de fiesta del Santo Sacramento— tiene lugar, en principio, el jueves siguiente al domingo de la Santísima Trinidad (octavo domingo después de Pascua). La primera celebración data de 1246, en Lieja. El papa Urbano IV, en 1264, amplió a toda la Iglesia esa fiesta del cuerpo de Cristo, que se caracteriza por una procesión solemne organizada por cada ciudad o pueblo. De esta forma, el santo sacramento hace una «entrada» verdaderamente real, seguido por la

comunidad urbana que se exhibe a sí misma en torno al Cuerpo-Dios. Y es que una procesión medieval pone en escena toda la jerarquía: cada uno con su sitio, sus colores, sus insignias, etc.: desde los más importantes hasta los más humildes.

El potente dispositivo de las fiestas y del calendario constituye el marco temporal fundamental de toda la sociedad. Entre esos momentos excepcionales que son los días *festivos* (del latín cristiano: *feriatus*, día de fiesta), el Corpus Christi supone la culminación de un largo esfuerzo de la Iglesia. Urbano IV lo instituye para marcar bien la importancia de la eucaristía, en una época en la que los fieles rara vez tomaban la comunión. Antes del Corpus Christi, sólo los que comulgaban con frecuencia veían el cuerpo de Cristo. Ahora, ese cuerpo se muestra a todos con una gran suntuosidad y gloria. Es una de las consecuencias del famoso Concilio de Letrán IV: generalización de la confesión, hincapié en la comunión.

Así pues, el Corpus Christi confirma de manera importante la elección que ha hecho el cristianismo occidental. Como toda religión, el catolicismo disponía de dos métodos contrarios para garantizar el culto y organizar la liturgia. O la ostentación, la *monstrance*, como se decía en francés antiguo, o bien la ausencia, el secreto.

Occidente optó por la primera vía. Bizancio y el cristianismo oriental prefieren cierta forma de retiro, tomando en consideración así la presión anicónica que no dejaba de ejercer el judaísmo y, posteriormente, el islamismo. En la tradición ortodoxa, todo se basa en la revelación: en el interior mismo de la iglesia, el santuario no resulta accesible ni visible de forma directa. Se encuentra en el centro del *iconostasio*, un tabique abierto con tres puertas y decorado con iconos. Ciertamente, encontramos una gradación comparable en las iglesias occidentales. El fiel no accede directamente al coro y la hostia consagrada se deposita en el interior del sagrario. Sin embargo, en Occidente, todo resulta visible de inmediato, ni que sea desde el fondo de la nave. No se produce la sensación de un misterio oculto, y después revelado, que caracteriza la liturgia ortodoxa. Por otra parte, los occidentales no dudan en meter el «santo sacramento» en una custodia y sacarlo de la iglesia después para la procesión. En Oriente, las procesiones se realizan en torno a iconos. Del mismo modo, el rey medieval se sumerge en el corazón de su pueblo, mientras que el absolutismo del Antiguo Régi-

men invierte la tradición medieval. Ningún rey de la Edad Media se habría «retirado» como hizo Luis XIV en Versalles.

Para el Corpus Christi, se coloca la custodia bajo el objeto más sacralizado —más sacralizante— de la Edad Media: el palio. Atravesar la ciudad bajo palio: ése era el acto real por excelencia. Pero entendámonos bien. No se adapta un rito real al Cuerpo-Dios: es el rito real el que se inspira en el Corpus Christi, no a la inversa. El rey, cuerpo físico y cuerpo místico, se presenta bajo palio porque el santo sacramento lo ha hecho antes que él. Prima la encarnación.

Occidente conservaba un recuerdo, más o menos exacto, de los ritos imperiales. Y, durante mucho tiempo, fue perceptible la indecisión en los círculos reales: ¿el rey debía permanecer inaccesible, según la moda oriental, o al contrario, debía mostrarse? El Corpus Christi inclina la balanza: el rey se muestra. Hasta el final de la Edad Media política, se prefiere que permanezca en la ciudad, entre su pueblo. Cuando viaja, el rey de Francia «entra» en todas las ciudades de manera solemne —«entradas» dignas del Corpus Christi— para demostrar bien que está en su ciudad. Cuando el pueblo de París fue a Versalles a buscar a «le Boulanger, la Boulangère et le petit Mitron»,* nos encontramos de nuevo con un reflejo muy antiguo: es preciso que el rey vuelva a vivir *dentro de* la ciudad, entre los suyos. Que los parisinos, además, hayan optado por la metáfora del pan de una manera simbólica no tiene nada de casual: el verdadero pan es la hostia, donde se opera la *presencia* real... Por supuesto, no estoy diciendo con esto que los revolucionarios tuvieran un programa teológico, pero su simbología echaba raíces profundas. Y sabemos, gracias a Mona Ozouf, hasta qué punto la fiesta revolucionaria trata de reinventar, con fines republicanos, las antiguas costumbres litúrgicas.

Así, el fracaso del utópico y poético calendario revolucionario francés es, *a contrario*, la demostración del brillante triunfo del calendario occidental cristiano. Para «descristianizar» Francia, los revolucionarios entendieron que era preciso desmantelar el instrumento del

* Literalmente, «el panadero, la panadera y el aprendiz». Así denominó el pueblo de París, hambriento ante la carestía de pan, al rey Luis XIV, la reina y el delfín cuando fue a buscarlos a Versalles. (N. de la t.)

que se había dotado la Iglesia. Ésta había hecho del tiempo a la vez un marco y una enseñanza.

La Edad Media, hasta el Concilio de Trento y el calendario gregoriano en el siglo XVI, no deja de trabajar en el calendario, bajo la dirección de la Iglesia. El resultado es una remodelación completa de la manera de organizar y vivir el tiempo.

El tiempo cristiano medieval toma prestadas cosas de los dos calendarios anteriores más importantes, los más determinantes en la zona geográfica donde se ha instalado el cristianismo. Para la vida profana y cotidiana, se adopta el marco del calendario pagano antiguo, instituido por Julio César, el calendario juliano, con sus doce meses. Sin embargo, se modifica de forma profunda al tomar prestados elementos del calendario judío: la centralidad de la fecha de Pascua y el concepto de semana. El calendario cristiano es decididamente solar, pero los especialistas cristianos del calendario, los *computistas*, no consiguen asignar una fecha fija a la Pascua. Ello tiene como consecuencia una cierta inestabilidad del calendario, que ha planteado algún inconveniente en el período contemporáneo, sobre todo en relación con el calendario escolar.

Francia, por ejemplo, no ha separado hasta hace poco las fechas de las vacaciones de Semana Santa del día de Pascua. Considero la adopción de la semana como una de las grandes alteraciones del calendario. El ritmo de siete días y la sacralización del domingo (a partir del modelo de la creación), aún objeto de luchas sindicales en la actualidad, ha fomentado una atención particular al trabajo y al no trabajo (el respeto del descanso dominical fue objeto de una rigurosa reglamentación en la época carolingia). Determina un ritmo de la actividad económica que, según mi parecer, resultó muy favorable para la productividad del Occidente medieval.

Un problema muy importante era la determinación de la fecha de la creación, fecha del inicio de la historia y del calendario. La Iglesia medieval adoptó los cálculos de un monje griego del siglo VI, Denys el Pequeño. Éste se basó en extrañas notaciones del Nuevo Testamento. Fija la natividad de Jesús, la encarnación, en el año 754 del calendario romano (que, a su vez, partía de la supuesta fecha de la fundación de Roma). Es el año 1. A partir de ahí, el calendario se divide en antes y después de Jesucristo y el año 0 no existe, lo que aún hoy complica el

cálculo de los siglos (una división que apareció a finales del siglo XVI) y los milenios.

No obstante, Denys se equivocó. Hoy en día se piensa, en realidad, que el nacimiento de Jesucristo se produjo hacia el año 4 a.C. De todas formas, ese nuevo calendario se fue implantando muy lentamente en la cristiandad. Habrá que esperar al siglo X para que su difusión alcance a todas las élites. La lentitud de esta difusión es una de las razones que inducen a no creer en los supuestos «miedos del año 1000», inventados por el romanticismo: ¡sólo un reducido número de clérigos sabía que estaban viviendo en el año 1000!

La Antigüedad tardía y la Alta Edad Media también introdujeron otras innovaciones importantes en el terreno de la medida y la experiencia vivida del tiempo. En esa época, con una influencia notable del modelo monástico, los monjes adoptaron un empleo del tiempo cotidiano dividido en horas canónicas, desde un despertar matinal muy temprano (maitines) hasta la puesta de sol.

Además, para enmarcar la actividad de la sociedad rural circundante, inventaron, en el siglo VII, un calendario sonoro, las campanas, lo que trajo aparejado la construcción de numerosos campanarios integrados o no (campaniles) en las iglesias. En adelante, el ángelus de la mañana y el ángelus de la tarde sirven de marco para la vida cotidiana de los hombres y mujeres de la Edad Media. A partir del siglo XIII, este tiempo de la Iglesia entró en frecuentes conflictos con un tiempo laico, un tiempo de las ciudades (atalaya) que he denominado «tiempo de los mercaderes», ya que estaba destinado, sobre todo, a escandir el tiempo de trabajo.

Finalmente, a finales del siglo XIII apareció el reloj mecánico, que marcaba, a pesar de un funcionamiento muchas veces defectuoso, la división del tiempo en horas iguales. El reloj de pulsera individual, un objeto poco frecuente hasta el siglo XIX (el tiempo individual no es un fenómeno medieval), no se crea hasta finales del siglo XV en Milán. En el siglo XV es cuando nace también, junto con un empleo del tiempo arcaico en adelante, el del monje, un empleo del tiempo laico, el del mercader.

Funcionaban dos calendarios paralelos, que se distinguían por la fecha de inicio del año. Uno se empleaba en las cancellerías eclesiásticas y laicas, para fechar las cartas y actas oficiales. Tercero de la fragmenta-

ción institucional en el interior de la sociedad medieval, la fecha era variable y definía lo que se denominan *estilos*, lo que dificulta a los medievalistas el establecimiento de una cronología medieval corroborada. La mayor parte de esos «estilos» fijos se situaba en torno a la Pascua. Por lo tanto, el año civil medieval casi siempre empezaba en marzo.

El año litúrgico, según la Iglesia, resume y concreta para cada uno de nosotros la historia de la salvación. A partir del siglo X, se inicia el primer domingo de diciembre. Es el Adviento, el período en el que se espera la *adventus* —la llegada— del día de Navidad, día de la natividad o, lo que es lo mismo, la encarnación de Jesús, fijado el 25 de diciembre desde el año 354. El año culmina en la Pascua, el día de la resurrección de Jesús; después, toma un nuevo impulso hasta Pentecostés, cuando los discípulos reciben el espíritu de Jesús que ha subido al cielo. Este calendario litúrgico inserta el tiempo cíclico en el tiempo lineal del calendario civil.

La otra gran aportación, después de la conmemoración de la vida de Jesús, es la introducción de los santos en el calendario, lo que confirma su carácter de conmemoración. La Iglesia no paraba de hacer nuevos santos y, para celebrarlos todos, instituyó la fiesta de Todos los Santos, que se hizo muy popular en el siglo IX. Como señaló con acierto Peter Brown, los santos eran muertos privilegiados. En el siglo XI, sancionando las nuevas relaciones de los vivos con los muertos, los monasterios se pusieron a llevar libros de memorias, obituarios (registro de las fechas de celebración de misas en favor de tal o cual fallecido). El establecimiento de linajes crea *ancestros*. En el siglo XI, con el impulso de la orden monástica de Cluny, la Iglesia añade al día de Todos los Santos una conmemoración de los difuntos el 2 de noviembre, el Día de los Difuntos, ampliamente respetado en la actualidad. Así nació en la Edad Media una Europa de la memoria y de las conmemoraciones —que se exacerba en nuestra época tras los memorables horrores del siglo XX—, surgida del cristianismo, cuyo fundador, Jesús, había dicho a sus apóstoles al instituir la eucaristía la noche de la última cena: «Haced esto *en conmemoración mía*».

Así se cristianizó y se redujo a una devoción el culto pagano de los muertos que había sobrevivido con tenacidad en el campo. Desde las celebraciones de Halloween, lejana adaptación muy comercial, pasando por la americanización de las costumbres, de la fiesta celta de

los difuntos, se entiende mejor la energía y tenacidad de la Iglesia medieval: el calendario ya es un catecismo. Articula el tiempo y la historia en torno a esos dos pedestales que son la creación y la encarnación (por otra parte, la encarnación es una re-creación). Une a los vivos y a los muertos, en el ámbito de la familia y de los diferentes cuerpos sociales, hasta la humanidad misma.

Tratándose de la conmemoración de los difuntos, me parece que, laicizada, la del 2 de noviembre conserva un contenido de sensibilidad y memoria completamente ajeno a todos los creadores de Halloween. Sería interesante, desde la perspectiva de la historia comparada, que en mi opinión debería ser una de las principales preocupaciones del historiador, comparar esos comportamientos con los de los mexicanos, para quienes las evocaciones festivas de los muertos tienen tanta importancia. A partir del siglo XVI, sospecho un cierto triunfo del sincretismo entre las costumbres indias precolombinas tradicionales y las aportaciones de un cristianismo importado de Europa con formas medievales. Pero tal vez los mexicanos se dirijan a la muerte y no tanto a los muertos.

El siglo XIII completó la construcción cristiana del calendario. Primero fue la introducción del Corpus Christi, que ya he mencionado, piedra angular del calendario medieval.

A continuación, vino la institución del jubileo, basándose en el modelo del jubileo judío del Antiguo Testamento, fiesta de la solidaridad y de la eliminación de las deudas cada cincuenta años. El papa Bonifacio VIII fue el principal instigador en el año 1300. Supuso un gran éxito que llevó a multitud de peregrinos a Roma, prueba de un retorno a las fuentes y, a la vez, afirmación de la unidad de una cristiandad cada vez más dividida, y programa de paz para el futuro. Esta perspectiva no fue un gran triunfo, sino que, con la voluntad de afirmar la autoridad suprema del papado, la Iglesia manifestaba que el calendario es un vínculo, un instrumento de solidaridad.

Finalmente, con el progreso de la lectura individual, vimos proliferar, en ese siglo XIII, los libros de horas. Se trata de manuales en los que la devoción se reparte en función de las horas del día. Interesan a quienes saben leer; por lo tanto, a los laicos poderosos y, sobre todo, a sus esposas. Dan prueba, pues, de un cierto aumento de poder por parte de los laicos y las mujeres en la sociedad cristiana enmarcada por el ca-

lendario. Además, se sabe que esos libros de horas, a menudo con ricas ilustraciones, han proporcionado algunas de las más bellas obras maestras de las miniaturas de la Edad Media.

INFIERNO, PURGATORIO, PARAÍSO

Aunque no comparta la idea moderna de progreso, ¿la Edad Media piensa, pues, que la Historia tiene un sentido?

Podría decirse que la Edad Media era premarxista, en la medida en que el marxismo, desde la perspectiva del socialismo utópico, era un milenarismo ateo.

No hay que ver en esta afirmación una simple ocurrencia graciosa. Como se ha demostrado, a lo largo de todo el período existe una tradición milenarista. Esta palabra no hace referencia a la espera de un fin del mundo en el año 1000, sino a la idea de que la humanidad debe atravesar un determinado número de períodos, «cifrados» por el Apocalipsis, al final de los cuales el aliento del Espíritu Santo invadirá la Tierra. Será la parosía, el regreso glorioso de Cristo. Entonces, siempre según el Apocalipsis, empezará un reino de mil años, antes de que se produzca el juicio final.

Naturalmente, cada milenarismo lee en los «signos de los tiempos» una llamada a la acción inmediata: la humanidad acaba de entrar, o está a punto de hacerlo, en el último período... El milenarismo, combatido ya por san Agustín, constantemente condenado por la Iglesia, experimenta «retornos», adoptando formas simples que enseguida son eliminadas (movimientos populares, por lo general), pero también formas elaboradas, que seducirán a los poderosos, al más alto clero y a algunos papas. Y es que, a menudo, la tentación milenarista está de acuerdo con la necesidad de reforma: los signos de los tiempos anuncian que se acerca el momento de que la cristiandad corrija sus vicios y se prepare para los últimos días, para la gran noche, me atrevería a decir.

El monje calabrés Joachim de Flore (1132?-1202) propuso la teoría más ambiciosa y más compleja de ese milenarismo intelectual y místico. Sucesivamente, su obra fue rechazada, promovida, condenada (después de su muerte) y, después, parcialmente rehabilitada, aun-

que se situase siempre en las filas de la Iglesia y redactase, en 1200, un testamento donde repetía su sumisión y fidelidad.

Joachim de Flore poseía una visión «histórica» de la humanidad. Fiel a la estructura trinitaria, describía la historia del mundo como la sucesión de tres Edades. La Edad del Padre comprendía desde la creación hasta el nacimiento de Jesús. Por supuesto, la Edad del Hijo se iniciaba con la encarnación, se consideraba que aún perduraba, que era el tiempo de entonces. A esta Edad del Hijo le sucedería, bien pronto, una Edad del Espíritu, que sería una edad de máxima plenitud espiritual y de iluminación, inmediatamente después de una profunda reforma donde los santos gobernarían a la humanidad «reformada». Esta edad prepararía de forma digna el regreso de Cristo, el juicio final, la resurrección general y el fin del tiempo.

