

LUIS ROJAS DONAT

PARA UNA MEDITACIÓN DE LA
EDAD MEDIA



EDICIONES
UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO

DERECHOS RESERVADOS
INSCRIPCION N° 174.921
ISBN 978-956-7813-65-0

DISEÑO DE LA EDICION:
NORMAN AHUMADA GALLARDO
NINON JEGO ARAYA

IMPRESO:
TRAMA IMPRESORES
AV. COLON 8731, FONO 41-475151
TALCAHUANO - CHILE

IMPRESO EN CHILE - PRINTED IN CHILE
PRIMERA EDICION AGOSTO 2008

EDICIONES
UNIVERSIDAD DEL BIO-BIO

REPRESENTANTE LEGAL
HÉCTOR GUILLERMO GAETE FERES

PROHIBIDA LA REPRODUCCION TOTAL O PARCIAL
EN CUALQUIER FORMA O POR CUALQUIER MEDIO

LUIS ROJAS DONAT

**PARA UNA MEDITACIÓN
DE LA EDAD MEDIA**
Ensayos



EDICIONES UNIVERSIDAD DEL BÍO-BÍO

*A la memoria de Tatiana Villamán Arteaga
amada compañera y fidelísima.*

y

*Héctor Herrera Cajas
excelentísimo maestro y amigo inolvidable.*

scolaribus nostris [...] qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus que intelligi quam que dici possent efflagitabant: dicentes quidem verborum superfluum esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis predicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent.

Petrus Abelardus (1079-1142)
Historia calamitatum mearum, cap.IX

Mis estudiantes pedían razones humanas y filosóficas y necesitaban explicaciones inteligibles más que afirmaciones. Decían que es inservible hablar si no hay inteligencia en las palabras, que no se puede creer si no se ha comprendido antes y que es inútil enseñar a los demás lo que uno mismo ni los que enseñan pueden comprender.

DOS ADVERTENCIAS

Primera: Hace casi treinta años leí un pequeño libro de Sergio Villalobos titulado “Para una meditación de la Conquista”. Desde entonces, sigo insistiendo que es uno de los libros más maravillosos que he leído en mi vida de estudioso de la Historia; ensayo luminoso, escrito con una agudeza encomiable y una sensibilidad digna de admiración, en un castellano cautivador lleno de belleza y precisión. Sin exageración, un libro extraordinario. Meditación erudita que yo quisiera imitar, pero referida a algunos temas medievales: he aquí la razón del título.

Segunda: A lo largo de este libro utilizaré las voces “hombre” u “hombres” en su sentido genérico incluyendo, desde luego, a la “mujer” o “mujeres”, sin ningún prejuicio de preeminencia y con el mayor respeto. Por desgracia leer o escuchar las expresiones “el hombre y la mujer”, “los hombres y las mujeres”, “los estudiantes y las estudiantes”, “todas y todos”, etc., casi nunca se avienen con la dialéctica y la retórica, y confieren al texto un barroquismo insoportable, muchas veces, malsonante o cacofónico.

AGRADECIMIENTOS

Amicitiam... unam rebus omnibus anteponendam, quippe rem usque adeo necessariam, ut nec aër, nec ignis, nec aquae magis. Rursum adeo iucundam ut, qui hanc de medio sustulerit, Solem sustulerit: adeo denique honestam... ut nec ipsi philosophi vereantur eam inter praecipua bona commemorare.

Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la Locura*, cap. 19.

La amistad... ha de anteponerse a todo, dado que es algo tan necesario, que ni el aire, ni el fuego, ni el agua, lo son más. Produce tal alegría, que quitarla de en medio es como prescindir del sol; además es tan noble... que ni los mismos filósofos dudan en citarla entre los bienes principales.

Este libro está dedicado a Tatiana Villamán Arteaga, amadísima compañera fallecida el 26 de junio de 2008, con la cual conocí la felicidad del amor en este mundo. Su repentina partida me deja recuerdos maravillosos que atesoro en mi corazón y me invitan a seguir viviendo feliz.

También está dedicado a Héctor Herrera Cajas, gran amigo e insigne maestro fallecido en 1997. No soy capaz de describir la deuda de gratitud que a él me une. Gran parte de lo que he llegado a ser como persona y como intelectual se lo debo a su amistad y a su rigor académico. Su temprana partida, mucho antes de lo que esperábamos los innumerables discípulos que dejó por doquier, nos ha dejado una ausencia que no hace sino agigantarse con el tiempo. Desde entonces, todos hemos tenido que

INTRODUCCIÓN

Definitivamente: a los niños les encanta la Edad Media. Lo sabemos los profesores de historia y algunos escritores, también lo saben los músicos, los cineastas y, desde luego, los creadores de juegos, los de última generación, los video-juegos. Se me escapa la razón exacta para explicar por qué ante los ojos infantiles desfilan gustosas imágenes medievales diversas: las altas murallas y las torres elevadas de los castillos señoriales, un grupo de campesinos labrando los campos circundantes, la rueda de un molino de agua dando vueltas junto a un río que separa los sectores de labranza del frondoso bosque que se yergue impenetrable, la imponente catedral gótica en medio de una pequeña ciudad amurallada, en los agrestes paisajes cordilleranos de los Alpes aparece un monasterio blanco donde un grupo de monjes copia textos antiguos, un ejército de cruzados avanzando en fila por un desfiladero, allá dos feudales bien armados en sus cabalgaduras batiéndose en un concurrido torneo... imágenes nítidas, muy concretas, todas ellas llenas de simbolismos que los niños capturan con su valiosa imaginación más o menos integralmente. Toda esta realidad se ha forjado sin mayores instrucciones previas, ya que los niños son capaces de imaginar el pasado con pocas explicaciones.

En verdad, reitero que ignoro la causa por qué los niños son los

que mejor y más rápidamente comprenden estas imágenes, son los que más gustan de la Edad Media, sintonizan con naturalidad con ella, con un señor feudal como Robin Hood o alguien parecido al Quijote de la Mancha defendiendo a los desvalidos, o un rey convocando a los buenos para vencer a los malos.

Como medievalista no he permanecido indiferente ante esta realidad tan interesante, y he creído necesario ir por algunas explicaciones. Aunque en el ambiente universitario acostumbro a contactarme con adolescentes, desde hace algunos años he venido poniendo mi atención sobre el inmenso universo imaginario de los niños: he hurgado en sus juegos sin su consentimiento, a escondidas les he escuchado sus diálogos y sus silencios, con admiración observé sus movimientos y sus estados de concentración, asombrado les he visto organizarse y distribuir los roles. Yo mismo he debido traer a la memoria mi propia niñez. Sin haber alcanzado la agudeza y la sensibilidad de Jan Huizinga, descubrí a mi modo algunas respuestas a mis inquietantes preguntas: para los niños el juego no es un mero juego, lo cual explica que al jugar no lo hagan de la misma manera como lo hacen los adultos, para quienes el juego no es más que un “pasatiempo”, un neto uso del tiempo y el espacio libres, una suerte de evasión para erradicar el tedio de la existencia, un “matar-el-tiempo” se decía antiguamente; y puestas así las cosas, los “grandes” nos predisponemos con ánimo festivo y simple a olvidarnos de la vida mientras dure la entretención.

Los niños, en cambio, se plantean de modo muy serio la tarea de jugar, son en ello muy circunspectos, juegan seriamente, quizás si demasiado, ocupando —no pasando— el tiempo, enseñoreándose en él, emocionándose intensamente a cada instante que sobreviene, llenándose de ansiedad frente a la espera, luego por lo mismo, sufren y desesperan, al tiempo que ríen y gozan con fruición en el transcurso del juego. Huelga señalar que con esta

manera de sentir y actuar surge un abismo casi imposible de franquear entre nosotros y la actitud de los niños.