Henri de Lubac ha demostrado que se trataba de una visión optimista de la Historia, que dejó huellas duraderas, sobre todo en la filosofía romántica, en Hegel en particular y, por lo tanto, en Marx. Tal vez el «fin de la Historia» que postuló el primero y la «lucha final» que esperaban los marxistas no hubieran desarraigado a los hombres de la Edad Media.

Si la Iglesia no conserva la teoría de las Edades, ¿cómo define el sentido que, a pesar de todo, sí encuentra en la Historia?

Será la providencia. Tomás de Aquino, que se mostró muy severo en contra de Joachim de Flore, define la providencia como «la planificación según la cual las cosas están ordenadas hasta su final». Por mediación de su providencia, Dios se asegura de que la historia se desarrolle en la dirección correcta.

Evidentemente, esa tesis topa con una dificultad de la que son conscientes Tomás de Aquino y todos los teólogos. Si Dios deja libre a la humanidad, si no existe destino, ni fatalidad, Dios no puede manipular a la humanidad, ni siquiera para conducirla hacia la salvación. Por otra parte, no puede hacerse de Dios, ese Dios que se encarna, un ser lejano, que se contentaría con regular una máquina y observar, impotente, su buen o mal funcionamiento. Es el problema de la predestinación, que ya había atormentado a san Agustín y que experimentará un regreso violento con Lutero y la Reforma.

Tomás de Aquino salva la objeción de forma virtuosa, pero con una sutileza algo excesiva. Efectivamente, añade que «la providencia divina impone la necesidad de ciertas cosas, pero no de todas». Por lo tanto, no debe imputarse a la providencia hechos menores, accidentes secundarios. Más bien, la idea sería que, según Tomás, existe un proyecto de Dios, intrínsecamente bueno: la creación. El hombre, al que Dios ha dado el libre albedrío, es libre de empañar esa bondad, reducirla, oscurecerla, pero sólo depende del hombre el enmendarse, para acercarse más al soberano bien. Sin embargo, esto sólo se cumplirá en la eternidad, no en el tiempo. En ese momento volveremos a encontrar plena y entera la bondad de la que estamos hechos. Reconocemos en esto una de las convicciones profundas de Aquino, según la cual, retomando una fórmula de Jacques Maritain: «Todo lo que es, es bueno en la medida misma en que es: el ser y el bien son términos convertibles».

Es inútil decir que las opiniones de Tomás de Aquino no resultaban accesibles a todo el mundo. Se recibieron de una forma muy imperfecta, incluso cuando fueron consagradas al canonizarlo (1323) y, posteriormente, al elevarlo al grado excepcional de «doctor de la Iglesia» (1567). Y, al contrario, hay constancia del gran éxito que cosechó en todos los círculos un tema bien poco cristiano: el de la fortuna.

Arte, literatura, discurso. En todas partes encontramos esa imagen de la fortuna haciendo girar su gran rueda. Así, la rueda de la vida toma, en el punto más bajo, al niño de pecho y, después, le ayuda a subir hasta la edad adulta para, seguidamente, consagrar al hombre adulto, antes de lanzar al anciano otra vez hacia abajo, cuando la vida se acaba. Lo mismo sucede, por ejemplo, con el poder: la fortuna te eleva hacia el poder y la riqueza y, después, la rueda gira: llega el momento de la caída. No cambia nada que la fortuna se represente algunas veces en forma de ángel y que, por aquí o por allí, se trate de colocar a Dios en su lugar: la rueda de la fortuna contradice la idea de Providencia.

Sin embargo, en la Edad Media esta contradicción nunca fue objeto de un debate de fondo. Debía de ser tan fuerte que parece como si hubiera querido evitarse, ya que hay fallos y evitaciones en el interior de esa civilización tan controlada y tan enfocada hacia la coherencia.

Aprovecho para recordar aquí una convicción que sustenta mi lectura de la historia, sin que quiera hablar de filosofía de la historia, una

tentación de la que desconfío. Constató —es algo trivial— que, en todas las épocas, las sociedades encierran lo que uno está tentado de definir como incoherencias. Estas contradicciones internas se deben, en particular, a la amalgama imperfecta de estratos históricos que hereda cada época y a diferencias en la marcha de los distintos elementos que constituyen la civilización. Una civilización no avanza siguiendo el mismo paso en todo. El tiempo concreto de la historia es heteróclito. Y, más que contradicciones, las sociedades históricas me parecen sufrir *tensiones*, cuyos conflictos constituyen, además, la *dinámica* de la sociedad. La Edad Media me parece muy dinámica, sobre todo porque contiene numerosas y potentes tensiones.

El tiempo no existe sin espacio. Quizá parece que la rueda representa mejor el tiempo.

Para eso hubiera sido preciso que la Edad Media tuviera una concepción cíclica del tiempo, lo que no es el caso, a pesar de la rueda de la fortuna. El año litúrgico, aunque haga un bucle sobre sí mismo, es, paradójicamente, un instrumento para imponer la idea de tiempo lineal. La Iglesia se sirve del retorno cíclico de las estaciones y las fechas para repetir cada vez que la humanidad va de un principio a un fin, y que el fin no es un nuevo comienzo, sino un renacimiento en otro mundo, que será un mundo definitivo, sin tiempo.

Por supuesto, a los hombres y las mujeres de la Edad Media les costaba mucho imaginar ese más allá que, como ya no pertenecía al tiempo, no se desplegaba en un espacio visible. De ahí el extraordinario trabajo para evocar los «lugares» del más allá: el paraíso, el infierno y, después, trabajo más sutil aún, esa invención del purgatorio, a la que dediqué un libro en 1981.

El purgatorio es, si se me permite la expresión, una sala de espera destinada a los pecadores corrientes y ordinarios (*mediocres*, en latín), que no pueden irse directamente al paraíso, pero que tampoco merecen el infierno. Por consiguiente, casi todo cristiano podía pensar que pasaría por ese purgatorio para que le limpiaran sus faltas. Era algo reconfortante. Todos pensaban que podrían escapar del infierno. A pesar de todo, les costaba imaginar ese lugar vago y gris donde el alma languidecía por estar tan cerca de Dios y, sin embargo, no poder acce-

der a Él. El infierno se convirtió en algo menos terrible, temporal en todo caso.

Se ve la ambigüedad. El infierno es monstruosamente terrestre, tan terrestre que es subterráneo. No es nada sorprendente: a los malos los castigan por donde han pecado. Se les condena a la prolongación perpetua de lo peor que hay en el espacio-tiempo, incrementado por todos sus actos. Al contrario, nos esforzamos por representar el paraíso de un modo cada vez más aéreo, celeste, inefable: así se sugiere un espacio y un tiempo liberados también de ellos mismos, que es posible expresar cuando se hace uso de imágenes.

Si se piensa, además, que después de la muerte existe una recuperación posible, esto crea una contradicción. La idea de purgatorio obliga a definir una cierta forma de espacio y una cierta forma de tiempo allí donde la Iglesia enseña, por otra parte, que no hay espacio, ni tiempo. Es preciso elaborar un espacio intermedio entre el mundo y el más allá, entre la muerte individual y la resurrección colectiva.

Cuando se reza por las ánimas del purgatorio, cuando se encargan misas por los difuntos, cuando uno se esfuerza por obtener *indulgencias*, la Iglesia lo canjea todo en forma de *días*. De esta forma, el cristiano obtiene en vida, para sí mismo o para otros, una reducción del tiempo de espera. Según las plegarias, las penitencias o las sumas pagadas, es posible restar a esa purgación decenas, incluso centenares de días, tan largos como son en el más allá. Existen tarifas precisas, de las que se mofarán los protestantes. ¿Qué son *días* en un tiempo del que, por otra parte, se proclama que ya no cuenta más días? «Porque mil años son a tus ojos —dice el Salmo 90— como el día de ayer, que pasó; como una vigilia de la noche.»

Esta espacialización del purgatorio tuvo consecuencias fundamentales. Aumentó el poder de la Iglesia, cuya ayuda era necesaria para disminuir la duración de las estancias en un lugar tan penoso como el infierno, con el matiz de que no era eterno, sino de duración variable. Históricamente, antes de la construcción del purgatorio, el hombre vivo dependía en la tierra del derecho de jurisdicción de la Iglesia, el *fuero* eclesiástico. El hombre muerto, a su vez, dependía únicamente del fuero divino. Sin embargo, con el purgatorio, las almas (humanas, dotadas de una especie de cuerpo) dependen, desde entonces, del

fuero conjunto de Dios y de la Iglesia. La Iglesia consigue desbordar su poder, su *dominium*, hasta más allá de la muerte.

Mi estudio del purgatorio me ayudó a comprender que una civilización se define, en primer lugar, por su dominio del espacio y el tiempo. La civilización medieval sólo podía captarse añadiendo el dominio del espacio y el tiempo en el más allá al de aquí abajo, al de la tierra. La civilización medieval se apoyaba en la ausencia de frontera impermeable entre lo natural y lo sobrenatural. Verdaderamente, la eternidad que aboliría el espacio y el tiempo era lanzada fuera de la historia.

Por otra parte, el purgatorio modificaba profundamente las relaciones entre los vivos y los muertos. Los muertos en el purgatorio dejaban de tener poder sobre su destino, sobre su salvación, incluso si su recepción en ese lugar dejaba entrever una acogida final en el paraíso. La duración de esta estancia y de los tormentos que se sufría en ella dependía de los vivos, de sus *sufragios*. Antes de finales del siglo XII, los vivos rezaban, hacían donaciones a la Iglesia *pro anima*, por el alma, por las almas que apreciaban, pero el mecanismo y la eficacia de estas devociones seguían siendo vagos, misteriosos. El purgatorio fue la explicación. Selló definitivamente la solidaridad de la humanidad, la unió en el espacio y en el tiempo.

Descubrimos aquí otro de los fallos internos de la Edad Media. Esta civilización evita, una vez más, enfrentarse a él. Utilizado con firmeza por la Iglesia, implantado con firmeza en las mentalidades, el purgatorio plantea más problemas de los que resuelve. Por otra parte, es esta debilidad la que utiliza Lutero cuando, en 1517, se alza contra la venta de *indulgencias*, que generaba unos fondos considerables para la Iglesia, sobre todo para la santa sede romana. Pero hay un hecho innegable. Hasta el purgatorio, la vida y la muerte separaban el fuero eclesiástico y el fuero divino, el poder de jurisdicción de la Iglesia y el de Dios. Los vivos respondían ante el tribunal de la Iglesia, los muertos ante el de Dios. Con el purgatorio, la jurisdicción se volvía mixta. La Iglesia tiene influencia más allá de la muerte.

¿EUROPA U OCCIDENTE?

La civilización medieval lleva lejos sus esfuerzos por imaginarse lo invisible. ¿Qué pasaba con el mundo visible?

Éste se divide entre lo que denominaría un *microespacio*, accesible a la experiencia común, y un *macroespacio*, perceptible y medible con menos facilidad. Y es que aún se dispone de pocos instrumentos para imaginarse el mundo real.

Tratándose del macroespacio, sorprende constatar cuánto se desplazaban los hombres de la Edad Media. Desde la época de Carlomagno, cuando los contactos con Oriente son reducidos y el comercio no ha adquirido la importancia que se le conoce hoy en día, las noticias circulan rápido. Las tierras lejanas intrigan. Es cierto que los clérigos sólo tienen una concepción vaga y, muchas veces, fabulosa. Los mapas son fantasiosos. Cuando deben describir Europa central, Polonia, Ucrania, algunos geógrafos se limitan a señalar: *ibi sunt leones*, «¡allí hay leones!». Pero, a pesar de todo, enseguida se inician las exploraciones, en busca de nuevos itinerarios. Michel Mollat dedicó un hermoso libro a los «exploradores» de la Edad Media.

A riesgo de sorprender, debo decir y repetir que la Edad Media es primero, en eso, una gran época de circulación marítima y fluvial. No existen buenos medios de transporte terrestres. El Oriente árabe-musulmán se basa en las carreteras y las caravanas. Occidente, por su parte, optó muy temprano por el mar. A decir verdad, no había más opción. Su situación geográfica lo imponía, a pesar de una desconfianza atávica. El mar traiciona, el mar da miedo. Tempestades, naufragios, monstruos que vomitan las profundidades, la ballena de Jonás y otros leviatanes: la lista es larga de todo lo que nos propone la iconografía.

A pesar de esto, se impone el pragmatismo. El Occidente medieval necesita el mar. Figura del caos, no lugar, no por eso debe dejar de dominarse. Los avances técnicos en materia de navegación serán considerables. ¿Es preciso recordar la temprana importancia de las grandes ciudades marítimas italianas o de las casi doscientas poblaciones controladas por la Hansa, repartidas desde los Países Bajos hasta el golfo de Finlandia?

Este dominio concreto contrasta con los perfeccionamientos más tardíos en materia de cartografía. Los mapas continentales, al describir el interior de las tierras, siguen resultando bastante vagos, como ya hemos visto. En cambio, el progreso de los mapas marinos es, lógicamente, más palpable hasta el punto de que, a finales del siglo XIII, los catalanes ultiman mapas costeros —los portulanos— cuya exactitud va en aumento. Y veremos cómo, con Cristóbal Colón, Occidente acaba por desafiar a la alta mar.

¿El Occidente medieval tiene percepción de sus fronteras? ¿Es consciente de representar una entidad?

Esa civilización pretende ser una cristiandad; incluso, la mayor parte de las veces, «la» cristiandad y, como de costumbre, se olvida de Oriente. Limita con un océano en el oeste, que no conduce a ninguna parte. Hacia el este y el sur se encuentran religiones distintas, hostiles y, en el fondo, paganas. Además, el Occidente medieval no tiene ningún proyecto de conquista, a diferencia del mundo musulmán.

Como su nombre indica, la *Reconquista* española es, efectivamente, una «reconquista», una reapropiación. Lo mismo vale para las cruzadas. Los occidentales —a los que los bizantinos denominan «francos» y los musulmanes «rumis» (romanos)— no pretenden conquistar nuevos dominios. Creen estar estableciéndose de nuevo en la tierra de los orígenes: Palestina les parece tan naturalmente cristiana como Roma. Si a muchos Bizancio les parece una ciudad extranjera, no sucede lo mismo con Jerusalén, donde murió y resucitó Cristo. Y Jerusalén, los mapas erróneos así lo muestran a porfía, se encuentra en el centro del mundo.

Por consiguiente, existe una Europa, evidentemente, cristiana, con la sensación de compartir valores e intereses comunes. Surgida del Imperio Romano de Occidente, se caracteriza por una oscilación. Ya no tiene sentido hablar de *mare nostrum* refiriéndose al Mediterráneo. Éste se convierte en una frontera, mientras que la civilización, en unos pocos siglos, se va extendiendo hacia el Norte, mucho más allá de los límites romanos.

Cuando se trata del Este, Occidente se mantiene indeciso. Los sabios medievales, recuperando la tradición griega, fijan el límite de

Europa en el río Tanais (el Don). Utilizando la fórmula del general De Gaulle, no se trata de una Europa «del Atlántico a los Urales». Rusia se vio excluida por partida doble: la había cristianizado Bizancio y sufría las invasiones tártaras.

Desde el punto de vista geopolítico, vemos que la herencia medieval sigue siendo bastante imprecisa. Da vía libre a unos conflictos y conceptos de herencia bastante fluctuantes. Ya se encuentran en potencia las futuras dificultades de la Europa central y de la Europa oriental. Y Europa se queda implícita, en gestación, no consciente. Es mi principal tema de reflexión y de investigación hoy en día, cuando parece que quiere constituirse una Europa unida.

En el interior de ese macroespacio, cuando la atención se dirige a la propia cristiandad, se cambia de escala. Entonces, habla de un microespacio.

Si uno se sitúa en el interior de la cristiandad, las cosas cambian, efectivamente. Sus microespacios (Estados, ciudades, principados, señoríos, obispados) son un legado duradero. Constituyen uno de los fundamentos de esa coherencia propia de la civilización medieval. La nuestra le debe mucho. En el transcurso de la Edad Media, la cristiandad es una y diversa, una y fragmentada a la vez. Así es la Europa que nos ha legado la Edad Media. Contraponer la Europa unida a las naciones es un contrasentido histórico.

En primer lugar, es preciso determinar la relación que mantienen, en la cristiandad, el centro y la periferia. La mayor parte de los historiadores, capaces de percibir el ideal jerárquico de la Edad Media, ve a Europa construyéndose mediante un movimiento de expansión desde el centro hacia las periferias: el occidente medieval nacería entre la Île-de-France y la Alemania renana para expandirse hacia el norte y el este, al tiempo que se combinaba con los restos de la Antigüedad, presentes en todos los países del sur.

Yo, por mi parte, presto más atención a la importancia de las periferias. Primero, porque Roma, plaza fuerte del cristianismo occidental, ya no se encuentra en el corazón del Mediterráneo, sino en la frontera que separa Oriente de Occidente. Geográficamente periférica. Roma se encuentra, sin embargo, en el corazón de esa civilización desde el punto de vista ideológico.

El cristianismo medieval no ha olvidado la parábola de la oveja perdida: el buen pastor abandona al rebaño para ir a buscar a la oveja que falta, ya que no desea perder ninguna. Así pues, la Iglesia medieval se preocupa por la periferia, ya que, a menudo, es en la periferia donde se encuentran los pastores del rebaño. En el siglo VII, Irlanda, cuyo cristianismo latino se mantuvo a salvo de las grandes invasiones, se convierte en el foco de la nueva evangelización del continente. San Columbanus (540?-615), por citar sólo a él, predica la reforma en la Galia y funda numerosos monasterios en regiones remotas, desde los Apeninos hasta Bobbio, donde fallece en el año 615. Posteriormente, los escandinavos, los eslavos occidentales, los germanos y los húngaros ejercen una fuerte atracción sobre la cristiandad, con numerosas consecuencias a cambio. ¿Y qué decir de la influencia constante de espacios mediterráneos donde los cristianos se veían enfrentados al islam: Italia, Sicilia, España, Portugal?

No obstante, no pensemos en términos de identidad en esta coherencia que funciona en toda la cristiandad, como si se estuvieran desarrollando «sentimientos nacionales». Las sucesivas divisiones de Francia durante la Guerra de los Cien Años, ideologizadas con ardor en el siglo XIX, no deben engañarnos. Esta lucha enfrenta a dos monarquías. Muchos príncipes poderosos, como el duque de Borgoña, juegan en ella su propio juego. Se trata de una gran disputa de herencia, con todos los consiguientes problemas de sucesión, patrimonio, división, intercambio y concentración de tierras. Las redes de pertenencia territorial y de fidelidad personal se hacen y se deshacen hasta encontrar un punto de equilibrio, al quedar fuera de juego los ingleses. La última fase de esos conflictos dinásticos y principescos, que se inicia con el tratado de Troyes (1420) y la coronación de Carlos VII (1429), se caracteriza, en Francia, por un profundo odio hacia los ingleses, que no es más que la otra cara de un apego a la corona de Francia. Se combate por el rey de una patria, no de una nación. Es el universo de Juana de Arco.

En plural, la palabra «naciones» hace referencia a las poblaciones paganas o infieles, en contraposición al pueblo de Dios. En singular, una «nación» representa a cierto número de personas —estudiantes, artesanos, mercaderes— con orígenes o intereses comunes. A veces, estos grupos se definen de un modo sorprendente para quien conoce la

futura historia del continente. Así, en 1470, la Universidad de París incluía a los alemanes en la nación inglesa. Por otra parte, distinguía a los picardos y a los normandos de los franceses, unos franceses que englobaban a los españoles e italianos... Sin embargo, nos encontramos después de la Guerra de los Cien Años. Las naciones, en lo esencial, son una realidad y un problema de los siglos XVIII y XIX.

En cambio, en el interior de Occidente se organizan espacios geopolíticos. Sólo se van convirtiendo en Estados de forma muy progresiva y desigual. Se trata de las tres grandes monarquías de Francia, Inglaterra y España. Esta última, además, no se unifica hasta finales del siglo XV, cuando se unen Castilla y Aragón, León y Navarra, ya absorbidos o en posición marginal. Estas monarquías forman polos en el interior de entramados inestables constituidos por ciudades más o menos poderosas y señoríos.

Desde este punto de vista, hay que partir de los siglos IV y V, puesto que todo empieza en esa época, cuando se desarrolla la veneración de las reliquias. Éstas constituyen el punto de anclaje de un mundo que se está buscando. Su culto suscita el primer balizaje de lo que llegará a ser Europa.

Las reliquias son restos físicos —corporales— de personas reconocidas como santos o santas. Por extensión, un objeto que haya estado en contacto con el cuerpo del santo (o de la santa) constituye, igualmente, una reliquia. La Antigüedad grecorromana sólo tenía apego a los objetos que recordaban a los héroes o a los grandes hombres. Además, igual que el judaísmo, la cultura helénica consideraba una mancha importante el contacto con un cadáver. Con los cristianos, todo se invierte. El santo resucitará, figurará entre los elegidos tras el juicio final. Podrá intervenir a favor de los suyos. Por lo tanto, es preciso que se mantenga inserto —encarnado— en la comunidad. Van a visitar su tumba como se visita a un *patrón* (*patronus*, el protector, el defensor). Desean que les entierren cerca de esa tumba. El cuerpo del santo, los objetos vinculados a su cuerpo son, efectivamente, el propio santo, intercesor ante Dios, susceptible de obtener de Dios un milagro para sus fieles en esta vida, indulgencias en el más allá.

Por consiguiente, se erigen iglesias en torno a las reliquias, incluso varios edificios. Los fieles acuden allí en peregrinación. Todo esto crea, en el ámbito regional y, con frecuencia, en todo el continente, ca-

minos, rutas, itinerarios. Esta marcación, muy fuerte, suele diferir de la red viaria romana, que únicamente se implanta en parte.

Hasta el siglo XI, Europa es, en primer lugar, un entramado de santuarios. El desarrollo de los intercambios comerciales se efectúa, en ocasiones, a partir de ese entramado. Pero el comercio, con el paso de los años, va creando otros puntos de anclaje en torno a ferias y puertos, en los lugares donde también se desarrollan plazas bancarias. Por supuesto, el entramado comercial querrá conferirse legitimidad encontrando también reliquias. Sin embargo, en este caso, se mantienen en una posición secundaria. Esta vez, no crean el lugar, sino que lo consagran. Con frecuencia, la adquisición, el traslado, el robo o la falsificación de reliquias caldean los ánimos durante toda la Edad Media.

Así pues, la emergencia de las tres grandes monarquías, poderes urbanos y señoríos no se precisa verdaderamente, sino en función del doble entramado de las reliquias y del comercio. Este refuerzo va parejo al fracaso político-espacial del concepto de «Imperio», y esto a pesar del prestigio de Carlomagno, que trata de recrear una forma nueva del concepto.

Ciertamente, entre 936 y 1002, existió el sueño, casi cumplido, de los tres Otones. Otón III situó en el trono de san Pedro (999) a su antiguo preceptor Gerbert d'Aurillac (Silvestre II). Convirtió a Roma en su capital. Con el apoyo del papa, pareció que reconstruía el imperio cristiano. Su rápido fallecimiento en 1002, a los 21 años, puso fin al experimento antes de tiempo. En 1075, el papa Gregorio VII, el hombre de la reforma gregoriana, excomulgó al emperador Enrique IV, obligándole a poner rumbo a Canossa para una humillante petición de perdón. El Imperio, sin que se tenga conciencia de ello, ha vivido, como poder real. La zona germánica entra en el sistema complejo de los principados, los grandes o pequeños reinos y otros ducados. Francia, de forma explícita, e Inglaterra, *de facto*, se separan del Imperio, que sólo conserva una soberanía titubeante sobre una Italia desmembrada por los principados, las ciudades y el papado, que logra unos territorios que constituyen el Estado pontificio, el patrimonio de san Pedro. El sueño no pierde tenacidad, ya que muchas monarquías pretenderán ser imperiales. Sin olvidar la empresa napoleónica y el delirio hitleriano del Gran Reich.

EL FEUDALISMO

Entre los «entramados inestables» cita los señoríos. Pocas veces utiliza la palabra feudal, que, sin embargo, está muy extendida.

Ya ha visto que muchas palabras que utilizamos para calificar a la Edad Media son de reciente creación. *Religión*, en el sentido en que la entendemos, aparece en el siglo XVI; *feudalismo* aparece en el siglo XVII y *cruzada*, en el XVIII... Eso no me impide hacer uso de esas palabras e introducir otras, también «anacrónicas», como *intelectuales*; *señorío* se acerca más a las concepciones y al lenguaje de la época.

La Edad Media —Georges Duby lo ha recordado de forma magnífica— se basa en la tierra. La Edad Media es rural y sobre el ruralismo se articula el conjunto de los demás entramados.

Al principio, existía un semillero de dominios rurales: los *villae* (obsérvense todos los nombres que contienen *villa* en nuestra toponimia). Hacia el año 1000, esas *villae* se estructuran de manera diferente y se van precisando dos entidades. Por una parte, muchas casas de campesinos o de artesanos dedicados a reparaciones y suministros forman un pueblo. Por otra parte, una plaza fuerte se especializa en la protección y en las pequeñas formas de arbitraje: el señorío.

[El pueblo del siglo XI tiene un centro: la iglesia. Está flanqueada por el cementerio, ya que los muertos deben encontrarse lo más cerca posible del o de los santos patronos.] El pueblo reúne a habitantes que no son todos campesinos. Los artesanos representan en él una fuerza social importante. Son los «gallos del pueblo», o pequeños notables, si se prefiere, que han dejado su huella en los apellidos franceses. Por ejemplo, los molineros [*meunier*]: Meunier, Müller, Miller...; o también los herreros [*forgeron*]: Le Faivre, Lefèvre, Fabre, Smith, Schmidt, etc. ¡O Le Goff, en bretón!

Igualmente, durante el siglo XI se desarrolla un fenómeno que Pierre Toubert denominó *incastellamento* («encastillamiento», si es que puede decirse así), por referencia a Italia, y que Robert Fossier describió como el *enclulamiento*. El fracaso del modelo imperial, la ausencia de poderes centralizadores fuertes (las monarquías aún resultan inseguras), propicia el recurso a los superiores, ya residan éstos en el pueblo, como en Italia, o en el campo, como en Francia o Inglaterra.

En torno a ellos se reúnen, en caso de necesidad, hombres, animales, cosechas y herramientas de trabajo. Los pueblos se fortifican. Los campos presencian la aparición de terrones de tierra, naturales o artificiales, fortificados; después, torreones o castillos fortificados. De este modo se confirma el *señorío*, que expresa perfectamente la función ejercida: dominio, autoridad.

El señor inferior, como contrapartida a los servicios prestados a un superior, recibe un beneficio, un *feudo*. Esta palabra de origen germánico hace referencia al don o contradon que intercambian las partes al concluir un conflicto. Por consiguiente, implica vínculos de intercambio. Como los señores, igual que los modernos jefes de empresas, tienden a querer transmitir el feudo a sus hijos y éste se va convirtiendo de forma progresiva en sinónimo de propiedad territorial o rentas que se reciben de manera hereditaria. Los feudos son objeto de absorciones o repartos entre los señores, con los conflictos que ello implica, posiblemente armados. Se desarrolla, entonces, en torno a estos vínculos sociales entre los señores y sus súbditos; o entre los señores y los otros señores vasallos suyos, toda una ideología, incluso una mística, caballerescas.

Observemos, únicamente, que el sistema de feudos, el *feudalismo*, no es un germen de destrucción del poder, como se ha dicho muchas veces. Al contrario, el feudalismo se implanta para responder a los vacíos de poder. Forma la unidad básica de una profunda reorganización de los sistemas de autoridad, el marco indispensable para la aparición de los Estados. El feudalismo vive su gran época entre los siglos X y XIII. Al contrario del señorío —que la precede y perdura después de ella—, el feudalismo, concebido en sentido estricto, no puede identificarse, pues, con el conjunto de la Edad Media.

Marc Bloch, Georges Duby y, más recientemente, Dominique Barthelemy han distinguido dos edades, ya sea del feudalismo o del señorío. La primera edad feudal afecta, esencialmente, a las capas superiores de la sociedad rural: los señores y sus vasallos, que, por lo general, en el siglo XI son caballeros. A partir del siglo XI, la culminación de esta evolución engloba, agrupándolos, a todos los habitantes del señorío, donde el poder del señor se sustenta en el derecho de *bando*, es decir, de mando general en los ámbitos militar, económico y jurídico. Es el concepto de *dominium*, el señorío. Cuando el siglo XVIII arremete vio-

lentamente contra las prácticas «feudales», éstas no eran más que un resto lejano, y desmembrado, de un sistema ya muy debilitado en los siglos XIV y XV.

Insiste en el hecho de que también existen señores urbanos.

El desarrollo de las ciudades trastoca el espacio. Esas nuevas ciudades presentan una topografía original que, salvo el plano en algunos casos, debe muy poco a las ciudades antiguas, tanto por los monumentos, con excepciones, como por las casas, ya que ha cambiado la función de la ciudad.

Efectivamente, las ciudades se encuentran en la intersección de varios entramados rurales. Igualmente, forman entramados unas con otras, o unas contra las otras. En Italia, pero también en Alemania, ejercen lo esencial del poder —un señorío— mediante sistemas de alianzas comerciales y políticas. Esto se ve con especial claridad en Italia, donde las ciudades juegan en contra del Imperio o del papa, incluso contra los dos.

Entre la ciudad y los campos, ¿existen todavía zonas «fuera del entramado», de «no derecho», como se dice actualmente?

Digamos que existe una zona donde el derecho se ejerce de una forma prudente y negociada: el bosque. En Inglaterra, sobre todo, el bosque pertenece a la realeza como territorio aparte. El bosque da miedo. La oscuridad, la profusión, hacen que uno se desvíe de su camino. Merodean animales y en él se refugian bandidos, ¡cuando no eremitas o rebeldes más o menos identificados, como Robín de los Bosques! He comparado el papel del bosque occidental con el que desempeña el desierto oriental. No obstante, la Edad Media explota el bosque de una manera activa y se entrega a grandes desbrozos, consiguiendo así que retroceda esa zona de incertidumbre.

Tampoco debería olvidarse esos otros espacios naturales —perfectamente controlados, éstos sí— que son los estanques. La civilización cristiana necesita peces para los importantes períodos en que la Iglesia obliga a guardar la «vigilia», sobre todo en Cuaresma, que dura cuarenta días. Teniendo en cuenta las dificultades de transporte y conser-

vacación, el pescado de la Edad Media es, principalmente, un pescado de agua dulce. Habrá que esperar hasta el siglo XIV y la técnica del barril, perfeccionada por la Europa del Norte, para que un pescado de mar, el arenque, viaje tierra adentro. Muchos estanques son de creación artificial: pertenecen a los monasterios o, de forma colectiva, a la ciudad. Algunas regiones, como el Franco Condado, aún tienen su impronta en la actualidad.

EL PRESTIGIO DEL DERECHO

El espacio, tal y como lo describe, supone el desarrollo de reglas, códigos y leyes. Por consiguiente, es un espacio gobernado por el Derecho.

Durante mucho tiempo, como soy muy poco dado a lo jurídico, no tuve suficientemente en cuenta este universo. Debo al gran historiador del Derecho que fue Gabriel Le Bras, que, en particular, llevó a cabo importantes investigaciones sobre el matrimonio, haber subsanado esta falta de atención. Gracias a sus trabajos, pude sentir hasta qué punto el Derecho nos informaba sobre la vida intelectual y social, y regía tanto la vida urbana como la rural.

De forma espontánea, quien habla de Derecho piensa de inmediato en el derecho romano, en la herencia imperial, tan fuerte en Occidente. Se subestima así la importancia y la creatividad del Derecho en la civilización medieval. Sin duda, porque el derecho romano se impone como un derecho *escrito*, mientras que el derecho medieval se basa en costumbres y tradiciones *orales*. Un contraste excesivo: la Edad Media —civilización del Libro— estuvo constantemente modelando, remodelando y dando forma a principios consuetudinarios. Y es que la mentalidad medieval tiende a lo universal, al tiempo que, como ya hemos visto, se mantiene apegada a la encarnación *hic et nunc*, en un lugar y una persona.

A partir del siglo XII, con el impulso del renacimiento de los estudios romanos, el derecho de las costumbres se pone por escrito. Los poderes preestatales, las monarquías en vías de implantación, necesitan textos a los que referirse y, en particular, un buen conocimiento de las diversas *costumbres* vinculadas a las regiones, ciudades y aldeas.

Como demostró Gabriel Le Bras, este ordenamiento coincide con la elaboración de la mayor invención jurídica medieval: el derecho canónico (del griego *kanôn*, que sirve de regla). Este derecho regula el funcionamiento de la Iglesia y las relaciones de ésta con la sociedad. Esto da una idea de su importancia en un mundo donde la Iglesia está omnipresente y existe una profunda impregnación jurídica de las mentalidades.

Desde hacía mucho tiempo, la Iglesia disponía de referencias necesarias para su organización: los textos de los Padres de la Iglesia, documentos pontificios, decretales antiguas, muchas veces falsas. Sin embargo, se hacía indispensable ordenarlas, eliminar las contradicciones y extraer sus principios. Fue obra de uno o varios monjes de Bolonia —la tradición menciona a un tal Graciano—, hacia 1140, con la *Concordia discordantium canonum*, la «concordancia» (conciliación) de los textos contradictorios.

Se trata de una antología, si puede llamarse así, realizada a partir de miles de textos jurídicos procedentes de diversas fuentes, incluidos los Padres de la Iglesia y las Escrituras. Estos fragmentos escogidos son objeto de una clasificación y se esfuerzan por responder a las preguntas que se plantean cuando las autoridades parecen discrepar. Este trabajo notable, procedente de una de las ciudades italianas más dinámicas, se impuso rápidamente. Se le denominó *Decreto de Graciano*, lo que da prueba de su prestigio: en aquella época, un decreto era una decisión que emanaba del poder. Desde ese momento, el *Decreto de Graciano* se fue enriqueciendo durante toda la Edad Media con adiciones realizadas por la mayoría de los papas: las *decretales*.

Así pues, la civilización medieval se apoya en el Derecho para acotar los problemas y para justificar las decisiones. De este modo, responde a la profunda preocupación por la *seguridad* que se manifiesta en todos los ámbitos, tanto en la economía (el siglo XIV es testigo del nacimiento de los primeros seguros) como en la religión: la reorganización de los sacramentos es un medio de evitar la inquietud, de ofrecer puntos de referencia.