Si agregamos a este esencial espíritu lúdico su íntima conciencia moral, creo que los niños descubren en la época medieval un mundo cargado de símbolos, de realidades simbólicas, un universo de ideales heroicos, de valentía, de compromiso, de gestos caballerescos y actitudes de nobleza; desde luego, son sensibles al cumplimiento de las promesas, perciben la grandeza de una vida puesta al servicio de una causa justa, o el espíritu que anima la organización de grandes empresas colectivas que aseguren el bienestar de todos, quizás si hasta imaginen una vida menos complicada que la actual, en contacto estrecho con la naturaleza siempre maravillosa para ellos, un mundo misterioso y esotérico que ejerce un poderoso atractivo para espíritus curiosos y abiertos a las novedades, acaso presentido así alcancen a sentirse más libres “habitando” en él. Un cosmos muy humano, y a la vez sobrenatural, se abre ante sus miradas expectantes.

De mis secretos con los niños he descubierto con asombro algunas verdades que me han servido mucho —muchísimo— para mi vida de adulto. Es cierto que imaginan el medievo idealizándolo, que su intrínseca conciencia simbólica tiende a descubrir (y a veces a crear) modelos que se asentarán sin sufrir cambios, convirtiéndose en arquetipos. No me obligo a continuar con la explicación, ya que el lector ha comprendido que los niños se apartan de nosotros en muchos aspectos, especialmente en esto que aquí nos interesa: se diferencian radicalmente de los adultos al no arrojar su manifiesto desprecio sobre la época medieval.

El método del historiador ha arrojado su primera demostración: con decepción he comprobado cómo al momento de dejar la niñez, a los mayores se nos incrusta, habitualmente con dolor, el razonamiento concreto, un rampante empirismo, que nos conculca a abandonar los

ideales y los sueños, y nos hacemos —se dice— más “maduros”, con lo cual nuestras imágenes del medievo llegan a ser otras muy diferentes: una aldea pobre con una sucia calle de tierra donde se hacinan andrajosos, tenderos mal agestados, prostitutas irreverentes y gente disoluta; por allí una multitud supersticiosa dominada por el terror al infierno camina en procesión; allá un grupo de maleantes alevosos asesinando a campesinos pobres; a lo lejos una hoguera de la vil Inquisición quemando a tres mujeres ignorantes y desequilibradas acusadas de practicar la brujería; por este lado un grupo de ociosos caballeros aristócratas usurpando el fruto del trabajo de los pobres aldeanos... todo ello en días extremadamente fríos y espesas nieblas, cuando no la nieve que cubre los campos donde se congelan los pies de unos indigentes que buscan en la basura algún mendrugo. Es la imaginería que nosotros, los adultos, hemos creado de aquella época, una suerte de marco decorativo donde pretendemos ubicar a los seres humanos que allí vivieron. Con ello hacemos las veces de una bordadora que imagina primero la figura que con paciencia ha de bordar, y después comienza a distribuir los hilos de colores en el género sujeto en el bastidor...

Los historiadores no trabajamos así.

Cuando se hace el esfuerzo de restituir el sistema de valores de los hombres del medievo y se estudia el entorno espacial y temporal, como también el fondo intelectual y cultural en el cual ellos vivían, se descubre que este período de la historia de Occidente está casi íntegramente velado por la luz brillante de la Antigüedad, siempre maravillosa, como asimismo el posterior Renacimiento, también espléndido. Hemos proyectado sobre el medievo una sombra espesa, una penumbra que ha impedido ver los colores y las alegrías, oscuridad misma que persigue por doquier a los seres humanos como un temor ancestral, tinieblas medievales sobre las que la humanidad occidental ha depositado todas sus miserias; en fin, cual cordero pascual, el

medieval se lleva siempre todos los pecados de mundo, y en él se resumen la maldad, el primitivismo, el mal gusto, la pobreza indigna, la soberbia, la crueldad descarnada. Sólo así puede explicarse que otras épocas tengan en la memoria colectiva solamente imágenes positivas, especialmente el mundo antiguo y el renacimiento, porque la Edad Media oficia de catalizador, y a ese antro fueron a parar las acciones más abyectas de la especie humana. Tantas representaciones deformadas, cuando no invenciones y otros tantos prejuicios arrastra esta época. La noción de Edad Media (*medium aevum*) apareció hace varios siglos para designar toda la época que abarca desde fines del Imperio romano hasta los tiempos modernos, llevando, desde el principio, una apreciación peyorativa.

De ello trata este libro. Es un libro de historia, consistente en un conjunto de estudios en los que he puesto más que nada reflexión, sirviéndome sutilmente de la Antropología histórica para llegar a comprender la mentalidad o, como se estila hoy, el sistema de valores del hombre medieval. Me he ocupado de grandes temas con una mirada global —holística— del tiempo, del espacio, de la enseñanza universitaria, del derecho, de la lengua, de la guerra y, finalmente, de las proyecciones que el mundo medieval legó a la formación de la fisonomía moral del hombre americano.

Este libro es una meditación, o al menos eso he pretendido plasmar en las páginas que siguen, para que el lector pueda llegar a mirarse en ese pasado. Por eso abandono la especialización para invitarle a disfrutar de un viaje placentero a este mi jardín, alejándome de los pedregales de la erudición, y aproximándole con delicadeza a un pasado que fue un día presente. No es un juego virtual mediante el cual pretendo escapar de nuestro mundo agitado y tenso, para entrar en ese universo lento de la Edad Media. Los historiadores no vivimos en el pasado, sino que precisamente

para comprenderlo, requerimos estar muy concientes del presente que —en suerte o en desgracia— nos ha tocado vivir. El ser humano guarda en su interior una intrínseca conciencia histórica, gusta del pasado, se interesa por lo que fue, ya que así descubre con mayor propiedad su propia conciencia de sí, su propio yo en su particular circunstancia actual. Ninguno de nosotros es desde la nada; siempre somos lo que hemos sido, y nuestro porvenir será cuanto lleguemos a ser en este presente.

Marta se acercó a Jesús y le dijo:

—Señor, ¿no te preocupa que mi hermana María me deje a mi sola en la tarea de servicio? Dile, pues, que me ayude.

El Señor le contestó:

—Marta, Marta, andas inquieta y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada.

(Lc 10, 38-42)

Siguiendo el ejemplo de María, tratando de llevarme la *mejor parte* sin que nadie me la quitara, he escrito este libro en el tiempo de *ocio* que la sociedad me ha confiado para *pensar* al trabajar en la universidad. Este libro quiere contribuir al presente de cada uno de sus lectores, mostrándole con el humanismo de que soy capaz, algunos aspectos de lo que el hombre medieval fue en su propio hoy. Cuánto quisiera que a través de este esfuerzo por salir de uno mismo para mirar y admirar al otro —ese *otro* medieval— nuestra condición humana pudiera alcanzar un peldaño más de humanización.

1

Hacerse medievalista en Chile. Testimonio personal

Mis pre-juicios

Desolador es constatar que a pocos jóvenes les atrae la Historia. Y todavía peor, muy pocas personas han llegado a conocer e interesarse por el medievo animados por un profesor de Historia. Podría decirse que esta realidad ha sido un sello, a veces indeleble, de la formación escolar, ambiente al que, desgraciadamente, tampoco escapé yo en mi escolaridad, no fui una excepción. Todo ello constituye un fracaso de la enseñanza. No es posible negarlo, la verdad no puede ocultarse, está siempre allí mirándonos con su insoportable franqueza.

De aquellos años escolares en el colegio de la Alianza Francesa (*Licée “Jean Mermoz” de l’Alliance Française*) en mi ciudad natal, Curicó, guardo en mi memoria en general hermosos recuerdos de alegrías y amistades; la distancia desde donde miro hoy, probablemente, me incline a percibir los colores rosas. Desde luego, si hurgo en el pasado, vendrán a mí momentos encontrados que coinciden con la experiencia que, en general, tiene todo el mundo: recuerdo con especial cariño los preciosos libros de historia y geografía enviados por el gobierno francés, en los que un texto preciso se acompañaba

de bellas imágenes, fotos y reconstrucciones. A medida que pasan los años voy tomando conciencia, cada vez más plena, de que todo ello fue un privilegio.