En el poema del *Dies irae*, el pecador se define a sí mismo como un acusado que comparece ante un juez y utiliza constantemente el vocabulario de un juicio. Dios Padre, juez temible, pero justo, ¿caso no es también Dios Hijo, el mejor abogado de la causa de los hombres? Por

muy terrorífico que sea, «el día de ira» del juicio final, con sus imágenes del Apocalipsis, se revela reconfortante, porque en él funciona un sistema de acusación/defensa, con la certeza de que la justicia será buena. El purgatorio, en particular, permite toda una gradación de las penas, evitando el todo o nada. Cada cual puede esperar, razonablemente, no sufrir la pena máxima que es el infierno.

El desarrollo del derecho acompaña también a la emergencia de las monarquías. Éstas responden a la expectativa de una seguridad política. En torno a Felipe II Augusto, que reinó en Francia entre 1180 y 1223, se encuentran pocos juristas. En torno a Felipe el Hermoso, un siglo después, son muy numerosos los famosos «legistas del rey».

La célebre imagen del roble de Vincennes bajo el cual san Luis imparte justicia ilustra perfectamente esa evolución: el rey se esfuerza por mantener el equilibrio entre los nuevos hombres de leyes y las costumbres tradicionales. Al acudir habitualmente a la sombra del roble, y, seguramente, consciente del carácter simbólico, tranquilizador, de ese árbol, san Luis combina las dos formas, jurídicas y no jurídicas. Él mismo recibe a los demandantes, los escucha, pero no resuelve directamente: se vuelve hacia uno de sus juristas y le pide que decida según el Derecho. Sin duda, se produce una discusión entre ellos para clarificar la situación y eliminar posibles ambigüedades. En cierto modo, el rey no emite una sentencia: se esfuerza por discernir el Derecho y por proceder con arreglo a Derecho por mediación de un especialista, un Derecho que, muchas veces, aún no está fijado. En esa Edad Media creadora también se produce efervescencia jurídica.

Esa misma judicialización de la vida cotidiana se encuentra en el ámbito municipal. Las ciudades crean instituciones que se ocupan de dirimir los litigios. Recurren a numerosos hombres de leyes y los forman. Y los simples ciudadanos siempre pueden tener acceso a uno u otro de esos personajes, cuya jerarquía comprende desde el simple experto hasta los maestros de universidad, pasando por notarios, legistas, etc.

Por supuesto, no seamos ingenuos: el Derecho medieval tiene sus carencias, torpezas e injusticias, igual que el nuestro. Por otra parte, el espíritu jurídico no resulta ajeno a la institución de la Inquisición, instrumento de búsqueda e investigación para eliminar la herejía. Cuan-

do Gregorio IX (que reinó entre 1227 y 1241), jurista, la convirtió en la principal herramienta del papado en su lucha contra la heterodoxia, consagró, paradójicamente, el triunfo del Derecho. Es conocido el apego de la Inquisición en cuanto a los procedimientos y a los códigos, incluido en el uso de la tortura. También se sabe que esta obsesión por la herejía es una de las caras más oscuras del cristianismo medieval. Y tuvo un éxito limitado.

¿Cómo explicar una obsesión de esa naturaleza?

Existe una lógica propia del cristianismo —sin duda, vinculada al propio monoteísmo— desde que se implanta la nueva religión. Durante la Antigüedad tardía, se producen violentos conflictos sobre puntos importantes del dogma, en particular sobre la definición de la Trinidad o la naturaleza divina de Cristo. Y enseguida apareció el concepto de *herejía*, una palabra griega que, en sus orígenes, significaba «opción sectaria». La crisis de la iconoclasia, que fue sangrante, se saldó en Oriente con el triunfo de la *ortodoxia*, es decir, de la «justa doctrina»: a partir de ese momento, quienes no la aceptan son *heterodoxos*, «personas con una creencia diferente (de la justa)». Y como la Iglesia de Oriente se apoya en el emperador, todo heterodoxo se convierte *de facto* en sospechoso desde el punto de vista político.

En Occidente nos encontramos con un mecanismo comparable. Sin embargo, la separación de poderes cambió su desarrollo: le corresponde a la jerarquía eclesiástica definir lo herético y, más aún, al papado. Nos quedaríamos, entonces, en el terreno de la controversia religiosa si la Iglesia no representara el fundamento mismo del orden y la legitimidad. A este respecto, comete un doble delito de lesa majestad: ofende a la majestad divina, pero también a la majestad del poder, religioso y laico. Por lo tanto, también es sospechoso desde el punto de vista político. Y si corresponde a la Iglesia identificarlo, corresponde después al «brazo secular», es decir, al poder laico, restablecer el orden. Al tratarse de un delito que se identifica con el de lesa majestad, la sanción sólo puede ser máxima.

En la práctica, la lucha contra la herejía va en el mismo sentido que las apuestas de poder. Así, la Iglesia presiona a los poderes laicos: si no se comportan como señores «muy cristianos», persiguiendo la herejía,

su legitimidad corre el peligro de tambalearse. A cambio, a los poderes laicos, cuando se enfrentan a disidencias sociales o políticas, les interesa denunciarlas como heréticas y obligar a la Iglesia a legitimar sus actos. El juicio a Juana de Arco, bajo presión de los ingleses, constituye una de las ilustraciones más impresionantes de este hecho.

Por otra parte, vemos cómo, a partir del siglo XI, la acusación de herejía sirve, con una frecuencia cada vez mayor, para eliminar las críticas al poder o los poderes, incluido el poder eclesiástico. En esos tiempos de llamamiento a la reforma de la Iglesia, quienes denuncian de forma radical su corrupción pasan por heréticos, aunque su adhesión a los dogmas fundamentales del cristianismo parezca «ortodoxa». De hecho, las herejías puramente doctrinales son poco numerosas en la Edad Media. Además, no hay duda de que la más famosa, la de los cátaros, que movilizó a la muy joven Inquisición y al poder real, no es una herejía propiamente dicha, sino más bien una religión diferente, no cristiana, un maniqueísmo estricto.

De todas maneras, el historiador no puede pronunciarse en este ámbito. No le corresponde decir si tal o cual herejía está o no fundamentalmente en desacuerdo con el mensaje cristiano. Constata que la Iglesia ha declarado heréticas a tales o cuales personas y después trata de entender qué sucede, consciente, además, de que la documentación procede casi exclusivamente de los poderes implantados.

De una forma más profunda, creo que esa obsesión por la herejía es la parte oscura del gran proyecto medieval de *hacer cuerpo*. Además, los textos lo dicen claramente: la Iglesia y, por lo tanto, el conjunto de la cristiandad, forma un cuerpo que se supone armonioso y jerárquicamente ordenado. Lo que no se implanta en él resulta, al mismo tiempo, amenazante y angustioso.

Además, de manera ideal, la Inquisición desea salvar al herético, siguiendo una lógica imparable. Hasta el último momento, hasta el último segundo antes de su ejecución, se espera que el herético confiese la falta, que reconozca su error. No es que no vaya a morir, pero morirá salvado. Por consiguiente, el suplicio sufrido en la tierra le permite evitar el infierno y unirse, tras la dosis necesaria de purgatorio, al gran cuerpo de la cristiandad celeste.

Retomaré con mucho gusto, en otro sentido, la parábola de la oveja perdida. Cuando una oveja se pierde, el pastor va a buscarla para de-

volverla al rebaño. Pero si la oveja está apartada o amenaza la integridad del rebaño, es rechazada. Este período donde florece un verdadero humanismo no ha sabido evitar una de las más perniciosas desviaciones: la exclusión, hasta la muerte.

Capítulo 5

En la tierra como en el cielo

Al leer *La historia de san Luis*, que redactó en los últimos días de su vida (1305-1309) Jean, señor de Joinville, mariscal de Champaña, compañero y amigo del rey de Francia Luis IX, me sorprendió un curioso pasaje. Los cruzados se encuentran en la ciudad de Acre. El rey reúne a un consejo para resolver una grave cuestión: ¿quedarse en Tierra Santa o regresar a Francia? Joinville es uno de los pocos que aconseja quedarse. En la cena que sigue, el rey no dirige la palabra a Joinville. Éste le cree enfadado y cuenta:

Mientras que el rey escuchaba sus gracias, fui a una ventana con rejas [...] mantuve los brazos pasados entre los barrotes de la ventana [...]. Mientras estaba allí, el rey vino a apoyarse en mis hombros y me puso las dos manos encima de la cabeza. Y yo creí que era monseñor Philippe de Nemours, que me había atormentado mucho ese día por el consejo que había dado al rey; y le dije: «¡Déjeme en paz, monseñor Philippe!». Por una desgraciada casualidad, hice que la mano del rey me cayera en medio del rostro; y reconocí que era él por una esmeralda que llevaba en el dedo.

Octogenario, cuando redacta estas líneas, medio siglo después de los hechos, Joinville permite que cale la emoción. El rey le ha tocado. En otros pasajes, el senescal vuelve a mencionar breves contactos. No expresan sólo una afectuosa familiaridad, quizá con una pizca de iro-

nia, de broma, por parte de ese rey que, a semejanza de san Francisco de Asís, y a diferencia de los monjes tradicionales, sabía reír. Canonizado en 1297, Luis IX se convirtió en san Luis, una santidad de la que Joinville nunca dudó. Por lo tanto, es él, Jean de Joinville, el hombre que ha visto y tocado al santo rey: ha frecuentado a una reliquia viviente, lo que aún sigue iluminando su vejez.

El gesto del rey, tal y como lo describe Joinville, no es producto de la casualidad. Recuerda la imposición de manos que realizaba Cristo. Así, Joinville da prueba de la importancia del tacto en el imaginario medieval: todos recuerdan que Jesús, resucitado, permitió que el incrédulo Tomás comprobara sus llagas. Volvemos a encontrarnos con la encarnación. Los recuerdos de Joinville muestran hasta qué punto tuvo la sensación, en la tierra, de acercarse al cielo. Y es que ese rey, valeroso, por supuesto, devoto, por supuesto, lleno de majestad, por supuesto, también sabía vivir entre los hombres, sencillo y *bon vivant*. Cuando le presionan para que abandone su navío que amenaza con hundirse delante de Chipre, ¿acaso no afirma: «No hay nadie que ame tanto su vida como yo la mía»?

Durante los años que estuve trabajando en *Saint Louis* (1996), encontré muchas veces ese amor por la vida terrenal en numerosos personajes. Buenos cristianos, consideraban que valía la pena vivir esta vida y que la preparación para la salvación eterna empezaba aquí abajo, no sólo con la penitencia, sino también con el disfrute —moderado— de este mundo. Hacen descender los valores del cielo a la tierra, igual que Francisco de Asís, cuya espiritualidad marcó al rey Luis IX. Este «descenso», esta afortunada proximidad de Dios, me ha permitido hablar de un *humanismo medieval*, tanto como la evolución de la exégesis bíblica y de la teología de Abelardo a Tomás de Aquino.

El concepto de «humanismo» suele reservarse al Renacimiento.

En este ámbito, como en tantos otros, el Renacimiento constituye una prolongación de la Edad Media. Acabemos con la idea según la cual el humanismo sería una actitud más o menos antirreligiosa u hostil hacia la Iglesia. Aparte del caso excepcional, complejo, de Giordano Bruno (1548-1600), la mayoría de los escritores, pensadores y artistas del Renacimiento revelan hasta qué punto son religiosos los funda-

mentos del humanismo. La afición por los mitos y las alegorías se alía, en ellos, con el cristianismo. Desde la Edad Media, poetas y teólogos utilizan a los dioses grecorromanos, helenísticos, en un «programa» cristiano. La ruptura se producirá más tarde, en el siglo XVII, sin duda. Y no es hasta el siglo XIX cuando se adopta la polémica costumbre de contraponer el humanismo al cristianismo.

Esta afición por lo concreto, propia del carácter medieval, parece facilitar el enfoque biográfico de los personajes.

La biografía no me interesa en sí misma. En esto sigo a Bourdieu, que ha hablado de la ilusión biográfica. La biografía sólo me atrae si puedo, como fue el caso de san Luis, reunir un conjunto de documentos que clarifiquen una sociedad, una civilización, una época. Es lo que Pierre Toubert y yo hemos denominado un tema *globalizador*.

Como a la Edad Media le interesaba poco el individuo (con todo, más en el siglo XIII que en los siglos anteriores), el número de personajes «biografiables» es muy reducido: Abelardo, san Bernardo, san Francisco de Asís, el emperador Federico II, san Luis... En una etapa de mi estudio sobre la voluminosa documentación de san Luis, planteé la pregunta provocadora: ¿existió san Luis? No encontraba un personaje en mis fuentes, sino una sucesión de modelos estereotipados: como Luis IX estaba considerado un buen rey y un santo, nadie lo describía tal y como era en sí mismo, sino tal y como pensaban que debían describir a un santo rey. No hay que ver en esto una voluntad de propaganda o de amaño, sino un hecho cultural; si se dice de alguien que es santo, su vida no puede ser más que la expresión perfecta del código establecido para hablar de santos.

Finalmente, llegó Joinville, que, a diferencia de los clérigos autores de *Vidas* de santos que obedecen al código de la hagiografía, escribió sus memorias; se presenta como un testigo que declara en el proceso de canonización de su amigo el rey (cosa que hizo, por otra parte). *San Luis, tal como lo he conocido... El verdadero san Luis...*: así habría podido titular su testimonio. Además, no lo llamó *Vida de san Luis* como los hagiógrafos acreditados, sino que para subrayar la verdad que sabe del rey lo denominó *La historia de san Luis*. Entonces, sólo después de haber leído a Joinville y reflexionado sobre él, vi que po-

día intentar escribir un *Saint Louis* que, en cierto modo, es una anti-biografía.

Durante una charla que mantuve con Bertrand Tavernier a propósito de su película *La Passion Béatrice* (1987), que se desarrolla en la Edad Media, Tavernier me hizo la siguiente observación: «En el fondo —me dijo—, al volcarme en esa época, comprendí que la Edad Media convenía al cine, porque no interesa la psicología de los hombres y las mujeres, y el cine no está hecho para expresar la psicología». Entonces, una vez más, comprendí las reticencias del movimiento de los Annales con respecto a la biografía. Ni mis ensayos sobre Francisco de Asís ni mi *Saint Louis* son biografías propiamente dichas, sino más bien antibiografías.

Al buscar lo «verdadero» de una persona, debe globalizarse un período al completo, con el conjunto de sus problemas, pero hay que guardarse de la psicología, que para el medievalista es una dimensión inutilizable, aunque la Edad Media inventara el «examen de conciencia». Marc Bloch dio prueba de ello cuando escribió *Los Reyes taumaturgos* (1924). Para entender al «verdadero» san Francisco o al «verdadero» san Luis —porque estoy convencido de que existe una verdad al final del trabajo del historiador—, hay que replantearse los conceptos de «tiempo» y de «relato», los conceptos de «imaginario» y «cultura». En este sentido, nos encontramos más de cerca de los antropólogos o de los etnólogos que de los psicólogos.

En un estudio llevado a cabo con Pierre Vidal-Naquet y recogido en *L'Imaginaire médiéval* (1985), demostré que la «locura» en que se sumió Yvain, *El caballero del león*, de Chrétien de Troyes —desterrado por su esposa, Laudina— dice poco sobre su personalidad. Tras una promesa no cumplida, Yvain ve cómo le prohíben el regreso a la «mesnada» de su esposa, es decir, a su círculo social. Se vuelve errante, se pierde en el bosque, desnudo, y sólo come alimentos crudos (no hervidos). Se desarrolla, entonces, la aventura de un caballero degradado a la condición de hombre de los bosques. Regresa al estado «salvaje» antes de reinsertarse en el mundo familiar, es decir, feudal. Esta novela nos ofrece una espléndida variación sobre el sistema simbólico y social en el que se inscribe el bosque de la Edad Media, y sobre lo fecunda que resulta una mirada antropológica para captar lo «verdadero» de esa época. Para entender a Chrétien de Troyes, es preciso haber leído a Claude Lévi-Strauss, gran lector de Chrétien.

EL HUMANISMO MEDIEVAL

Los hombres y las mujeres de la Edad Media, como parece sugerir con el ejemplo de Joinville, tienen como modelo la imitación de Jesús, que es Dios entre nosotros. ¿El humanismo se desarrolla en ese sentido?

No estamos bien informados sobre la existencia de posibles ateos en la Edad Media. San Anselmo, en textos teóricos, responde a las objeciones de los «insensatos» que afirman que Dios no existe. En su caso, esos «insensatos» son la réplica exacta de los «insensatos» que menciona el Antiguo Testamento: unas abstracciones. Anselmo no cita nunca a una persona real y concreta que profese, o que haya profesado, el ateísmo. En cuanto a los heréticos, hemos visto que les juzgaba culpables de creencias consideradas falsas, no de una posible falta de creencia. Por consiguiente, en la Edad Media el hombre se encuentra, necesariamente, frente a Dios. Fundamenta en él su valor. Por otra parte, como la encarnación es el centro del cristianismo, la imitación de Jesucristo, Dios hecho hombre, constituye la base obligatoria del humanismo medieval. Sin embargo, la humanidad medieval sólo fue llegando a esta conclusión lentamente.