Con el estudio en clases vino otra parte de la educación. Cuando mi memoria vuela a ese pasado, todavía puedo sentir el diáfano francés, tan bien modulado, en la voz de mi profesora básica, Madame Norma, a quien yo quise mucho, como todos los niños, con gran admiración. Era mujer graciosa, muy sensible, que se emocionaba con facilidad, por lo mismo algo temperamental, pero con ese sentimentalismo que yo aprecio hoy en todo cuanto vale. Por cierto, hizo lucir espléndidamente la magnífica cultura francesa. En ella tuve mi primer encuentro con la delicadeza, el buen gusto y la belleza. Y la historia vino marcada por la civilización grecorromana, las esculturas griegas, el Partenón, lo mismo los senadores romanos, el magnífico Coliseo y, desde luego, la conquista de la Galia y la dignidad de un Vercingetorix ante la llegada del orden romano. Los mejores calificativos y todo su entusiasmo hubieron de llevárselos la civilización greco-romana. Entonces, con todos esos testimonios admirables del pasado griego y romano, explicados por una persona sensible como era Madame Norma, no podían sino calar con belleza en alguna zona privilegiada de mi memoria. No puedo sino reiterar que fue un privilegio haber recibido tal formación inicial.

Y así, tal como en la vida personal la felicidad no es eterna, la etapa histórica esplendorosa de griegos y romanos había de tener fin, había de seguirle la decadencia, la ruina y el mal gusto, para terminar con el desastroso desenlace en que desaparece el mundo antiguo. No fue suficiente la figura prominente de Carlomagno y su magnífico

imperio, la vida campesina presentada en aquellos libros con imágenes idealizadas, las pequeñas villas con casitas de cuento, y la catedral en la ciudad amurallada con los burgueses haciendo comercio, etc. Son imágenes que han quedado marcadas como un sello de mi primera educación. En esta profesora el medievo no le pudo al mundo clásico

Así comencé a conocer la Edad Media.

En la enseñanza media el francés quedó confinado a su propia asignatura, al tiempo que la historia debía enseñarse, a partir de ahora, en español. De mi profesor de historia, don Edgardo, atesoro los mejores recuerdos, porque era hombre perceptivo y elocuente, con un dinamismo casi histriónico, se entusiasmaba con vitalidad con ciertos períodos de la historia, en particular con la historia de Chile. Sin embargo, la Edad Media no suscitaba en él emociones positivas; en verdad, no parece que haya estado entre sus preferencias. Quizás si habiendo recibido esa perversa formación que habla de la existencia de períodos mejores que otros, y habida cuenta de ello, haya optado por repetir esa misma enseñanza. Lo cierto es que de este modo en mis compañeros y yo se prolongó una tradición que se mantiene hasta hoy.

¿De qué tradición hablo? De esa moneda corriente que dice que después de aquella época gloriosa de la Antigüedad, Europa entra en una etapa gris de desorden y salvajismo, población campesina pobre y supersticiosa, sometida al dominio cruel de una Iglesia rica en posesiones y guardiana egoísta de la cultura y la ciencia. Mil años de dominación eclesiástica en que toda la población dejó de pensar y se pasó la vida rezando sin cesar; mil años de pobreza radical, de enfermedades nauseabundas, de hombres y mujeres

sucios y malolientes; mil años de injusticia social manifiesta de unos pocos ricos ante la inmensa mayoría de indigentes; mil años de continuas guerras homicidas llevadas a cabo por un grupo de salvajes vestidos de cristianos; mil años en que el sol se ocultó a los hombres permaneciendo los días eternamente grises, algo así como un invierno sin fin, frío y brumoso, porque evidentemente nadie imagina que en el medievo la campiña se haya vestido de flores un día de sol primaveral. Cual más cual menos, todos tenemos esculpido en nuestra memoria el recuerdo de que en la Edad Media no hubo calor ni noches tibias de cielo estrellado, no hubo frutas de colores, nadie bailó ni tuvo alegrías sino pesares sin medida, ninguno imagina niños jugando, ninguna pareja pudo amarse con fidelidad debido al libertinaje desenfrenado, qué marido enamorado tomó las manos de su mujer y la besó con el corazón conmovido, nadie supo perdonar sino sucumbir a la venganza sanguinaria, la mentira pudo más que la honestidad y el respeto, jamás se cumplió la palabra empeñada, los ricos comieron hasta hartarse mientras agonizaron de hambre los pobres en los caminos, en fin, tantas otras cosas que el medievo, es justo decirlo, no ha hecho, y lo poco o nada que hizo, lo hizo mal. Como el cordero pascual, el medievo se lleva los pecados de la humanidad.

A esta altura el lector se da cuenta de esta verdad mentirosa, que las imágenes que he descrito se encuentran en la memoria colectiva, aunque perciba en ellas algo de exageración. Desde luego, sobre la Edad Media caen estas y otras exageraciones siempre negativas cuya veracidad no resiste el más mínimo análisis. Al esmero de los historiadores medievalistas, todo cuanto se ha dicho constituye una falta de respeto.

Mi formación

Ingresé en 1978 al Instituto de Historia de la Universidad (hoy pontificia) Católica de Valparaíso contando apenas los dieciocho años. ¿Qué sabe uno a esa edad? Me atraían las humanidades y el estudio en las bibliotecas; pero también los espacios abiertos, los nuevos paisajes, otras personas, quizás si a esto se haya debido mi pasajero gusto por llegar a ser piloto; viajar se convirtió desde entonces para mí en un placer espiritual. Años después descubrí que, en cierto sentido, en el estudio de la historia y la geografía viajaba, por así decirlo, a esos lugares. Con el estudio se habría mi horizonte y me hacía más universal. Esta universidad y su instituto fue para mí un hogar intelectual, ambiente estimulante que preparó mi crecimiento interior y descubrí mi vocación.

Me acompañaban, es cierto, algunas contradicciones. El universo amplio de los estudios humanísticos que se desplegó ante mis ojos juveniles me incitaba a estudiar teología, música, sociología, y obviamente, derecho; no sé bien si por sugerencia de la familia —un hermano abogado—, o esa tenue pero significativa presión social, o el exitismo tan exacerbado de aquellos años —1979— en que las profesiones liberales se hallaban en la cúspide del prestigio social. A esa edad yo también estaba encandilado por aquellas luces fugaces. Como en muchos otros momentos de mi vida, las circunstancias se confabularon para permitirme conocer la vida universitaria desde la óptica del estudio de la Historia. Seguí regularmente los estudios de Bachillerato, combinados con asistencias libres a los cursos de derecho romano e historia del derecho —que me fascinaron—, donde conocí a Italo Merello Arecco y a Alejandro Guzmán Brito. Fue, sin duda,

otro privilegio.

Qué difícil dilema se me presentó al concluir el Bachillerato, puesto que, con ese grado, el régimen de estudios permitía optar, entre otras vías, a seguir los estudios de pedagogía y/o licenciatura en Historia, Música, Teología o bien Derecho: todas esas disciplinas me gustaban. En los tres años cursados había tenido la fortuna de escuchar a Héctor Herrera Cajas (Q.E.P.D.) en su tarea de presentar y analizar los grandes problemas que habían suscitado la preocupación de los hombres, especialmente los que arrancaban del mundo antiguo, magníficamente expuestos. Esa sensibilidad, esa profundidad de comprensión, la necesaria erudición que se desplegaba en ese análisis, la mirada crítica, pero también la esperanza puesta en la capacidad de respuesta del ser humano a esos grandes misterios, el devenir histórico del hombre como un peregrinaje hacia la morada feliz y segura, todo eso me sorprendió y me atrajo. Fue otro privilegio escuchar esas lecciones llenas de humanidad. Me convencí de mi primera verdad personal: ser un intelectual era mi gran anhelo. Por lo tanto, mi futuro debía estar en la docencia universitaria.

Difícil decisión a fines de los años 80, teniendo ese marco de locura colectiva que enfermó a nuestra sociedad antes del brutal golpe financiero de 1982; confesar mi dilema habría sido entonces el hazmerreír. La actividad privada, el legítimo lucro personal, la huida de toda forma de trabajo controlado, la libertad dorada que prometía el sistema con la competencia inmisericorde de los capaces frente a los ineptos, y todas esas cosas tan conocidas, eran no sólo la moda, sino que, se decía, era el destino definitivo de la sociedad occidental y también, por supuesto, de la nuestra, porque Chile

aspiraba a convertirse en un “jaguar” emergente en Sudamérica, como se repetía por esos años. Se comprenderá que con ese entorno agobiante, yo sentí muchas veces que me hallaba casi fuera de este mundo, al pensar en transformarme en un intelectual universitario sujeto a un modesto sueldo fijo. A veces sucumbía momentáneamente al embrujo, y me veía instalando un colegio particular, convertido en un empresario intelectual. Sin duda esta idea no se avenía con el modo que yo tenía por entonces de pensar mi vida, y quisiera confesar que este supino desvarío no salió de mi boca jamás, y por eso mi locura platónica pasó inadvertida, y fue para mí especialmente suave la desilusión provocada por el estrepitoso final de la farra en 1982. Mi hermano mayor, empresario exitoso de la construcción, neoliberal puro, lector de Milton Freadman, sufrió con cruel dureza los embates de ese severísimo ajuste económico. Por supuesto, no fue la libertad la dañada, sino el desenfreno y el libertinaje desatado, carente de esos valores morales que había escuchado en las clases de los profesores antes mencionados.

Muchos caminos venían a seducirme. Tomar una decisión de tanta trascendencia no era fácil. Ser honesto consigo mismo tampoco lo es, por que es fácil hacerle trampas a la conciencia. Si estudiaba leyes no ejercería como abogado porque la tramitación en los tribunales me abstraía del estudio que tanto deseaba; la enseñanza de la historia del derecho o el derecho romano mismo eran dos jardines por cultivar. Pero como la prioridad era la historia, su estudio y la docencia, decidí continuar la licenciatura y después el pos-grado. El sueño jurídico quedó allí dormido en espera de otro amanecer. Y como la vida le tiene a uno preparadas muchas sorpresas, diez años después, el entonces decano de la Escuela de Derecho de la naciente Universidad

San Sebastián en Concepción, Marcelo Contreras Hauser, me contrató para dictar el curso de historia del derecho, asignatura que desde 1993 imparto allí. Su gesto generoso, que yo mantengo en mi recuerdo con agradecimiento, me permitió retomar un antiguo sendero intelectual que, en verdad, nunca abandoné del todo, pero que a partir de ese instante, en el marco de un curso universitario, se potenció notablemente.

Finalizar los estudios de bachillerato requería de una tesis. En 1980 presenté un esbozo —qué más podía yo hacer con mis 21 años—, en verdad, un esquema que, creía yo entonces, ayudada a comprender el proceso expansivo portugués y castellano por África y las Indias, que me había costado mucho comenzar a entender. Pero, por esas cosas inexplicables, francamente incomprensibles, gustándome tanto el tema, quedó éste casi sepultado, porque al año siguiente, al continuar el posgrado, algunos profesores me persuadieron de que buscara otro tema “más interesante” —dijeron—, más “pertinente”, más “nuestro”. Los años locos habían convencido a muchos que dedicarse a la historia económica significaba sintonizar adecuadamente con los tiempos que corrían. Más que historia de la economía, se buscaba estudiar el neo-liberalismo y su aplicación en Chile por aquellos jóvenes que lo habían aprendido a rezar en Chicago. En mi trabajo universitario habría de escuchar otras veces este mismo bolero. Directamente me pedían que estudiara el período colonial, historia de la propiedad, del latifundio, las estructuras que ese mismo liberalismo de que hablamos deseaba cambiar; quizás si allí verdaderamente podía hacer una contribución a la historiografía chilena. Sabían que venía de una zona huasa, Curicó, y entonces el valle del río Mataquito o tal vez el del Tinguiririca, todavía insuficientemente estudiados, se

me ofrecían como dignos desafíos.

Todavía muy imberbe, acepté e intenté sumergirme en la búsqueda de documentos en ese mar inmenso que constituye el Archivo Nacional de Santiago. Digo “imberbe”, porque casi me convencen de que las únicas fuentes “dignas” disponibles en Chile son esos legajos depositados en el citado archivo. Sin una orientación como la que proporciona un verdadero maestro, o la paciencia de un profesor generoso, me hallé en descampado, en una pequeña y frágil embarcación en medio del océano, sin instrumentos de navegación, leyendo miles de ventas y compras de propiedades, imposibles de ubicar en una carta geográfica, dado que, todavía recuerdo, por ejemplo, que dos de los deslindes de una propiedad vendida a fines del siglo XVIII, estaban fijados en un roble y el otro en un pequeño bosque, que el vendedor, el comprador y el notario conocían bien. Ni siquiera me atreví a visitar la región, dos siglos después, para saber si aquel roble y los álamos estaban todavía allí. Me embargó una insoportable sensación de orfandad. Naturalmente, no quisiera desacreditar esta laboriosa tarea que, algunos años después, la hizo un equipo de historiadores, pero era evidente que la reconstitución de la propiedad rural no satisfacía mis intereses profesionales, y menos los espirituales, que ya se manifestaban en mi interior con mucha intensidad.

Cuando alguien se va sin que lo echen, ha de volver sin que lo llamen. Casi terminando los estudios postgraduales, informé que abandonaba dicho proyecto de investigación, decisión que me dejaba a la vera del camino. No exterioricé la sensación de soledad y abandono que había sentido con aquellos que me habían inducido a

seguir este derrotero. No les guardé ni les guardo rencor alguno. Hice lo que estaba en mí hacer, y mirado ese pasado desde hoy, creo que fue muy acertado haber detenido mi andar en ese carrefour al que la vida me llevó. Regresé por otro sendero a las praderas y montañas donde, creía yo, me esperaba la querencia. Retomé mi liviana tesis de bachillerato, y a riesgo de entrar en un tema bastante estudiado, lo reformulé con entusiasmo porque, con la experiencia ya descrita, veía con más claridad que mis intereses iban en dirección a la historia de Occidente, quizás deba decir, historia de la cultura occidental, historia de las ideas.

Ha de agregarse aquí mi experiencia de los años universitarios, que coincidieron con un ambiente de intolerancia política. Conviví en esos años con una “macedonia política” que iba desde pertinaces ultraderechistas hasta comunistas recalcitrantes. Las posiciones políticas frente a la contingencia —los últimos años del régimen militar— y las posiciones intelectuales frente al estudio del pasado, dividían con una animosidad cada vez más evidente a los profesores. Fue inevitable, los alumnos nos vimos arrastrados a esas trincheras, y en mi caso, todavía absorto en el descubrimiento de las ideas políticas y en la formación de mi propia mirada, forzado a buscar una tienda, prematuramente debí tomar posición.

El sistema neoliberal desenfundado impuesto en esa época, que iba suscitando crecientes niveles de materialismo, obligaban a los universitarios conservadores a criticarlo, particularmente aquellos vinculados por convicción a la fe católica. En ese clima descubrí sobrecogido cuán inmenso y bello espacio espiritual guardaba en mi interior. Ha sido éste, tal vez, uno de mis jardines preferidos, que

he cultivado con el mayor esmero de que soy capaz, sin saber que se convertiría en una reserva inagotable que me permitió rehacerme de algunos golpes inmisericordes que la vida había de ofrecerme en los veinte años que siguieron.

Y también comencé a estudiar la expansión ibérica medieval sobre África, el Atlántico y América. Las áreas de estudios surgieron espontáneamente, el ordenamiento jurídico, desde cuya base se levantaban la tolerancia hacia el otro, alteridad jurídica y represión religiosa, antropología histórica, sistemas de valores, en fin, amplio campo de estudio que me sedujo, y por esa vía, casi resucitado, puse todo mi esfuerzo intelectual.