Desde el siglo VI, el papa Gregorio I, Gregorio Magno, hace hincapié en la figura de Job. Sus *Moralia in Job*, uno de los primeros manuales del humanismo medieval, ejercen una intensa influencia durante todo el período. Job es un justo que, de repente, se ve sumergido en una serie inexplicable de calamidades, hasta conocer la indigencia extrema y ser objeto de desprecio. Anuncia a Cristo. Representa la humillación completa del hombre ante Dios, pero gracias a esta humillación, devuelta en forma de humildad, se eleva hacia la reconciliación.

A semejanza de Job, el cristiano de la primera Edad Media se salva humillándose ante Dios. Se encuentra elevado en la misma medida en que parecía rebajado. No es un esclavo, sino un servidor: el «servidor que sufre». No es menos cierto que la imagen divina no es la de un padre bondadoso, sino temible: tiene a Job completamente en su mano. Esa mano, la ha mostrado muchas veces la pintura o la escultura. Sale de las nubes celestes para dictar la ley, para poner orden. Aún se trata de un Dios casi invisible, que como ya hemos visto, se encarna, sobre todo, en la imagen del Padre.

Resulta innegable que los cristianos de la Edad Media —incluidos los clérigos— se toparon con dificultades a la hora de imaginar y, sin duda, de pensar, la Trinidad. La definición de las tres personas, que son un único Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo), ya había suscitado intensos debates en la Antigüedad tardía. Al tratarse de la profesión de fe (el *Credo*, «creo»), se produjo una feroz disputa a propósito de una simple palabra: *filioque*. Debemos explicarlo: esa disputa fue la causa, o el pretexto, de la ruptura entre Oriente y Occidente.

Tras unos violentos antagonismos sobre la definición de la Trinidad, los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) definieron, frente a las herejías, la naturaleza de las relaciones entre las tres personas divinas. Esos concilios, ratificados por el de Calcedonia (451), fijaron la fórmula del *Credo*. El *Credo* resume las doctrinas de la fe cristiana en un texto breve recitado de forma solemne, aún en la actualidad, en todas las ceremonias importantes del cristianismo. Suele emplearse habitualmente en la liturgia católica con el nombre de «símbolo de Nicea-Constantinopla»; *símbolo* significa aquí «fe común».

En la versión conciliar, se proclamaba que el Espíritu (tercera persona de la Trinidad) «procede del Padre». Todo estaba redactado en griego, lengua de referencia del Imperio. Lo que da en latín, lengua de Roma: *Credo in spiritum sanctum* (creo en el Espíritu Santo), *dominum et vivificantem* (Señor y dador de vida), *qui ex Patre procedit* (que procede del Padre). No obstante, muchos teólogos quisieron precisar: «Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo». Lo que, en latín, se corresponde con un añadido: *filioque* (y del Hijo). La fórmula queda, entonces: *Qui ex Patre Filioque procedit*, «que procede del Padre y del Hijo».

Por lo tanto, se desató una intensa pelea en torno al *filioque*. Carlomagno la zanjó torpemente a resultas de una mala traducción (ni él ni sus allegados dominaban el griego). De manera que Occidente adoptó la palabra *filioque* en el *Credo* y Oriente la rechazó. Esto sirvió como pretexto para la ruptura oficial entre las dos Iglesias. No hace mucho, Juan Pablo II, en nombre de la Iglesia romana, ha suspendido la obligación de usar el lancinante *filioque* en el *Credo* romano. De momento, no ha tenido consecuencias en la actitud de los ortodoxos.

El historiador no puede ni quiere entrar en ese debate. Solamente entiende que el tema resultaba explosivo. La Trinidad y el Espíritu

Santo fueron un constante motivo de enfrentamiento, incluso de herejías.

Para el medievalista, es obligado reconocer que, a pesar del dogma intangible de un Dios único, cada una de las tres personas parece conservar, a lo largo de la Edad Media, una existencia individual específica. Mejor aún: La importancia relativa de las tres personas, la manera que tienen los fieles de «ponderarlas», nos da una idea bastante buena de ese *descenso del cielo sobre la tierra* que considero la clave del humanismo medieval.

El Dios de la primera Edad Media no es el mismo que el Dios del siglo XII, ni que el de los siglos XIV-XV; es un poco como si, a pesar de las condenas de Roma, la idea de Joachim de Flore (Edad del Padre, Edad del Hijo, Edad del Espíritu Santo) tuviera profundas raíces en el imaginario de los hombres y mujeres de ese período. Primero se acentúa el Padre, después el Hijo se va concretando más, mientras que el Espíritu Santo es objeto de un considerable trabajo a medida que se van acercando las Reformas, luterana y calvinista.

Simplificando la cronología, que es más compleja, por supuesto, podemos ver evolucionar a Dios, al mismo tiempo que se mantiene Uno desde el punto de vista del dogma. Después del año 1000, Dios sale de las nubes. Se afirma en majestad: es un rey, un emperador. Ante él, el hombre se vuelve súbdito; pero no está desprovisto, como todos los súbditos, de identidad, de personalidad. Ya mucho tiempo antes, Boecio (480?-524?), gran teólogo y desdichado ministro del rey Teodorico, había sentado las bases del concepto cristiano de *persona*, alimentado con sus impresionantes lecturas: Platón, Aristóteles, Séneca, Plotino, Agustín...

Una nueva e intensa evolución se produce en el siglo XII, cuando la reflexión teológica no llega de los monasterios únicamente, sino también de las escuelas urbanas y de las escuelas episcopales, sobre todo la de Chartres. En estos centros innovadores, las relaciones entre el hombre y Dios ya no exhiben la severidad propia de las reglas monásticas. En ellos se vuelve a descubrir la Biblia gracias a nuevas lecturas, que destacan la palabra creadora de Dios: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza» (Génesis, 1,26). La noción de *imagen* gana, así, preponderancia.

Otros medievalistas han observado este cambio de perspectiva sin darle, creo, la importancia suficiente. Por mi parte, considero que esta nueva centralización de la teología en torno al Génesis ha contribuido a una evolución profunda de la sociedad y la espiritualidad. En adelante, Dios, en la persona de Jesús, propone un modelo al que el hombre se parece, y se esfuerza por parecerse aún más. Esta espiritualidad vivaz va abriéndose camino y creciendo durante toda la Edad Media, para culminar en la famosa *Imitación de Cristo*, del renano Tomás de Kempis, escrita entre 1420 y 1441.

Imitaciones, copias de Dios, el hombre (y la mujer, que se mira más en María), tienen la chispa divina en su interior. «Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra» (Génesis, 1,27). Los siglos XII y XIII ofrecen magníficas representaciones de Jesús. A partir de entonces, el humanismo medieval modifica la relación con el cuerpo, que deja de ser el cuerpo humillado del monaquismo. Imagen de Dios, el hombre puede albergar la esperanza de transformar su cuerpo que sufre en un cuerpo glorioso, como Francisco de Asís y, en menor grado, san Luis. Aunque persista la preocupación de reprimir la debilidad carnal, la presión no es la misma.

Tentado por el maniqueísmo en su juventud, san Agustín se volvió contrario a esta doctrina. Así, la Iglesia antigua rechazaba ya la oposición neta entre el bien y el mal y, sobre todo, la idea de que pudiera haber una creación mala: como Dios lo ha creado todo, sólo ha creado el bien. Eso no resuelve forzosamente el problema de la existencia del mal y del pecado, pero el pecado original y la actuación de Satán, tolerada por Dios, proporcionan una explicación. Ese riesgo de dualismo, Dios contra Satán, empuja a la Iglesia a hacer hincapié en la unión del cuerpo y el alma, que se salvarán juntos. La Iglesia combate así el dualismo que, al contrario, opone radicalmente alma y cuerpo. Pero Satán mantiene una tensión entre el bien y el mal.

Llega el catarismo, que se desarrolla durante el siglo XII. Es una reacción contra el feudalismo y contra el optimismo del nuevo humanismo. Por consiguiente, también supone un regreso del pesimismo. Ese rigorismo explica la reacción violenta de la Iglesia y de los poderes laicos. Sin embargo, ya he mencionado antes que el catarismo es complejo, por sus implicaciones teológicas, ideológicas y políticas. Al difundirse, se presenta a muchos hombres y mujeres como una reac-

ción saludable frente a la corrupción de la Iglesia. Ofrece un mensaje más sencillo y más claro. Se cree que su clero «reformado» estará más cerca de la Iglesia de los orígenes, con *perfectos* que trascienden la oposición entre clérigos y laicos.

No entraré en detalles. No sólo habría que tratar el caso particular, el más conocido, el del Midi francés, sino también el de Bulgaria, Bosnia y el Norte de Italia. De hecho, sigo creyendo que no se trata de un cristianismo marginal, sino que, como ya he señalado, es *otra* religión que eventualmente utiliza un vocabulario y ritos de apariencia cristiana. Sin avalar en ningún momento la terrible represión de la que fueron objeto, hay que reconocer que el éxito de los cátaros habría condenado a Occidente a unos días muy oscuros, y podemos hacernos una idea de ello gracias a ciertos integristas de nuestros tiempos...

Persiste una paradoja. Se desarrolla el humanismo, crece la «urbanidad». Pero también es la época de las cruzadas, ya sea hacia Tierra Santa o contra los albigenses...

Me temo que nos encontramos aquí con un fenómeno propio de todas las civilizaciones. Tienen la cruz de sus cualidades. ¿Acaso el siglo XX no es el siglo de las juventudes, la expansión, los avances? Y, como contrapartida, las guerras, los totalitarismos, las violencias y las injusticias de una gravedad proporcional al aumento de nuestras capacidades.

No quiero minimizar con esto las sombras de la Edad Media, entre las que, sin duda, las cruzadas destacan como uno de los aspectos más condenables. En la actualidad, su larga duración histórica revela el papel negativo de las cruzadas, igual que a los musulmanes se les habrá revelado el papel negativo de la *jihad* y sus derivas abusivas o, por lo menos, eso espero. No obstante, las cruzadas se explican en parte, sin justificarse, por el constante esfuerzo que lleva a cabo la Iglesia a finales del siglo XI... ¡a favor de la paz!

Cuando el papa Urbano II reunió al Concilio de Clermont (1095), lo dijo bien claro: los cristianos de Occidente deben poner fin a sus incesantes guerras internas.

Mientras que iba construyéndose el sistema de señoríos y feudos, mientras que el desarrollo del comercio intensificaba el progreso de-

mográfico, un excedente de juventud ponía en peligro el equilibrio de la cristiandad. En una sociedad donde prima el derecho de primogenitura, ¿qué hacer con todos esos caballeros menores, privados de tierras en beneficio de sus hermanos mayores, pero también privados de mujeres? Más que pelearse por Europa, se les promete un patrimonio en la cuna de la cristiandad. Se dirige su vitalidad, su violencia, contra el abominable musulmán, contra el infiel.

La Iglesia culmina, entonces, su reflexión sobre la «justa guerra». Y esto supone otra paradoja. En efecto, los teólogos, al desarrollar una doctrina formulada por san Agustín, han tratado de pensar y atemperar la guerra y, en ciertos casos, de justificarla.

El ideal cristiano sigue siendo la paz. La guerra es una de las numerosas consecuencias del pecado original. Sólo se legitima —sólo es «justa»— si la declara una persona que Dios ha investido de la *auctoritas* (autoridad) y de la *potestas* (poder). San Agustín precisaba que la «autoridad» le correspondía al príncipe que ostentaba el poder, y no a cualquier jefe de clan. Por consiguiente, la Iglesia condena todas las formas de guerra no decididas o llevadas a cabo por lo que denominaríamos Estado, el poder público. Igualmente, la Iglesia se reserva el derecho de avalarlas o condenarlas, ya que ella es la *auctoritas* suprema.

Cuando las monarquías se refuerzan, se valdrán de la *potestas* como excusa para impedir las guerras señoriales. San Luis, en particular, se mostrará inflexible con las guerras privadas. Y durante la Guerra de los Cien Años, los reyes de Francia no dejarán de apelar a la Iglesia para que condene a los reyes de Inglaterra, en nombre de su *auctoritas*. El papado, al tiempo que propone su arbitraje, se niega a pronunciarse sobre la cuestión de quién incurre en error, los franceses o los ingleses, partiendo del principio de que toda guerra que no esté organizada por Roma siempre es injusta, sobre todo cuando enfrenta a cristianos.

En última instancia, el problema sigue siendo los criterios de que dispone la *auctoritas*. ¿Cómo utilizar la *auctoritas* para decretar que una guerra es justa? San Agustín proporciona la respuesta. Una guerra es justa cuando no está inspirada por «las ganas de perjudicar, la crueldad en la venganza, el espíritu implacable insatisfecho, el deseo de dominar y otras actitudes semejantes». En definitiva, la Iglesia excluye la guerra de conquista, pero admite la guerra defensiva. Tratándose de las cruzadas, bastaba con afirmar que el agresor era el islam. La cris-

tiandad no pretendía conquistar Tierra Santa, sino recuperar un territorio que le habían expoliado. «Las justas guerras vengan las injusticias», decía una vez más san Agustín. A este respecto, la actualidad demuestra que la dificultad sigue siendo la misma: todos los que parten a la guerra lo hacen en nombre de su concepción de la justicia.

Así, para cristianizar la guerra y controlarla —en ocasiones, en beneficio propio—, la Iglesia propicia una metamorfosis del *miles* (el guerrero). Se transforma en el *miles Christi*, el caballero de Cristo. Lucha por una buena causa: defensor de Dios, de la viuda, del huérfano, de los pobres. Durante el siglo XI, evoluciona un rito caballeresco, la ceremonia de ordenación del caballero: la Iglesia le confirió un carácter litúrgico, semejante a un ritual de investidura de los «defensores», al servicio de los débiles. Esto es un claro signo de una voluntad de humanizar a unos guerreros cuyos excesos eran bien conocidos. Recuerdo que Ricardo Corazón de León —desgraciadamente idealizado por mi querido Walter Scott— llevaba un collar de cabezas cortadas alrededor del cuello en la cruzada de 1191-1192.

La Iglesia prosiguió con su esfuerzo de «contención». Entre 980 y 1040, instituye la *paz de Dios* (cuya forma principal es la «tregua de Dios»). Este potente movimiento moviliza al pueblo, a los clérigos e, incluso, a los señores. Impone la suspensión de los combates durante cierto tiempo. Esos períodos de tregua podían permitir posibles negociaciones. [Incluían ritos penitenciales, peticiones de perdón y una intensa veneración de las reliquias.] De ese modo, la Iglesia organizó una serie de campañas de paz, sistemáticas, que siempre reunían a multitudes. El «pueblo», por vez primera, desempeña un papel más o menos estructurado, como actor del debate.

HERÉTICOS, JUDÍOS, MARGINADOS...

De la «justa guerra» a la «guerra santa» ¿sólo hay un paso?

Le remito a los notables estudios de Jean Flori.

Al contrario que la «justa guerra», el concepto de «guerra santa» carece de toda base en los Padres de la Iglesia y menos aún en el Evangelio. Fueron necesarios varios teólogos de la Reconquista, prelados de

origen caballeresco como el futuro papa Urbano II, o predicadores populares como Pedro el Ermitaño y otros muchos, para considerar que existía una forma superior de guerra justa: la guerra llamada «santa». Esta noción es muy posterior a la *jihad* musulmana. A pesar de todo, no creo que haya habido influencia directa de la *jihad* en la guerra santa. Esta última fue, más bien, la culminación descarriada del «movimiento de paz». De modo que la cruzada vigorizó la *jihad*, que estaba perdiendo fuerza. Y los islamistas, aún en la actualidad, encuentran en ella uno de sus argumentos.

Muchas veces, en su voluntad de mantener el orden y la pureza en el interior de la cristiandad, la Iglesia ha pervertido de ese modo los logros conseguidos por su humanismo. Para expandir la paz en el interior, ha llevado la guerra al exterior. Para encauzar los excesos ha definido a inconformistas y extranjeros que deben ser marginados o excluidos. Se va formando un movimiento de persecución (bien identificado por Robert Moore), preocupado por preservar una cristiandad que cree estar haciéndose ideal, perfecta, libre de toda mancha.

En esta línea, en los siglos XV-XVI, España avanzará la teoría de la «pureza de sangre», precursora de lo que, en el siglo XIX, se convertirá en racismo. De forma paralela, un movimiento de conversión forzosa (de los judíos, los heréticos) prepara los excesos misioneros que acompañarán al colonialismo a partir del siglo XVI.

Ya hemos visto lo que pasaba con los heréticos. Podría citarse una actitud cada vez más agresiva hacia los homosexuales varones, para los que se reserva el infamante calificativo de «sodomitas», culpables de *delitos contra natura*. Una vez más, ello encierra una lógica paradójica. En efecto, el humanismo medieval promueve una visión positiva de la naturaleza y del lugar del hombre en la naturaleza. Pero excluye, por lo tanto, todo lo que le parece «antinatural»; de manera que los *delitos contra natura* entran en las categorías de herejía, con las consecuencias ya conocidas.

Desde este punto de vista, no puede dejar de mencionarse la evolución de la actitud hacia los judíos, que también se encuentra vinculada al impulso de las cruzadas.