Así, pues, mi nuevo proyecto consistía en estudiar la expansión ultramarina luso-castellana, es decir, historia medieval para llegar a comprender el descubrimiento y conquista de América, mirando ambos procesos como receptáculos de viejas ideas, de viejas mentalidades, viejos prejuicios. Intuía que en ellos desembocaban la Antigüedad griega y romana, que todo historiador sensible lleva en su corazón, como también la Europa medieval, esa civilización que con tan poco hizo tanto, todo ello, me cautivaba intensamente. En este proyecto había más perspectiva histórica, y esa visión de largo alcance me fascinaba. Verdaderamente fascinación es la palabra, ya que notaba que mi mirada se habría al amplio horizonte de la cultura, y yo mismo me iba transformando poco a poco en un hombre más culto; y porque, además, por ese sendero podía poner a prueba el aprendizaje de idiomas, que años antes me había estimulado el profesor Herrera, ya citado. Evidentemente un tema así requería enfrentarse con bibliografía extranjera y con fuentes latinas. Sin posibilidades de

pagar por la enseñanza, me dispuse como autodidacta a aprender latín, inglés e italiano. Me interesaba solamente leer, y para ello, con manuales y diccionarios, inicié el camino de las lenguas.

Cuando veinte años después, la Universidad del Bío-Bío publicó en 2002 mi España y Portugal ante los otros, fruto, como puede deducirse, de todos los estudios que sobre este campo de estudio consagré durante dos décadas, dediqué también a aquellos profesores dicho libro que trataba, precisamente, de los manjares que me habían invitado a rechazar, y que, curiosamente, han llenado de sabores universales mi vida profesional.

Apenas terminados los estudios, me vine a la ciudad de Chillán, ahora muy querida, pero que en marzo de 1985, casi, diría yo, no existía para mí como lugar de trabajo. Venirme al sur, como dicen en Santiago, era llegar a Concepción o a Temuco. No quisiera decir que la partida tuvo un sabor a destierro, pero tomé mi maleta como quien se marcha a la frontera, a ver cómo le va, en busca de un lucky strike, el golpe de suerte. Dos lecciones acunaba en mi pecho: mi padre me dijo por entonces que mi vida se construiría allí donde tuviera trabajo, y mi madre me había inculcado con gran tesón la responsabilidad del hacer bien hecho.

Otra vez el destino me favoreció con esta ciudad, con el entonces Instituto Profesional de Chillán (continuadora de la sede Ñuble de la Universidad de Chile) y después la Universidad del Bío-Bío, ambiente donde he crecido intelectual y espiritualmente, me he desarrollado como persona, y formé una familia. Hice amistad con grandes y leales amigos que han transformado todos estos años en una vida plena y muy sabrosa. Y fue aquí, casi recién llegado, que

publiqué mi primer artículo en la Revista de Estudios Histórico-Jurídicos consistente en una síntesis de la tesis terminada. Recuerdo con emoción el momento en que llegó a mis manos la revista con mi nombre impreso en su interior. Artículo pequeño, tímido, elemental, pero prometedor. Agradezco hoy a Alejandro Guzmán, director de dicha revista, la generosidad de haber incluido ese trabajo, de haber confiado en su joven autor, al que le siguieron varios otros escritos que posteriormente se han publicado en esa misma revista. ¿No será todo ello, acaso, sino una serie de privilegios?

Durante los últimos diez años nuestro país ha cambiado mucho, Chillán era otro y la Universidad también era distinta. La información sobre libros y fuentes dependía de los viajes a Santiago y de los contactos que, vía carta, debían hacerse. En los numerosísimos vínculos epistolares que en ese tiempo desarrollé con Europa, especialmente con renombrados medievalistas franceses, uno de ellos me derivó a un español, profesor en Tenerife, Eduardo Aznar Vallejo. Por su intermedio, y naturalmente, al valor de mi trabajo presentado, el Coloquio de Historia Canario-americana que bianualmente se celebra en Las Palmas de Gran Canaria, me becó para exponer yo mismo mi estudio. Era 1992, 33 años, me enfrentaba con mi tema a los especialistas; un profesor de Chile, de ese país tan lejano que casi se cae del planeta, en las antípodas —así se le ve desde Europa—, un chileno, digo, venía a hablar del ordenamiento jurídico castellano-portugués por el dominio de las islas Las Canarias. Si todavía hoy esto puede constituir una verdadera rareza, creo que hace diez años era algo inconcebible, acaso deba calificarse de una osadía, puesto que a los treinta y tantos uno se cree capaz de muchas cosas, es la edad en que la presunción es una tentación difícil de resistir. Sin embargo,

había que aceptar el reto. Después de todo había estudiado el tema desde los documentos, y ello, lo sabe todo investigador, me otorgaba cierta prestancia. A esa edad yo presumía de eso.

Así, pues, con temor pero también lleno de esperanzas, me embarqué en ese avión que ha quedado en mi retina por razones diversas; la emotividad era tanta que el somnífero que me habían recomendado para las catorce horas de viaje no hizo ningún efecto; emocionado miré desde las alturas el paisaje uruguayo y el inmenso Brasil; la noche sobrevino cuando ya entrábamos en el Atlántico, ese mar que quisieron apropiarse dos reinos de la península, y que ahora se hallaba debajo de mí; de entre las nubes de amanecida apareció Lisboa, el puerto de tantos navegantes ilustres; después Badajoz y Cáceres, en la Extremadura de Pedro de Valdivia y del emperador Carlos V; un enorme claro de entre la nubosidad permitió apreciar al Norte la Sierra de Gredos y al Este el río Tajo, el medieval hispano palpitaba en mi memoria; a lo lejos Madrid la capital. Es un agrado recordar estas emociones. No sabe uno qué sorpresas le depara el mañana: en ese avión pude conversar con Joan Manuel Serrat, que, como lo saben mis amigos y mis alumnos, ha sido y es para mí un poeta y cantante luminoso.

De Madrid bajé a Las Palmas en el archipiélago canario donde expuse mis ideas. Hubo sin duda benevolencia para ellas, gracias a Dios, y para mí, las sugerencias de profesores generosos que me estimularon a persistir en el estudio de ciertos temas y la reorientación de otros. Este, mi primer viaje a Europa, deseo recordarlo ahora muy emotivamente, porque significó mucho en mi crecimiento y obviamente en el citado libro que años después vio la luz. Aunque el

primer objetivo era Las Palmas, el segundo era París. En los Campos Elíseos, sentado en un banco, mirando a dos cuadras de distancia la Torre de Eiffel, no resistí la emoción que oprimía mi pecho y solté algunas lágrimas. No es para menos, después de todo, había llegado al continente y a la ciudad de la que tanto hablaba, cada año, en mis cursos de historia medieval y moderna.

Una estada de investigación que hice en España y Francia en 2000, financiada por la Universidad del Bío-Bío y un proyecto Fondecyt, me permitió tener la tranquilidad para pensar y escribir parte del texto de dicho libro, consultar documentos, revisar revistas y libros, en esas bibliotecas donde uno encuentra casi todo lo que necesita. En esa ocasión pude visitar el convento de San Esteban de Salamanca, donde están los restos de los más eminentes teólogos-juristas españoles que terciaron en la polémica sobre los justos títulos de España en América; verdaderos gigantes intelectuales a los que un aprendiz de historiador como entonces yo era, humildemente sentado en los bordes de esa Sala Capitular, donde se leen las inscripciones de sus nombres, no podía sino emocionarse. Hace casi 500 años estos hombres hicieron un enorme esfuerzo por encontrar una solución a tan peliagudo problema; problema que yo ahora, a comienzos del siglo XXI, he intentado comprenderlo y explicarlo a mi generación para que la memoria nos recuerde que grandes hombres se preocuparon por reconocer los derechos de quienes eran distintos, de los que eran diferentes, los derechos de los otros. De paso, elaboraron una nueva manera de entender la naturaleza humana, que los historiadores designamos como neo-iusnaturalismo tomista.

Todo este camino tuvo sus frutos cuando el medievalista de

la Universidad de Concepción, Humberto Estay Bermúdez, hombre cultísimo y poeta sensible, se acogió a jubilación, dejándome su lugar a mí.