Aunque se mantiene en la retaguardia del Nuevo Testamento, el Antiguo Testamento sigue siendo el libro sagrado de los cristianos, su referencia. No olvidan que Dios eligió a un pueblo, el pueblo judío, ni

que Dios se encarnó en la persona de un judío. Se sabe que el antijudaísmo se basaba en la idea de que los judíos, tras haber querido sofocar el cristianismo, se empeñaban en no convertirse ni fundirse en el nuevo Israel: la Iglesia. Se negaban a reconocer en Jesús al Mesías. Se les considerará los únicos responsables de la muerte de Jesús. Se les convertirá en deicidas. A partir del siglo XII, recaerá sobre ellos la acusación de cometer asesinatos rituales de niños y promover la violación de la hostia. Así, mientras se esperaba su conversión, se les dejó aparte, como una especie de pueblo-testigo, de pueblo-fósil, con todo tipo de vejaciones y de ideas preconcebidas. Las conocemos demasiado bien. Por otra parte, los cristianos no se planteaban la cuestión de Jerusalén. Era evidente, por supuesto, que se trataba de la ciudad cristiana por excelencia. No se concebía que pudiera ser judía.

Esta cristianización de Jerusalén va manifestando su carácter ambiguo a medida que se va precisando el espíritu de cruzada. El regreso a las fuentes adopta la apariencia de ajuste de cuentas con quienes también pretendían situar su origen en la ciudad santa. Si el pueblo cristiano es el pueblo elegido y Jerusalén la ciudad fundadora, los judíos hacen valer sus derechos indebidamente. A resultas de una extraña inversión de papeles, son unos usurpadores. En Europa central, los primeros pogromos de verdad no empiezan hasta el siglo XI. Se desencadenan en los caminos que toman los cruzados. Y se acentúan las persecuciones en los países de donde proceden esos mismos cruzados: Francia, Inglaterra, el Imperio Germánico...

San Luis, por ejemplo, ve en el antijudaísmo una especie de indispensable purificación, necesaria para la cruzada. Mediante esta purificación, que también afecta a las prostitutas, los heréticos, etc., su reino será digno de la gran expedición anunciada en 1244, que se inició en Aigües Mortes en 1248. Cuando regresa vencido en 1254, atormentado por su responsabilidad en el fracaso y por la necesidad de una reforma política y moral, se volverá más tolerante. Pero la actitud de este hombre, con buenas intenciones *a priori*, no es menos ilustrativa del fenómeno. Se imagina como un «obispo externo» de los judíos, duda entre la protección y la persecución. Únicamente bajo presión, en 1269, el último año de su reinado, consentirá en obligar a los judíos a llevar la infamante señal de la «rodela», antecesora de la estrella roja, instituida por el Concilio de Letrán IV (1215).

Da la impresión de que el humanismo religioso se dispone a meterse en cintura...

Todo eso sucede hace alrededor de mil años, o más. Las mentalidades, los criterios de juicio y la situación material prohíben la comparación término a término, lo que, por supuesto, sigue siendo una tentación, porque la Iglesia no ha dejado de existir. Un gran número de valores que defendía entonces —de una manera que nos resulta extraña o chocante— no debe borrar los valores que se han mantenido positivos, incluso para aquellos que ya no son miembros de la Iglesia o no creen.

Es cierto que hay control, que hay vigilancia, que hay castigo. Hay que ver también lo que libera, lo que apacigua y lo que suscita ganas de vivir. San Luis no sólo respetaba los días de abstinencia sexual que imponía la Iglesia a los matrimonios, sino que reclamaba esa ascesis. Jean-Louis Flandrin, que realizó un estudio innovador sobre la sexualidad medieval, pensaba que las prescripciones de la Iglesia coincidieron, en parte, con ciertas tendencias profundas de la cultura y la mentalidad de masas: noción de tiempo sagrado, refrendada por los calendarios campesinos, sentido de la impureza, respeto a las prohibiciones. [No hay que imaginarse una implacable domesticación del pueblo por parte de las élites clericales. No habría funcionado nada sin un cierto consentimiento, y nada demuestra que todo haya funcionado con el rigor obsesivo que reflejan los manuales de confesión.] Algunos testimonios nos dicen que, con frecuencia, san Luis daba vueltas por la habitación durante el período de abstinencia, atenzado por el deseo, hasta que llegaba el momento permitido. Parece que se precipitaba sin demora a la alcoba de la reina. Se encuentran muchos otros casos de un disfrute de la existencia de ese tipo. Esos hombres y esas mujeres están llenos de vitalidad.

Joinville se queda maravillado cuando se encuentra por vez primera con «su» rey: ropa de vivos colores, hermosa prestancia, esplendor. En Egipto, Joinville admira al guerrero que lucha contra los sarracenos, «el caballero más hermoso» que ha visto nunca. No deja de revelar hasta qué punto ese hombre, aficionado a la ascesis y las mortificaciones —el cilicio, las flagelaciones—, sabe reír. Joinville lo indica en varias ocasiones: «rió muy claramente».

Joinville proporciona, además, una anécdota sabrosa. Sucede cuando Luis acampa cerca de Acre. Una delegación de armenios cristianos desea acercarse al rey, al que admiran. Joinville transmite la petición: «Desean, señor, que les haga pasar a ver al santo rey, pero aún no deseo besar sus huesos». Al oír esto, san Luis se marcha riendo a carcajadas. Sin embargo, es un hombre que veneraba las reliquias y ofreció a la corona de espinas ese relicario gigante que es la Sainte Chapelle de París.

Ese tema de la risa le ha intrigado. Incluso le ha dedicado un ensayo: Rire au Moyen Âge.

Por mucho que reír sea propio del hombre, no sabemos cómo se reía en otros tiempos. Paul Veyne señaló en una ocasión que los más eminentes especialistas en la cultura antigua, en el caso de encontrarse en la Roma imperial, se sentirían muy incómodos simplemente con dar los buenos días a alguien: ¿cómo se saludaban, aparte de con las fórmulas oficiales o escritas? ¿Cómo se reía, pues, en la Edad Media?

Además, la risa nos aporta datos sobre la evolución de ese humanismo medieval que tanto he tratado. Y es que la risa constituye la junctura entre el cuerpo y el alma. Suscitó vivas discusiones en la Edad Media, un período que, sin embargo, fue rico en farsas y representaciones cómicas: ¿acaso reír es una falta de respeto, una grosería, una subversión? Los monjes más rigurosos solían pensarlo. Subrayaban que en ningún fragmento del Nuevo Testamento se mencionaba la risa de Jesús, mientras que Satán y los malvados ríen burlescamente y Jesús llora. Como rompe el silencio, reír es poco católico.

Los teólogos han consultado sus archivos, como debe ser. En ellos han encontrado los testimonios de algunas autoridades. El gran Aristóteles, justamente, habla de lo «propio del hombre». En la Biblia figura el caso indiscutible de Isaac, hijo de Abraham y padre de Jacob: ¡su nombre significa «que Dios ría»! y evoca la benevolencia divina y la alegría que procura a los hombres. Sin embargo, también se encuentran otras formas de risa en las Escrituras, donde se oye el sarcasmo, la crueldad, la impiedad. De manera que se establecen sutiles gradaciones entre la sonrisa angelical, la risa musical de los elegidos y la abominable risa carnal de la plebe al burlarse de Jesús crucificado, por no hablar de la risa venenosa de Lucifer.

Entre la risa de júbilo y la risa de escarnio se abre camino, además, la ironía. Para los clérigos del siglo XIII, consiste en decir lo contrario de lo que uno dice. ¿Podemos imaginar algo más ambiguo? Todo depende del matiz: las parábolas de Jesús no están desprovistas de ironía, san Luis y muchos maestros como san Agustín también la emplean de buen grado. Con todo, los medievales perciben claramente que existe otra ironía: despectiva, rebelde, irrespetuosa.

Ahí se constata la evolución. El monje, representante de la primera Edad Media, pretende ser, primero, un hombre que llora y hace acto de contrición. Se purifica de un mundo malo. En cambio, el religioso mendicante, siguiendo el ejemplo de Francisco de Asís, ríe de buen grado. Es precisamente su manera de señalar que no es monje... No hay que contraponer de forma sistemática, como hizo Mijail Bajtin en un libro sobre Rabelais, magnífico por otra parte, un Renacimiento que ríe a una Edad Media que llora. La Edad Media ha sabido reír, y lo que denominamos Renacimiento no ha sido siempre risueño ni sonriente. En el siglo XIII, el gran santo Alberto Magno, maestro de santo Tomás de Aquino, afirmó que la risa terrestre podía ser la prefiguración de la risa paradisiaca.

ÁNGELES Y DEMONIOS

Sigue persistiendo la ambivalencia. ¿Esa civilización esclaviza o libera?

Al evolucionar a lo largo de los siglos, la imagen que los cristianos medievales se hacen de Dios nos aporta datos sobre ese doble movimiento de constricción y florecimiento. A partir de los siglos X y XI, se insiste en Dios Hijo, que aún sigue siendo el Cristo, eventualmente temible, del juicio final. Sin embargo, poco a poco se van confirmando las numerosas representaciones de un Jesús cercano y benévolo; algo que no impide que ese Jesús de la mañana de Pascua, primaveral, sea también el Jesús pobre y que sufre en la pasión, un contraste que asume en grado máximo Francisco de Asís. Alaba la risa, la alegría, la creación, a las criaturas. También recibe los estigmas, que encarnan en su carne, en esta tierra, los dolores del crucificado. «Pobres como Job»

—es el momento de decirlo—, los primeros Hermanos menores quieren seguir desnudos a Cristo desnudo. Ya hemos visto el éxito que tuvieron.

En este punto, quisiera llamar la atención sobre la atmósfera «angelical» de la que se ven rodeados los primeros religiosos mendicantes: santo Domingo y, en mayor grado, san Francisco. El Poverello tiene trato con los ángeles en varias ocasiones y es un ángel quien le entrega los estigmas. Mensajeros, enviados en misión, como su nombre indica (del griego *angelos*), los ángeles ya están presentes en el Antiguo y el Nuevo Testamento. No obstante, no son objeto de tratados sistemáticos hasta el siglo IX, como el del irlandés Jean Scot Erigene. En el siglo XII, se produce un florecimiento de la literatura, sobre todo a propósito de los ángeles custodios, esos ángeles asignados a cada uno de nosotros, ángeles misteriosos, pero muy cercanos, maravillosamente cotidianos; una imagen, si es que era necesaria, de la presencia del cielo en la tierra.

Ciertamente, como diría mucho tiempo después Rainer Maria Rilke, todo ángel es terrible, ya que procede de Dios. Honorius Augustodunensis (1080?-1157?), un inglés establecido cerca de Regensburg, menciona a los ángeles custodios en su exposición de las verdades de la fe, el *Elucidarium*. Sin embargo, presenta como reciente el conocimiento que tiene de ellos. Sin duda, los ángeles custodios fueron distinguidos de la sutil jerarquía celeste hacia el año 1000.

Protectores invisibles, los ángeles custodios son una garantía suplementaria contra el diablo. Ayudan en el difícil examen de esa conciencia que los fieles no tienen aún por costumbre escrutar en su interior. Nos vigilan personalmente a cada uno de nosotros } hacen observaciones o reproches. A este respecto, pueden pasar también por delegados permanentes de los confesores..}

Empezamos a conocer ese doble movimiento del humanismo: apertura, pero control. No obstante, los ángeles aportan, ante todo, una luz, una familiaridad, en ocasiones, incluso, una fantasía, en un mundo en el que existen numerosos focos de angustia [Con los santos y la Virgen María, añaden un eslabón a la cadena de intercesores.] No es casualidad que las dos estatuas más representativas del gótico del siglo XIII sean el «Buen Dios» de Amiens y el «Ángel sonriente» de Reims.

¿Y el diablo? Aún hoy, para mucha gente, la Edad Media es «gótica», es decir, está llena de diablos, poseídos, brujas, bogueras e instrumentos de tortura.

Una vez más, está esa tradición «negra» que persiste. Añadámosle la abundancia de representaciones diabólicas o infernales realizadas a partir del siglo IX. Incluso parece que han permitido a ciertos artistas divertirse o exagerar ese rasgo. De pasada, señalemos que, posiblemente, un historiador del futuro extraería conclusiones precipitadas si únicamente se quedara con las imágenes inquietantes del mundo occidental —con vocación pedagógica— realizadas para luchar contra el tabaquismo, el alcoholismo y los accidentes de tráfico, o para sensibilizar de las desgracias del mundo (hambrunas, epidemias, genocidios, etc.). Por otro lado, tampoco deben olvidarse las imágenes de ensueño, consuelo o de agradable seguridad que se producen constantemente. Lo mismo sucede en la Edad Media. Los autores de sermones cargan las tintas contra el infierno para que el paraíso parezca más atractivo. Sabían perfectamente que la descripción atractiva de delicias eternas no impresiona tanto a las almas como la evocación repulsiva de espantosos tormentos.

Sin embargo, al principio era cierto: El diablo es una creación del cristianismo, que la primera Edad Media desarrolla de una manera singular. En el Antiguo Testamento se encuentran menciones de espíritus malignos o poderes execrables. También se vuelven a encontrar en el Nuevo Testamento: Jesús expulsa a un buen número de espíritus, el diablo le tienta en el desierto —*diabolos*, en griego: el murmurador, el liante—, y los Evangelios citan catorce veces el nombre de Satán, el enemigo, sin precisar su naturaleza. Los Evangelios también hablan de *demonio(s)*, en singular y en plural, recuperando una concepción griega, bien conocida por los filósofos: el *daimon*, tan apreciado por Sócrates, remite al concepto de un «poder» innominado, a menudo local.

Por consiguiente, vuelve a corresponderles a los Padres de la Iglesia poner en orden esta cuestión del malo, muy grave, sobre todo porque tiene que ver con el problema del mal, la funesta serpiente que, en el Génesis, induce a la pareja primordial a cometer una falta. Los teólogos enseguida proceden a una racionalización: diablos, demonios y otros espíritus malignos se convierten en sinónimos; designan las mis-

mas entidades, un enorme ejército liderado por Satán, su jefe. Con frecuencia, la primera Edad Media prefiere llamarlo Lucifer, el «portador de luz». El primero de los ángeles y, por lo tanto, creado por Dios, era libre y bueno, como serán Adán y Eva. Pero quiso igualar a Dios, lo que provoca su caída y la de sus partidarios, que evidentemente, se apresuraron a arrastrar a los hombres detrás de ellos. Desempeña un papel eminente en la historia de la caída.

(Al localizar a Satán, al mostrarlo inferior a Dios, y no preexistente o existente; se rechazaba toda forma de dualismo y de maniqueísmo. Después, se confirmaba que la victoria de Dios era segura.) Sin embargo, cada cual se debatía entre el gran diablo terrible y la confusa variedad de diablos medianos o pequeños; a decir verdad, muchas veces estos últimos no eran más que bromistas pesados, guasones más bien, unos especializados en la vajilla rota, otros en las faltas cometidas al copiar, etc. Por lo tanto, era preciso saber con qué diablo se estaba tratando, para que la penitencia o el exorcismo fueran proporcionados. Y es que siempre había remedio.)

Entre los espíritus impuros que expulsó Cristo está uno que dice llamarse «Legión»: «Legión es mi nombre, porque somos muchos» (Marcos, 5,9). Jesús ordena después a Legión que pase a una pira de cerdos. De golpe, son dos mil los que se precipitan a ella y se lanzan al mar. El caso resume bien la incertidumbre en la que se encuentran los cristianos de la Edad Media: un personaje dice de sí mismo «somos muchos». ¿Cómo pueden ser dos mil uno solo? La tipología y jerarquía de los diablos permiten verlo más claro. Y, sobre todo, cuanto más se consigue expulsar a Satán y sus servidores, más crece el número y la fuerza de los adversarios de Satán: los ángeles, los santos, la Virgen, Jesucristo, pero también la Iglesia y todos los sacramentos.

Se impone aquí el espíritu del *combate*. Hay un miedo a la Edad Media. Quizás, en un principio, Jean Delumeau, en una magnífica serie de estudios sobre la historia del cristianismo y de la Iglesia, exageró su importancia. Sin embargo, ese miedo no prevalece nunca sobre la voluntad de combatir, ni tan siquiera en el más humilde campesino. Por lo tanto, más valdría hablar de una continua vigilancia, una alerta permanente, mezclada con temor y esperanza. El gran siglo de las brujas, de los poseídos, de los terrores, será el siglo de Descartes, no el de Tomás de Aquino...

Dios escondido tras las nubes, el Cristo aún paternal del juicio, el Jesús más fraternal de los siglos XI-XII. Efectivamente, vemos cómo aumenta la voluntad de encarnar en la tierra los valores celestes y la Trinidad. ¿Qué sucede con la tercera persona?

El Espíritu Santo, desde la Antigüedad, se representa en forma de paloma; una bella imagen: cuando Dios vuelve a crear el mundo tras haber limpiado con un diluvio su primera creación, una paloma lleva a Noé la ramita de olivo como símbolo del inicio de los nuevos tiempos. Cuando Juan Bautista bautiza a Jesús en el Jordán, baja del cielo una paloma, mientras que se hace oír la voz del Padre que llama a Jesús hijo suyo.