Mi camino

He de confesar que el mundo de la Antigüedad —el Egipto de los faraones, especialmente la Grecia de Pericles y la Roma que describe Polibio y Salustio— ha sido para mí algo muy diferente a la Edad Media. Me deslumbró desde que me asomé a él, y he permanecido así a partir de entonces, atraído por ese mundo seductor, espléndido y maravilloso. No puede una persona sensible resistirse al sortilegio casi mágico que ejercen ambas civilizaciones, Grecia y Roma. Es una civilización de contrastes tan agudos y violentos, en la que conviven la excelencia de la condición humana y también toda la miseria que ella alberga. Es realmente fascinante su grandiosa humanidad.

A la Edad Media, por el contrario, entré desde la historia de la conquista de América, como si hubiese viajado al revés de los conquistadores, un viaje de regreso, por así decirlo, remontando la corriente migratoria de aquellos españoles del siglo XVI, que a mi juicio representan, tanto en sus virtudes como en sus defectos, al género humano mismo, al hombre occidental y su conducta. El mundo de las expediciones de conquista y de descubrimientos en suelo americano, con todos esos ideales tan dignos, pero a la vez con aquellas contradicciones a veces incomprensibles, andando el tiempo me fue pareciendo un período difícil de comprender sin abocarse al esfuerzo de devolverse por el tiempo a la cultura originaria de los

dominadores. La continuidad del proceso histórico nunca antes me había sido más perceptible que entonces.

La Edad Media fue seduciéndome lentamente, como lo hacen las cosas duraderas, adhiriéndose con nuestro compromiso al conocerlas y explicarlas, pero especialmente al comprenderlas. La Edad Media fue surgiendo ante mí como se nos suelen presentar los grandes amigos, sin espectacularidad y sin fanfarria, con sólo algunos gestos, con ciertos compromisos personales y en la más absoluta inconciencia. La Edad Media representa para quien la estudia, un viaje hacia el interior de la naturaleza humana, a los estratos más primitivos desde donde se forjan los grandes ideales, y también donde se alojan las miserias.

Al hombre medieval le tocó en suerte o en desgracia –cada cual verá– vivir la vida sobre sus originales fundamentos, tratando de proyectarse sobre una naturaleza de la cual dependía totalmente, sin alcanzar a dominarla. Difícil resulta para nosotros en la actualidad comprender la absoluta integración que la población medieval tuvo con los ritmos de la naturaleza, toda vez que los tiempos modernos han distanciado más y más a los seres humanos de su entorno natural. Por eso, la Edad Media tiene un sabor a lo básico, a las cosas primigenias, primitivas si se quiere, pero que constituyen nuestros orígenes y de donde emergen las creaciones más perdurables.

Pero el medievo me interesa también por otras consideraciones que tienen que ver con el cultivo de un área del conocimiento, ya que la práctica de la mayoría de las ciencias es, sin duda, un asunto de profesionales, de especialistas, que llegan gustosos a convertirla en un *oficio*, es decir, en una tarea que debe hacerse. Para que esta *obligación*

no se convierta en un mero cumplimiento, el especialista no tiene más alternativa que consagrarse al estudio, cultivar la disciplina, construir un método y hacerse de algunos instrumentos. Con paciencia he ido apropiándome de ciertas herramientas intelectuales que me han permitido entrar en ese mundo algo hermético para el hombre actual. De partida, no es posible llegar a comprender la civilización del Occidente medieval si no estamos dispuestos a conocer el lenguaje con el cual expresaba sus pensamientos, medio por el que se trasunta su sistema de valores y su cosmovisión: el latín primero, y después las lenguas romances, idiomas en los que se leen los documentos recopilados en las colecciones de fuentes que atesoran las grandes bibliotecas del mundo. Pero, además, no es posible actualmente alcanzar un nivel razonable en la disciplina sin conocer la gigantesca producción científica en los principales idiomas occidentales, donde se encuentran desarrollados los criterios teóricos y los métodos mediante los cuales se estudia aquel pasado. Con tantas dificultades –claves, podríamos decir–, se explica que en nuestro medio intelectual, muy pocos tengan la voluntad de convertirse en medievalistas.

Sin embargo, la ciencia histórica no es exclusivista en esto, ya que los historiadores científicos no tienen el monopolio del conocimiento histórico. Usando los conocimientos que generan éstos, los *dilettantes* y divulgadores llegan a abrirse un espacio social, y sobre todo en las librerías, que los historiadores dejaron hace ya bastante tiempo. Ha sido el costo de la especialización, y por eso Héctor Herrera ha dicho con razón que la excesiva tendencia a ella ha producido un creciente problema de incomunicación entre los diferentes especialistas de la historia, ya que cada día resulta más difícil para el no iniciado comprender o apreciar laboriosos trabajos,

expresados en críptico lenguaje, cuando no en fórmulas matemáticas, o referidos a puntos que apenas suscitan el interés de un reducido número de investigadores, a menudo comprometidos en citas recíprocas. De esta incapacidad para conectarse con el público, ha derivado que los vulgarizadores de historia hayan alcanzado un éxito que interpela a la especialidad, y revela el deseo que siente la comunidad de hoy, el público, de participar de la memoria colectiva. Umberto Eco y su novela *El nombre de la rosa* como *El código da Vinci* de Dan Brown, con sus respectivos éxitos editoriales, es un claro ejemplo de esto.

Así pues, participo con Jacques Le Goff, al desear que la Historia, buscando siempre llegar a ser más científica, pueda convertirse también en un arte, porque nutrir la memoria de los hombres exige gusto, estilo y pasión, como asimismo rigor y método.

El concepto

El concepto *Edad Media* nació en el siglo XVII, cuando el alemán Cristóbal Keller –conocido como *Cellarius*–, profesor de Historia en la Universidad de Halle, al publicar en 1676 una historia universal, en lugar de *medium tempus*, inventa la expresión *medium aevum* para referirse a un período intermedio entre la antigua civilización greco-romana y la civilización europea del Renacimiento. La invención tuvo entonces alguna fortuna, porque respondía a una necesidad práctica, a las comodidades pedagógicas de los programas escolares.

Sin embargo, en la sustitución de *tempus* (“el tiempo”) por *aevum*

(“la época”) no había inocencia. En esta división tripartita (*historia antiqua, historia mediæ ævi et historia nova*) se descubría una fuerte carga valorativa de consecuencias imprevisibles, producto de la concepción que se tenía entonces de la evolución de la cultura europea. Después del cenit de la cultura clásica le siguió una profunda decadencia, para desembocar en una recuperación gloriosa.

Poco tiempo después, en 1688, Charles du Cange, en su monumental *Glossarium*, sin una clara conciencia de las repercusiones que su adhesión traería, retoma la expresión confirmándola con su autoridad. El racionalista siglo XVIII reitera soberbio su desprecio arrojando a la Edad Media a la oscuridad, y los ingleses terminarán acuñando la expresión *Dark Ages*, “las épocas oscuras” que ha permanecido indeleble hasta nuestros días en el diccionario Oxford. El *medium ævum* era para *Cellarius*, como para muchos otros entonces y después, una gran laguna, un tiempo de deterioro, tiempo de decadencia y no de progreso, tiempo donde la barbarie se engulle a la civilización, un tiempo donde la ignorancia fue más importante que la ilustración, ausencia de razón y de buen gusto, torpeza, fealdad, en una palabra, *oscurantismo*. Todo apuntaba a presentar este interludio como un gran tiempo burdo y tosco. Mientras más imbuidos estaban de la exuberante cultura renacentista o del racionalismo dieciocheco, más pobre, indigente e insípida aparecía el medieval ante los ojos de aquellos filósofos que no proyectaban su mirada más que a la resplandeciente Antigüedad, aquella época de la liberación del espíritu. Tenían la convicción de su propio presente –los “tiempos modernos”– mejor en todos los sentidos que los siglos anteriores que siguieron a la civilización de la Antigüedad. Al visitar la Edad Media, oscura y decadente, el futuro luminoso de su propio tiempo surgía

radiante. Desde luego, los dardos se apuntaron contra la Iglesia, porque, tal como lo había dicho Leibniz, y Voltaire lo reitera con claridad, oscurantismo y Edad Media han sido y serán una misma cosa.

Es difícil callar la explicación, pero a los historiadores nos corresponde esta tarea, la desmitificación. La naciente burguesía de los siglos XVII y XVIII se preparaba para una lucha abierta contra los moribundos resabios de un feudalismo decrepito que subsistía por entonces, y buena parte de su empeño estaba puesto en erradicar ideológicamente los siglos de hegemonía de la nobleza y la Iglesia, considerados ambos como cómplices indignos del retraso y la barbarie durante un milenio.

Ya se ve: la definición de “Edad Media” ha nacido de forma negativa, con descrédito, digamos, con mala fe; comienza mal y termina bien porque después de todo desaparece, dice con agudeza Thierry Dutour. Dos grandes períodos en los que se desarrollan importantes culturas, separados ambos por un tiempo intermedio, que todos los idiomas occidentales terminaron por recoger: en italiano *Età di mezzo*, *Medio evo*; en francés *Moyen Âge*; en inglés *Middle Ages*; en alemán *Mittelalter*; en portugués *Idade Media*; en castellano *Edad Media*, *Medievo*.

¿Cómo estudiarla?

La Historia se estudia no sólo con documentos sino también con ideas, con fuentes de toda clase e imaginación. El historiador de la Antigüedad me pareció, en un momento de mi adolescencia

intelectual, condenado a una alternativa descorazonadora: debía contentarse con un magro arsenal de documentos referidos a un pasado parcialmente armado, que para perpetuarse debía seguir los seductores caminos de la pura erudición –especialmente la filología y la arqueología–, fascinantes es cierto, pero a veces, me parecía, un tanto separados de la realidad histórica. Por otra parte, quedarse con el puro y nada simple intento de reconstituir aquel pasado, siempre maravilloso, pero muy lejano... casi lejanísimo. Mi colega y amigo Alejandro Bancalari, apasionado y riguroso romanista, con amistad y diálogo se ha encargado, sin quererlo directamente, de disolver aquellos viejos prejuicios intelectuales. Me había convertido yo mismo, creo, en un *Cellarius* del mundo antiguo.

En cambio, la historia de los tiempos recientes me provocó siempre otras sensaciones bastante distintas: veía a un historiador abrumado por un pesado fardo de documentación que lo obligaba a una historia de corte estadístico y cuantitativo, síntesis digamos, por lo mismo, siempre tentado a caer en un reduccionismo peligroso. Debo confesar que siempre desconfié más de lo razonable de este tipo de síntesis, la cual tiene, sin duda, un gran valor y dignidad. También, en esta dirección, estas fijaciones algo irracionales han ido diluyéndose junto con la madurez, pero especialmente, como resultado del combate sin tregua contra la ignorancia. En efecto, el contacto con la obra historiográfica de medievalistas y modernistas franceses me ha enseñado a comprender, en su justa medida, la valía del método de análisis marxista, siempre que se mantenga alejado del dogmatismo y libre del envolvente ideologismo, errores que conducen irremediabilmente a una reducción de la realidad.

Respetando todo cuanto pueda ayudar a comprender el pasado, por lo tanto aceptando cualquier método riguroso, mi propio concepto de historia, ciertamente ligado a lo que yo soy como persona, está más cerca del hombre individual de la persona humana que de la cuantificación. Y ello porque, con el tiempo, me ha ido pareciendo importante valorar más al ser en la documentación histórica. Me siento más atraído por reconstruir la historia con todo aquello que escapa al número, que es, con frecuencia, lo esencial.

Entre estos dos tiempos, la Antigüedad y el Mundo Contemporáneo, está la Edad Media en la que los humanistas vieron, en vez de una transición o un pasaje, un intermedio mediocre, un verdadero paréntesis de la gran historia, un hoyo en la marea del tiempo. Sin embargo, lo que llamamos Edad Moderna, desde el punto de vista material, me parece que sigue siendo Edad Media. Lo es también por sus estructuras sociales y mentales. La civilización europea no ha cambiado sustantivamente hasta fines del siglo XVIII. Precisamente, la Edad Moderna se ajusta mucho más al concepto de transición que la Edad Media, porque muchos de los grandes procesos históricos generados en el medievo se modifican hasta adquirir características peculiares que invitan a pensar en la originalidad de ellos como frutos de la modernidad, es decir, como típicamente modernos. Por lo demás, para los historiadores de la economía, el mundo moderno de la Europa occidental, es la continuación de la gran depresión producida en la baja Edad Media (siglos XIV-XV), no resuelta sino a mediados del siglo XVIII, cuando los indicadores estructurales de la civilización comienzan a repuntar sostenidamente. Pero no hay que engañarse con estos calificativos que llaman al desprecio o atraen la atención, porque en el estudio del pasado, los

períodos críticos, los instantes en que asuelan los problemas, son sin duda los más interesantes para el estudioso, ya que revelan la capacidad del ser humano para dar respuesta a la crisis.

Como a toda época pasada, la Edad Media la he ido considerando el campo donde, para aprehenderla, han de conjugarse necesariamente la erudición y la imaginación. Erudición, en efecto, porque ¿acaso la historia que llamamos científica, no nació precisamente del estudio que entre la mitad del siglo XVIII y fines del XIX hicieron historiadores alemanes y franceses de la documentación de la Antigüedad, pero también, —y hay que sacar esto del olvido—, de las cartas, diplomas y escritos medievales?

Imaginación, por otra parte, porque el pasado, una vez estudiado, comprendido y analizado, debe reconstruirse, volver a desarrollarse en la mente del historiador, y esta labor requiere obviamente de imaginación. Los escépticos dirán que la imaginación le resta carácter científico a la historia, porque los hechos surgen de la realidad, no de la mente del que los narra. Cierto, pero ningún proceso lógico de la inteligencia, en su intento por atrapar la realidad de la vida, las fuerzas de la naturaleza, de la física y la biología, del universo visible y tangible, hasta el sublime intento de penetrar en el conocimiento de Dios, carece de imaginación. La teoría de la relatividad, por ejemplo, en la que se prueba que el espacio exterior, a medida que nos alejamos de nuestro rincón de la vía láctea, adopta una forma curva, sería verdaderamente incomprensible sin la imaginación, pues nadie ha podido observar dicho fenómeno con sus propios ojos.

Erudición e imaginación son, pues, los distintivos que necesita

un historiador y quien quiera ascender en su humanidad. Un historiador debería ser, por lo mismo, un humanista en el más puro sentido del término, puesto que el conocimiento histórico lleva consigo siempre una suerte de toma de conciencia de uno mismo; cuando se estudia la historia de una época, es inevitable que nos veamos inducidos a compararla con la nuestra. Este es el sentido último de la historia de la cultura. No obstante, en esta comparación con nuestra época y nuestra civilización, asecha siempre el riesgo de aplicar a esas otras épocas y civilizaciones los parámetros actuales: esto es, precisamente, un prejuicio. Aquello que actualmente consideramos como un valor fundamental para la cultura y la existencia, como puede serlo la tolerancia religiosa, la democracia, la libertad, el individualismo, por nombrar algunos de los valores modernos, no cabe duda que no lo fueron para el hombre medieval, o bien no de la manera que hoy le asignamos. Y al contrario, lo que hoy nos parece falso y no esencial, pudo haber sido cierto e imprescindible para hombres y mujeres del medievo.

Medievo, historia larga

Hay que estudiar toda la Historia. Los historiadores no estudiamos el pasado solamente para comprender cómo se ha formado el presente, esto es, desde una óptica teleológica. El conocimiento de las diferentes épocas de la historia, incluyendo aquí períodos lejanos que pueden no tener ninguna relación directa o evidente con nuestro tiempo, nos permite percibir con alegría más la unidad que la diversidad de la humanidad. Se constata que algunos hechos parecen “repetirse”, que las necesidades y las manifestaciones

de los seres humanos han sido siempre las mismas, penetramos más profundamente las estructuras y el funcionamiento de la sociedad, los ritmos de su movimiento. Sin lugar a dudas, como ha dicho tan certeramente Aaron Gurevic, confrontando las diferencias y la diversidad de los modos de vida del Hombre en el transcurso de otros períodos de la historia, u otras civilizaciones o regiones culturales, descubrimos mejor nuestra propia originalidad y nuestro lugar en la historia universal. Es, pues, indispensable conocer lo general y lo particular, como también la unidad y la diversidad. No es prudente estudiar de manera excluyente un período de la historia, o la historia de una nación o país, sin tener en consideración la civilización a la que pertenece.