Desde la época de los primeros cristianos, la paloma también simboliza el alma que echa a volar hacia el paraíso. Los animales ocupan un lugar importante en el humanismo medieval. Su papel simbólico resulta fundamental. Sin embargo, como demostró Jacques Voisenet, generalmente suelen estar de parte del diablo, del mal. Dios, en el Génesis, otorgó a Adán la capacidad de nombrarlos. Y están lejos de obedecerle, de conducirlo siempre hacia la salvación. Aunque la paloma pueda ser divina, venir del cielo y enseñar el camino, parece que a los hombres y las mujeres de la Edad Media también les costaba imaginarse a Dios con la forma de un pájaro. Esencialmente, Dios se les aparece con formas antropomórficas.

La liturgia ajusta bien las cosas. El Espíritu Santo llenó a los discípulos el día de Pentecostés, es decir, cincuenta días después de la resurrección y diez días después de la ascensión. Jesús sube a los cielos. No volverá hasta el fin de los días, pero hace venir al Espíritu Santo, que dinamiza a la joven Iglesia, le otorga el don de las lenguas, el carisma, la capacidad de curación, la inspiración, el celo y la llama de la conversión. Los Hechos de los Apóstoles lo expresan evocando las lenguas de fuego que se posan sobre cada discípulo, una escena que se representaba con frecuencia en la Edad Media, pero la lengua de fuego seguía resultando difícil de utilizar fuera de Pentecostés.

La paloma ofrecía un realismo simbólico más fuerte y más adecuado a todas las manifestaciones del Espíritu Santo, ya se trate de la anunciación a María —es el Espíritu Santo el que «llega» sobre la joven y engendra a Jesús—, o bien de representaciones más abstractas de la

Trinidad. Incluso existe un uso «político» de la paloma del Espíritu Santo. Los reyes capetos de Francia insisten en el bautizo de Clodoveo, donde la irrupción de esa paloma confiere un carácter sagrado a la dinastía.

Ciertamente, no resulta fácil entender la Trinidad; y menos fácil aún es entrar en el misterio bastante abstracto del Espíritu Santo, y resulta muy difícil, *a priori*, admitir que una persona divina se presente en forma de pájaro. Sin embargo, los cristianos de la Edad Media enseguida percibieron que la paloma traía el ala de lo sagrado a la realidad cotidiana. Además, muchas veces el soplo de Pentecostés, el fuego del Espíritu Santo y la pureza de la paloma movilizaron a las multitudes, ya que el Espíritu Santo expresa el ardor de los profetas, el entusiasmo de la reforma, la renovación de la Iglesia y el anuncio de la última edad, la que precede al juicio final.

Por consiguiente, la Iglesia medieval dedica una atención particular a esa *espiritualidad*. Insiste en la presencia del Espíritu Santo en la liturgia de los principales sacramentos: el bautismo, la confirmación, la eucaristía y la ordenación sacerdotal; lo que nos ha valido oraciones que no han perdido ni un ápice de renombre, como el *Veni Creator* (siglo IX, «Ven, Creador») y el *Veni sancte Spiritus* (siglo XII, «Ven, Espíritu Santo»). Es una manera de volver a las raíces —no hay Iglesia sin Pentecostés—, pero, a la vez, también de controlar, como siempre.

Efectivamente, los heréticos invocan muchas veces al Espíritu Santo...

Igualmente, apelan al Espíritu Santo las órdenes religiosas antiguas en busca de renovación, pero también las numerosas órdenes jóvenes que se multiplican; entre ellas, los mendicantes, por supuesto. El soplo del Espíritu Santo lleva la paloma, que da alas a la desconcertante Trinidad.

En ese momento, no debe pasarse por alto la creciente importancia de las cofradías del Espíritu Santo. Experimentan un singular florecimiento entre los siglos XIII y XV, un fenómeno importante en la concreción de ese humanismo medieval, presente, desde entonces, en los hospitales y las instituciones sociales urbanas. Y es que la cofradía —unión de plegaria y ayuda mutua promovida por los propios fieles— responde a una sensación de desestructuración que empieza a perci-

birse en las ciudades y campos: las solidaridades que se habían ido elaborando lentamente desde el siglo XI buscan un nuevo «aliento». Da prueba de ello el miedo a morir solo, sin recibir la oración de los difuntos, una oración indispensable para ganar si no el paraíso, por lo menos el purgatorio. En efecto, no pienso que la rápida expansión de las cofradías se explique, como dicen algunos, por el recrudescimiento de las pestes en 1348. También hay una crisis profunda del sistema, del cuerpo.

Definido como *ayudante* del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo proporciona ayuda y fuerza a los fieles. Por consiguiente, ocupa una posición de mucha importancia, no sólo en las cofradías que tiene dedicadas, sino en todas las que no dejan de aparecer bajo la invocación de uno o varios santos patronos. En ellas los miembros rezan unos por otros, se ayudan mutuamente y realizan colectas para socorrer a los pobres. Los poderes laicos suelen desconfiar de las cofradías, porque los cofrades se organizan por su propia autoridad, formando entramados «autogestionados». Por su parte, la Iglesia vela por que las cofradías se mantengan en el marco del culto, las procesiones y la caridad. En los siglos XIV y XV se multiplican las representaciones gráficas de la Trinidad en forma de Trinidad en elevación: el Padre llevando al Hijo crucificado y coronado por el Espíritu Santo, una perfecta imagen teológica. Citaré únicamente la admirable *Trinidad* de Masaccio en la iglesia de los dominicos de Florencia, Santa Maria Novella.

De forma paralela, los partidarios de una nueva reforma, aunque hostiles ante las cofradías cuyo principio supone creer en el purgatorio, en las indulgencias, desarrollaron, en el siglo XV, una teología crítica con la Iglesia romana basada principalmente en el Espíritu Santo. En el siglo XVI se produce un caso flagrante con Lutero, pero más aún con el suizo Huldrych Zwingli y el francés Juan Calvino: estos dos últimos hacen del Espíritu Santo una máquina de guerra contra la Iglesia romana.

Dicho esto, avanzaría otra idea, que puede suscitar protestas; a saber, que la Trinidad no era suficiente y que la Edad Media integra en ella a una cuarta persona, una mujer: la Virgen. Además, los reformados no se equivocaron al denunciar la «mariolatría» de la Iglesia que ocupaba el poder.

CUANDO MARÍA PROTEGE. LA «BUENA MUERTE»

No obstante, la Iglesia católica no confirmó verdaderamente sus dogmas sobre la Virgen hasta el siglo XIX (inmaculada concepción, 1854) y el XX (asunción, 1950). Y éstos la subordinan siempre a Dios.

Sin estar formulados de manera oficial en forma de dogmas, estos dos conceptos teológicos ya están asentados. En el siglo XII, se afirma la idea según la cual la madre del Salvador, una vez muerta, no puede haber sufrido la corrupción: subió a los cielos en cuerpo y alma (la asunción). En el siglo XIV, se desarrolla un debate apasionado para saber si la Virgen había nacido marcada por el pecado original, como todos los hombres, o si Dios la había eximido para que Cristo, sin pecado, no naciera de una pecadora (inmaculada concepción). La liturgia y, sobre todo, la devoción popular se inclinaban a favor de una pureza perfecta de María, desde su concepción.

La devoción de María, antigua en la cristiandad y muy viva en la ortodoxia griega bizantina, alcanzó su máximo desarrollo en el siglo XI. Desde entonces, no disminuye: sermones, cantos, liturgias, obras de arte, humildes imágenes, redacción del *Ave María* (siglo XII, «Dios te salve, María»), relatos de milagros, teatro... Citemos únicamente el final de la *Divina Comedia*, donde Dante resume toda la paradoja que fascinó a la Edad Media:

Oh virgen madre, hija de tu hijo
humilde y alta más que otra criatura,
del consejo eternal término fijo,
tú ennobleciste a la humana natura
hasta tan alto grado que su autor
no ha desdeñado hacerse su factura [...].*

En primer lugar, encontramos aquí la contradicción —aparentemente superada, trascendida— entre la igualdad y la desigualdad («madre, hija de tu hijo»). Esta contradicción se haya en el núcleo del

* Fragmento extraído de Dante, *Divina Comedia* Barcelona, Planeta, 1990, pág. 591. (N. de la t.)

sistema feudal, pero también en el conjunto de las relaciones entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra. El *dominium* divino de María se expresa en grado supremo en la extraordinaria colección ilustrada de miniaturas que le dedica, en el siglo XIII, Alfonso X el Sabio, rey de Castilla: las *Cantigas de Santa María*. Es el manuscrito más admirable de la biblioteca de El Escorial.

El hombre se dirige a la Virgen para que interceda ante su hijo, que es Dios. ¿Cómo resistirse, pues, a la tentación de dirigirse directamente a ella, sobre todo para pedirle un milagro? La Iglesia, que se esforzaba por evitar el traspaso a los santos de un culto profesado sólo a Dios, no tuvo tantas miras al tratarse de María. Nadie mejor que una simple joven como Juana de Arco podía conseguir, en el imaginario y, con frecuencia, en la creencia, ese descenso del cielo sobre la tierra, característico del humanismo medieval.

Con la ascensión y la inmaculada concepción encontramos el cumplimiento del tema de la escalera. Una escalera une el cielo a la tierra, la tierra al cielo, como se ve desde el Génesis (28,12), con el sueño que tuvo Jacob: «Tuvo un sueño en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con su extremo en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios». Esta escalera, que alternativamente se subía y se bajaba, une lo más espiritual con lo más carnal. Es cierto que, en ocasiones, los diablos salen de las entrañas de la tierra por obra de un soplido. Hagan lo que hagan, no pueden acceder a la escalera. En el peor de los casos, tampoco pueden conseguir que nos caigamos o retrasar el ascenso. La separación entre la parte de aquí abajo y el más allá, marcada hasta los siglos X y XI, queda abolida de manera irreversible. La escolástica sigue el mismo movimiento: es ciencia de Dios y, al mismo tiempo, sabiduría de los hombres, teología y filosofía.

Con el aumento de las cofradías, ¿acaso no nos encontramos con algo lancinante en este final de la Edad Media: la muerte, omnipresente?

Las personas morían mucho más jóvenes y mucho más rápido en la Edad Media; la muerte podía ser más imprevisible, más masiva, más misteriosa que hoy en día. En cambio, los hombres y las mujeres temían menos a la muerte que a su destino póstumo: se preocupaban por su salvación que, en definitiva, se encontraba lacrada en el último mo-

mento. Como diría san Francisco de Sales en el siglo XVII a propósito del suicidio de Judas, el discípulo traidor: entre el momento en que se tensa la cuerda y el momento en que la cuerda estrangula, aún queda un sitio para que se deslice Jesús. Es una idea totalmente medieval. No morir solo, repentinamente, sin preparación, recibir la ayuda y la oración de los cofrades: todo eso ofrece una garantía suplementaria de tener una buena muerte y recibir el perdón *in extremis*, en el último extremo.

Orientada en el tiempo por la espera del juicio que llegará, esa civilización era escatológica: proyectada hacia adelante, hacia los fines últimos. Algo que, en el fondo, daba una razón para vivir, para progresar. Y el purgatorio reforzó esas aspiraciones.

Esas preocupaciones individuales —la salvación personal— se toparon con otra gran inquietud: la solidaridad familiar y, en el modelo aristocrático, la solidaridad del linaje. La relación muy fuerte entre los vivos arraiga en una fidelidad a los muertos. La liturgia de los muertos lo dice con toda claridad: podemos ayudar a los muertos y los muertos pueden ayudar a los vivos. No es algo forzosamente morboso.

Ya hemos visto que la Antigüedad echaba a los muertos y su manilla fuera de la ciudad, a los caminos. Los vivos acudían para honrarlos y también para contenerlos: los muertos pueden amenazar a los vivos, si éstos les olvidan. Con el cristianismo, a partir del siglo IV, nos encontramos con los muertos muy cerca de la iglesia, junto a las reliquias y, más tarde, dentro de la iglesia, dentro de las ciudades. La *urbanización de los muertos* va pareja con el *inurbamento* de la civilización medieval, que describió Pierre Toubert. No hay que olvidar la emoción que suscitó, todavía en el siglo XVII, la exclusión de Molière, a quien el arzobispo de París negó una sepultura cristiana.

No obstante, se produce un gran cambio en el siglo XIV. Regresa el miedo al después de la muerte, al infierno. Se fija en el mismo momento de la muerte. Las imágenes que se imponen son las del cadáver, el esqueleto, la cabeza de muerto. La sensibilidad se vuelve macabra y se difunden las representaciones de danzas macabras que implican todos los «estados» de la danza desenfrenada e irreprimible hacia la muerte. Compensando de alguna manera el descenso de los valores del cielo sobre la tierra, la muerte, durante esa crisis general en que se desencadena la hambruna, la peste y la guerra, sube a la tierra desde el infier-

no. Pero la danza y la música consuelan al hombre y, más que nunca, hacen descender, en contrapartida, el paraíso a la tierra. El universo medieval es un universo de música, de canto. Fomenta el órgano, inventa la polifonía.

La devoción de los muertos ¿no era un medio de la Iglesia para asegurarse su influencia?

No hay una respuesta tajante (La Iglesia medieval no es un organismo frío, que analice fríamente los medios para controlar la sociedad y determine fríamente una política. Comparte las creencias de los fieles. Es cierto que le reportan poder y beneficios, pero se considera a sí misma una educadora y una prestataria de servicios indispensables). Seguramente, en la Iglesia se encuentran aprovechados y cínicos, como en cualquier colectividad o cualquier servicio público. Toda institución tiene por objetivo reproducirse y ejercer una influencia, algo que no resulta nocivo en tanto que tal. La cuestión se plantea cuando la institución molesta más que ayuda. De ahí la omnipresencia de los movimientos de reforma. Mire lo que se dice hoy en día del Estado, que ha recuperado muchas tareas asumidas antaño por la Iglesia.

En el siglo XII, la reducción de las donaciones, el desarrollo del comercio y el desarrollo de las ciudades debilitan el poder económico de los monasterios. Éstos instituyen entonces numerosas devociones especiales que permiten a los vivos ayudar a los muertos o que les ayuden a ellos mismos después de la muerte: limosnas, donaciones para plegarias, donaciones para misas. Les debemos esos *Libri memoriales*, esos libros de memoria, donde se anotan los nombres de los difuntos por los que rezar y las fechas de las misas u oficios que se han de celebrar. Todo esto arraiga una cultura de la memoria que cambia la dimensión del hombre. La he evocado.

Efectivamente, para recordar se desarrolla algo mejor que los *Libri*: se redactan *crónicas* que relatan la vida de los desaparecidos. Algunos han deducido que la Edad Media se acercaba al concepto de Historia. Yo rechazo esa idea: los hombres de la Edad Media no tenían ni la técnica, ni siquiera el deseo de la Historia. Simplemente, distinguen entre la crónica, que relata, y la «historia», una crónica explicativa, con un hilo conductor. Este segundo género de historia, las *estorias*, no tiene

nada de histórico, en el sentido moderno del término. Para explicar el destino de éste o aquél, todas recurren invariablemente a las convenciones, como la providencia, la fortuna o la locura de los hombres. En cambio, sí que se trata de memoria. La Historia como disciplina racional del saber no nacerá hasta finales del siglo XVIII y en el XIX.

En la aristocracia, la cuestión del linaje era primordial: la ascendencia, los ancestros, justificaban el derecho a beneficiarse de un feudo. Por lo tanto, la presencia de los muertos resultaba doblemente importante: por piedad, pero también por necesidad patrimonial. Los libros de memoria reforzaban la devoción profesada a los ancestros. A cambio, esta devoción garantizaba el prestigio de los ancestros, un prestigio mayor por cuanto llegaba a título póstumo: eso confería más autoridad a los vivos. Se sucedió, entonces, un gran movimiento de fabricación de ancestros, que en ocasiones se fueron a buscar lejos, en la Antigüedad, incluso antes del cristianismo. De esta manera, como demostró Colette Beaune, los clérigos dotan a la monarquía francesa de un heroico fundador troyano, compañero de Eneas: Franción. El prestigio de la *Eneida* y Virgilio no resulta nada incompatible con el cristianismo: es Virgilio quien guía a Dante a través del infierno y el purgatorio, en la *Divina Comedia*.

Al desarrollarse, la devoción del purgatorio reforzó la memoria de los muertos. Aportaba a la aristocracia, como escribió maravillosamente Pierre Chaunu, «un suplemento de biografía». Esta preocupación fue calando de manera progresiva en las élites, sobre todo en los mercaderes-banqueros. Hacia el final de la Edad Media, incluso llega a extenderse, adoptando una forma más modesta, en círculos menos prestigiosos, como el de los artesanos. Una vez más, el papel de las cofradías no es nada despreciable.

Vemos cómo, con la memoria, el hombre gana un poco más de consistencia. Decididamente, el humanismo no esperó al Renacimiento.

Epílogo

Llegados al final de estas entrevistas, me gustaría, en el otoño de mi vida, tratar de decir en unas cuantas palabras cómo he practicado esta investigación de la Edad Media y, para mí mismo y los aficionados a la historia, a dónde me ha conducido. Esta búsqueda, esta reflexión, que no han concluido, han constituido lo esencial de mi oficio de historiador.

Según una fórmula trivial, pero que expresa bien lo que he vivido, es un oficio hermoso, pero difícil. He tratado de reconstruir, clarificar y explicar un largo período de la historia de la civilización en que he nacido y he vivido, y me gustaría mostrar en qué condiciones va a afrontar un futuro que no adivino, pues el historiador no es un adivino. Ese futuro, lo deseo europeo. Y es que pertenezco a esa humanidad que vive y se realiza en una serie de círculos concéntricos; lo local/regional, lo nacional, lo europeo, lo universal humano. Nos encontramos en ese momento de la historia en que debemos conseguir que emerja el círculo europeo y darle la Edad Media como referencia esencial, no como nostalgia, sino como trampolín hacia el futuro. Ya he subrayado que la historia se hace con los documentos que proporcionan las fuentes al historiador y, si las ha construido, lo ha hecho con respeto por el material documental en un trabajo racional y «científico», que debe hacerle humilde en la conciencia de su dependencia de lo *material*.

Con este estado de ánimo, con este esfuerzo profesional, he construido una Edad Media fundamentada en el mayor número posible de fuentes. Me permito pensar que he enriquecido la documentación procedente de fuentes textuales al interrogar, en particular, a las fuentes literarias y la literatura de masas, ya se trate de manuales de confesión o *exempla*. Pero el trabajo del historiador también es, fundamentalmente, un trabajo de interpretación, de vivificación de las fuentes, y de imaginación. La Edad Media que he presentado aquí es *mi* Edad Media.

No obstante, pienso que todo verdadero historiador, como todo hombre de saber, debe estar poseído por un deseo de verdad. Si bien no creo que exista *una* verdad histórica, creo que el historiador debe esforzarse por construir una historia verdadera. Debe ser radicalmente diferente de los autores de ficción. La buena novela histórica puede situarse en los márgenes de la historia «verdadera»: no forma parte del saber histórico. Y si bien el imaginario es una presa para el historiador, no puede convertirse en su inspirador.

Finalmente, he sentido esto: la historia sólo se ilumina en los períodos largos. También he entendido hasta qué punto el historiador de una época sólo la entiende en un vaivén con el presente. He vivido la Edad Media y mi presente a la vez. Y, en tanto que medievalista, he vivido con más intensidad mi presente. Y es que, si toda época pasada aún vive en el presente, creo que la Edad Media está particularmente viva y desempeña un papel fundamental en la sociedad actual. Estoy seguro de que aún inspirará en gran medida su futuro. Mi Edad Media se ha ido formando en una reflexión común sobre el pasado, el presente y el futuro.

Incluso si el exotismo medieval me ha servido de refugio alguna vez, su búsqueda inconclusa me ha proporcionado un alimento precioso, sobre todo por una mejor comprensión del presente, en tanto que fuente rica y poderosa de ese presente.

Alain Guerreau ha criticado con severidad todas las tentativas de encontrar en la Edad Media los inicios de la época actual.¹ Yo también

1. Guerreau, A., «À la recherche de la cohérence globale et de la logique dominante de l'Europe féodale», en Fryde, N., Monnet, P. y Oexle, O. G. (comps.), *Die Gegenwart des Feudalismus, Présence du féodalisme et présent de la féodalité, The presence of feudalism*. Frankfurt, Leipzig, 2002, pág. 206.

he sentido vivamente, en el transcurso de mi búsqueda de la Edad Media, una intensa sensación de exotismo o, por utilizar el vocabulario de Guerreau, de alteridad.

En su opinión, la búsqueda de la Edad Media ha de ser la búsqueda de una coherencia global. He estado buscando personalmente, durante mi larga reflexión (de toda una vida), esa coherencia y le he dado el nombre de civilización. Sigo pensando que, entre los siglos XI y XIV, se construyó un tipo de sociedad y un sistema de valores que caracterizaron a «la civilización medieval».

Desde hace algunos años, me impresionan cada vez más las tensiones que existen en el interior del universo medieval (el hombre y Dios, la razón y la fe, el alma y el cuerpo, la guerra y la paz, el dolor y el placer) y los límites de los poderes (Iglesia, monarquías, señoríos, universidades). Pero sigo creyendo posible pensar la historia de Occidente (o de Europa) desde la era cristiana a partir de la duración más larga, sin caer en los tópicos y los fantasmas de una historia hecha de desarrollos, estancamientos y decadencias, ni mucho menos en los de una historia basada en migajas. Así pues, veo a la Edad Media deshaciéndose en una multiplicidad de herencias.

Pienso que el error de Guerreau radica en no explicar bien las relaciones entre la continuidad y el cambio, incluso la ruptura. Llega a no incluir la duración en su modelo.

¿Cómo podemos conseguir que cohabiten el sí mismo y el otro? Una civilización siempre está en movimiento. ¿Cuándo engendra otra civilización y qué legado le transmite? Ese largo alumbramiento es lo que, en la actualidad, me estoy esforzando por seguir y definir en una reflexión sobre el lugar que ocupa la Edad Media en la construcción de Europa.

Se ha planteado la cuestión de saber si la futura Constitución europea debería incluir si no un homenaje a lo que la Europa actual debe al cristianismo medieval, por lo menos la mención del papel que éste ha desempeñado. Tengo una posición clara al respecto: no creo que menciones de ese tipo tengan cabida en una Constitución. Ésta debe afirmar únicamente dos principios: el carácter laico de las instituciones, es decir, neutro, y el respeto a la libertad religiosa.

En cambio, en los textos que recuerden la manera en que Europa se construyó y se construye —en particular, los libros de texto—, me

parece obligado mencionar todo lo que debe nuestra civilización a ese cristianismo. Y recuerdo que no es *todo* el cristianismo, aun limitándose solamente al catolicismo. Antes que él existía el cristianismo de la Antigüedad y, de forma paralela, se fue desplegando la imponente tradición oriental. Después llegaron los tiempos de la Reforma, la Revolución y el tambaleante avance hacia la democracia, que sólo es cristiana de manera marginal. Además —y no se piensa demasiado en ello—, el centro de gravedad del cristianismo ya no se encuentra en Europa, como tampoco se encontraba allí al principio de la Edad Media.

A esta Europa medieval nuestra vida cotidiana le debe la emergencia de una «civilización de las costumbres», recuperando la fórmula de Norbert Elias. En cuanto a nuestra vida intelectual, le debe su orientación y su originalidad.

San Anselmo (1033-1109) describía «la fe en busca de la inteligencia» (*fides quaerens intellectum*). Expresaba así la gran aspiración al racionalismo de toda civilización. Una aspiración que alcanzará su máximo desarrollo con la escolástica y permitirá el advenimiento de la filosofía moderna, incluso aunque ésta ya no se refiera a Dios o al cristianismo.

Me sigue impresionando el contraste entre ese horror a la novedad que exhiben los hombres de la primera Edad Media, sobre todo las gentes de la Iglesia, y su intensa capacidad de innovación. Lejos de ver un progreso en sus propios trabajos, profesan —recordémoslo— diversas teorías de las edades de la humanidad y afirman siempre que habríamos llegado al punto más bajo, que la historia está en decadencia, etc. Sin embargo, al mismo tiempo, la Iglesia y la mayor parte de los laicos, siguiendo el ejemplo de san Agustín, luchan contra los mesianismos, los milenarismos, los grandes movimientos apocalípticos. La existencia de esos hombres, de esas mujeres, demuestra que, en general, no creían en la cercanía del fin de los tiempos y que sólo unas minorías —es cierto que ruidosas, llamativas y desestabilizadoras— lo situaban en una posición importante.

¡Qué mejor ejemplo que las magníficas obras que inspiró el Apocalipsis! Cuando contemplo las miniaturas que ilustran *Comentarios al Apocalipsis*, del Beato de Liébana (siglo VIII), o los tapices de la catedral de Angers (siglo XIV), percibo en ellos el reflejo de los grandes

miedos, pero intuyo más la conmoción artística que el sobresalto existencial.

Nada más lejos de mí que la idea de atribuir a la Edad Media una concepción del progreso que no se le ocurrió. No obstante, corroboro que, desde los papas y los emperadores hasta los campesinos, todos actuaron como si creyeran en el progreso, como si lo desearan. Gracias al esfuerzo de los señores y los campesinos, la economía rural «despegó». En las ciudades, señores, burgueses y ciudadanos quisieron lograr más higiene, más limpieza, más armonía, más belleza.

También lo hemos dicho, es cierto: donde la sociedad medieval resulta más criticable, donde falla su obra civilizadora, allí se encuentran también las sombras del éxito y quizá del progreso. Entre los siglos XI y XIII, en el reverso de las estructuras de organización, nacen duraderas estructuras de persecución. Se escriben, entonces, las páginas más negras de ese período: pogromos, encierro de los leprosos, procesamiento y quema de los «sodomitas», represión inhumana contra los heréticos, uso generalizado de la tortura por parte de los tribunales de la Inquisición... Efectivamente, los medievales pensaban que la cristiandad había logrado triunfos indiscutibles, no sin dificultades, no sin sufrimientos. Querían defender su pureza, protegerla de todo lo que amenazara su equilibrio. Pero el fin no justifica los medios.

El mundo «occidental» del siglo XXI, aún triunfante, no debe olvidar esa amarga lección. Cuando se tiene la sensación —legítima, tal vez— de alcanzar la cumbre del pleno desarrollo, la culminación del poderío, la necesidad —la exigencia— de sentirse seguro engendra las derivas por todos conocidas. Volvemos a encontrar aquí esa *tensión* propia de toda cultura, de la que hablaba. Las debilidades o los errores de la civilización medieval son como lo negativo de su luz. Esa época también es la de los hospitales, a pesar de la carencia de medios; la de los montes de piedad, la de la *charitas*, invocada constantemente y conservada en el sentido original de amor.

Aunque agnóstico, veo en la búsqueda de la *salvación*, que la Iglesia medieval no dejó de inculcar, una aspiración a la esperanza, un llamamiento. Conocemos la famosa tríada de «virtudes» teológicas: fe, esperanza, caridad. Un franciscano, Jacques-Guy Bougerol, habló con mucho acierto de una «teología de la esperanza»:

San Buenaventura y santo Tomás de Aquino aparecen al mismo tiempo, en el apogeo de la Edad Media latina. Para Buenaventura, la certidumbre de una esperanza es personal: espero, para mí, la beatitud que ha prometido Dios si persevero hasta el fin y esta certidumbre de la esperanza me resulta personal. Su objeto es lo difícil, lo «arduo» y lo grande, es el propio Dios. Tomás de Aquino procede de un modo distinto. Primero, estudia la pasión-esperanza y demuestra cómo el hombre trasciende su propia naturaleza en la magnanimidad, la forma más elevada de la esperanza humana y de la confianza en uno mismo. Con la idea de gracia, la esperanza se convierte en virtud teológica, cuyo objeto es el propio Dios.

Ésta es la aspiración fundamental. Entre la pobreza, los estragos de los caballos del Apocalipsis —la guerra, el hambre, la peste...— y todas las violencias, a las que nuestra época no tiene nada que envidiar, la *esperanza* sigue siendo el principal legado de la Edad Media.

Con frecuencia, pienso en el usurero de Lieja, del que habla el *Dialogus miraculorum* (Diálogo de milagros) del cisterciense Cesario de Heisterbach (1180-1240?). Es objeto de uno de los aproximadamente ochocientos *exempla* de esa recopilación, esos relatos breves que utilizaban los predicadores, que se presentan como verídicos y permiten convencer al público por medio de una lección saludable.

El usurero, muerto, se aparece a su mujer. Le pide que pruebe, que ponga a prueba el amor que siente por él. Debe cumplir una penitencia capaz de sacar a su marido del purgatorio lo más rápido posible, así que la mujer se recluye en el cementerio. Al cabo de siete años, el usurero se le aparece de nuevo. Lleva un hábito bicolor en horizontal: mitad blanco, mitad negro. Le dice que, gracias a ella, ya se encuentra a medio camino del paraíso y que continúe allí siete años más: se le aparecerá en el momento de pasar a la feliz eternidad, vestido con una túnica completamente blanca... Y eso es lo que ocurrió.

En esta aritmética corporal se hayan algunos de los rasgos más profundos de la civilización medieval: el recurso al simbolismo, la expresión por medio de la imagen, el dominio del tiempo, la pareja del hombre y la mujer que inauguró Adán y Eva, y el trabajo de la salvación. Sobre todo, está la aspiración a la esperanza, tanto en la tierra como en el cielo. Y es que Cesario de Heisterbach añade esta frase que fue y sigue siendo uno de mis asombros: «El purgatorio es la esperanza». Yo siento deseos de decir: la Edad Media es la esperanza.

Bibliografía

OBRAS DE JACQUES LE GOFF

- Marchands et Banquiers du Moyen Âge*, París, Presses Universitaires de France, col. «Que sais-je?», 1956 (trad. cast.: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Barcelona, Oikos-Tau, 1991).
- Les Intellectuels au Moyen Âge* (1957), París, Seuil, 1985 (trad. cast.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986).
- Le Moyen Âge* (colección de manuales escolares Louis Girard), París, Bordas, 1962.
- La Civilisation de l'Occident médiéval*, París, Arthaud, 1964; nueva edición abreviada, París, Flammarion, 1982 (trad. cast.: *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 2002).
- Das Hochmittelalter*, Frankfurt, Fischer Weltgeschichte, 1965 (trad. cast.: *La Baja Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1983).
- Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident* (1977), París, Gallimard, col. «Tel», 1991 (trad. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983).
- La Naissance du Purgatoire* (1981), París, Gallimard, col. «Folio», 1991 (trad. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989).
- Intervista sulla storia*, Bari, Laterza, 1982 (trad. cast.: *Entrevista sobre la historia*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1988).
- L'Imaginaire médiéval: Essais* (1985), París, Gallimard, 1991.

- La Bourse et la Vie: Economie et religion au Moyen Âge* (1986), París, Hachette, col. «Pluriel», 1997 (trad. cast.: *La bolsa y la vida: Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987).
- Histoire et mémoire*, París, Gallimard, col. «Folio», 1988 (trad. cast.: *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991).
- Histoire de la France urbaine*, tomo II: *L'État et les pouvoirs* (bajo la dirección de A. Burguière y J. Revel), París, Seuil, 1989; nueva edición bajo el título *La longue durée de l'État*, París, Seuil, 2002.
- L'Homme médiéval* (1989), París, Seuil, 1994 (trad. cast.: *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1999).
- La Vieille Europe et la nôtre*, París, Seuil, 1994 (trad. cast.: *La vieja Europa y el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1995).
- Saint Louis*, París, Gallimard, 1996.
- L'Europe racontée aux jeunes*, París, Seuil, 1996 (trad. cast.: *Europa contada a los jóvenes*, Barcelona, Anagrama, 1999).
- Une Vie pour l'histoire*, entrevista con Marc Heurgon, París, La Découverte, 1996.
- Pour l'amour des villes*, entrevista con Jean Lebrun, París, Textuel, 1997.
- Saint-François d'Assise*, París, Gallimard, 1999 (trad. cast.: *San Francisco de Asís*, Tres Cantos, Akal, 2003).
- Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, col. «Quarto», 1999.
- Un Moyen Âge en images*, París, Hazan, 2000.
- Cinq personnages d'hier pour aujourd'hui: Bouddha, Abélard, Saint-François, Michelet, Marc Bloch*, París, La Fabrique, 2001.

OTRAS DE JACQUES LE GOFF Y OTROS

- Con Pierre Nora (comps.) (1974), *Faire de l'histoire*, 3 tomos, París, Gallimard, 1986 (trad. cast.: *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1985).
- Con Roger Chartier y Jacques Revel (comps.), *La Nouvelle Histoire*, París, Retz, 1978; nueva edición abreviada y actualizada, Bruselas, Complexe, 1988.
- Con André Chedeville y Jacques Rossiaud, *Histoire de la France urbaine*, tomo II: *La Ville en France au Moyen Âge* (bajo la dirección de Georges Duby), París, Seuil, 1980; nueva edición, 1988.
- Con Claude Bremond y Jean-Claude Schmitt, *L'Exemplum: Turnhout*,

- Brépols, *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, fascículo 40, 1982.
- Con René Remond (comp.), *Histoire de la France religieuse*, 4 tomos, y J. Le Goff (comp.), tomo 1: *Des origines au XIVe siècle*, París, Seuil, 1988.
- Con Guy Lobrichon, *Le Moyen Âge aujourd'hui: trois regards contemporains sur le Moyen Âge: histoire, théologie, cinéma (colloque de Cerisy. 1991)*, París, Le Léopard d'or, 1997.
- Con Jean-Claude Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999.
- Con Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne y Marie-Noël Colette, *Le Sacre royal à l'époque de Saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF*, París, Gallimard, 2001.

OTRAS OBRAS

- Dalarun, Jacques (comp.), *Le Moyen Âge en lumière*, París, Fayard, 2002.
- Fryde, Nathalie, Pierre Monnet y Otto Gerhard Oexle (comps.), *Die Gegenwart des Feudalismus. Présence du féodalisme et présent de la féodalité. The Presence of feudalism*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2002.
- Guerreau, Alain, *L'Avenir d'un passé incertain: Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle?*, París, Seuil, 2001.
- Heinzle, Joachim (comp.), *Modernes Mittelalter*, Frankfurt y Leipzig, Insel Verlag, 1994.
- Linehan, Peter y Janet L. Nelson (comps.), *The Medieval World*, Londres, Routledge, 2001.
- Revel, Jacques y Jean-Claude Schmitt (comps.), *L'Ogre historien: Autour de Jacques Le Goff*, París, Gallimard, 1998.
- Rubin, Miri (comp.), *The works of Jacques Le Goff and the challenge of medieval history*. Woodbridge, Boydell and Brewer, 1997.