El positivismo decimonónico cultivó con maestría —hay que admitirlo— el relato detallado de los hechos, ordenándolos de modo rigurosamente secuencial, episodios minúsculos bellamente narrados, pormenores que hicieron de la historia un producto de consumo masivo, como no ha vuelto a repetirse. Se trataba de la historia corta, el acontecimiento, los *epifenómenos*, la llamada historia-cuento, que a mediados del siglo XX se consideró insuficiente, y para algunos, despreciable. Pero, afortunadamente, superada ya esta miopía prejuiciosa, todo el conocimiento tiene importancia en la comprensión del pasado; la historia episódica, juiciosamente trabajada, constituye buena parte de la materia de la llamada *nueva historia*. El Occidente, tan sensible a las modas, ha visto renacer el gusto por la historia episódica, de algún modo, ha regresado al dato.

Para la época medieval la historia que, a mi juicio, conviene mucho estudiar es aquella que asumiendo con toda valía y dignidad

el estrato de los acontecimientos, la historia corta de cada día, la trasciende para adentrarse en la comprensión de los procesos que se ubican en una historia más larga. Es la problemática tan sabiamente planteada por Fernand Braudel de la “larga duración” (*longue durée*), que acoge una historia más lenta y profunda, que se aproxima mejor al conocimiento del Hombre y su naturaleza. Más allá de ésta, está el movimiento que subyace en un estrato inferior a lo consciente, la mentalidad. En esta perspectiva es que la Edad Media aparece como el campo fecundo para estudiar aquellas lentas transformaciones de la sociedad, sus valores y su herencia; porque la Edad Media es más que un modo de producción, más que la superposición de poderes, más que la relación feudo-vasallática de sus estamentos, más que la imagen estereotipada que tenemos del castillo, el egoísmo y la crueldad de un grupo pequeño de opresores, o la superstición y el temor afincados en la gran mayoría que sufre la omnipotencia de una Iglesia más preocupada de lo terrenal que de la salvación. La Edad Media es, ante todo, una forma de vida, un modo de sentir y de sufrir, tan cercano a lo que vemos diariamente en nuestras realidades hispanoamericanas. Es aquella sociedad en la que la agricultura se constituye en el fundamento del orden económico, social, político y cultural. La Edad Media, tan vilipendiada, es una parte de nosotros que vive en el inconsciente. Negarla, pues, es negarse en cierta medida uno mismo. Edad Media larga, larguísima, que se ubica desde el siglo IV de nuestra era, en cuanto a sus indicios, para ir muriendo lentamente bajo los golpes de la Revolución Industrial, en el siglo XIX europeo, y para Hispanoamérica, todavía subyacente.

Negarse a conocer el mundo medieval es darle la espalda a más de mil siglos de la Historia de Europa. Algunos dicen, asumiendo

las opiniones de aquellos humanistas del Renacimiento, que lo verdaderamente importante comienza con el humanismo de los siglos XVI y XVII; que el pensamiento político de esos siglos, tiene más que ver con el mundo greco-romano, que con las disquisiciones escolásticas de los teólogos medievales; que la belleza y esplendor del arte renacentista responde más bien a una revalorización del legado clásico y no a la creación de corte teocéntrico de la Edad Media; para otros, que se sienten más ligados al modelo del materialismo histórico, dirán que sin el surgimiento de la burguesía, con su especial estilo de vida, la historia carece de interés, y por eso se inclinan por la historia reciente, aquella de los conflictos entre clases; incluso, los pensadores iluministas del siglo XVIII, deslumbrados por el uso de las potencialidades racionales como herramientas para comprender el universo todo, despreciaron el estudio de la Edad Media, porque veían en ese período la supremacía de un elemento bárbaro: la fe, confianza irracional que contradecía la naturaleza humana —se decía—, por cuanto ésta busca siempre primero comprender y después creer. La mayor parte de estos importantes filósofos, hombres incrédulos, vituperaron el medievo como el período más oscuro de la historia de la humanidad, porque durante esos largos siglos, la irracionalidad se apoderó de toda el alma humana. Concebir que en el medievo reinaba la ignorancia y el oscurantismo a causa de que todos creían en Dios, no es más que un prejuicio que impide comprender la cultura de la Edad Media.

Pero aquellos hombres eran, como todo ser humano, en parte irracionales también, como nosotros en la actualidad. Rechazaban la Edad Media, en buena medida, porque desconocían el contenido de aquel pasado; ignoraban todas sus grandezas, conocían mal esa

civilización material básica; ignoraban, por sobre todo, la inmensa herencia de la tradición que recibía su mundo, el siglo de las luces. Este siglo, llamado también *antiguo régimen*, de acuerdo con las modernas investigaciones francesas, es, a decir verdad, la prolongación pura y, muchas veces, simple del mundo medieval. La población de casi toda la historia de Occidente ha vivido en un 90% en el campo, por lo tanto, por esto y por tantas otras razones, vivía en el medievo.

¿Podrían desconocerse los siglos que median entre la transformación del mundo romano y el surgimiento de la sociedad industrial, que son nada menos que quince? ¡1.500 años de historia del Hombre! Si cada siglo constituyera un año en la escala de vida de un ser humano hipotético que representa a la humanidad occidental, éste habría nacido intelectualmente en Grecia, poco antes del siglo V; la Edad Media comenzaría a los 8 o 10 años, para terminar a fines de los 18. Para este Hombre que en la actualidad tiene 25 años ¿le será sensato borrarle de la mente aquellos 15 años decisivos de su formación como ser humano? Difícil aceptar que en ese lapso no le haya sucedido nada importante, nada que deba conservarse en la memoria, nada que valorar, nada que mejorar. Y aunque esta analogía pudiera ser tachada de falaz, sirve al menos para indicar que es, a todas luces, absurda la idea fija de despreciar un pasado tan largo de nuestra humanidad. Sólo en este sector del planeta a los hombres se les ha ocurrido borrar parte de su pasado; no ocurre esto en ninguna otra cultura humana.

Se hace necesario volver a afirmar una vez más lo que ya se sabe bien, aunque parezca que voy contra la corriente. Pero es precisamente al revés, el Renacimiento no ha existido nunca como un

tiempo periodizado de manera independiente, casi podríamos decir que no existe como tal, porque a decir verdad, constituye –como dice Jacques Le Goff– ese último y maravilloso capítulo de la Edad Media. La tesis de Alberto Tenenti confirma la idea de que el Renacimiento no ha hecho otra cosa que poner énfasis en aspectos que ya el medievo venía trabajando, especialmente el acento antropocéntrico. No hay ningún rasgo propio del Renacimiento que la Edad Media no haya cultivado o comenzado a cultivar, ni uno solo. Y la razón científica es, sin duda, muy simple: se trata de un período de transición, y como tal, posee rasgos del tiempo anterior que se diluyen con los nuevos elementos que van dibujándose lentamente y tomando forma y color. Conclusión: el Renacimiento no es renacimiento. Por eso no es sino la ignorancia supina lo que lleva a no pocos profesores a seguir insistiendo en la oposición entre Edad Media y Renacimiento. Dicha ignorancia sería excusable si en la presentación de este fenómeno hubiera indiferencia, pero desgraciadamente se toma partido por una opción que no tiene destino. Si el Renacimiento no ha sido jamás renacimiento, entonces las innovaciones que apreciamos durante ese período parece mejor denominarlas *Humanismo*, puesto que en ello radica el importante acento puesto por los humanistas de fines del medievo: Dante, Petrarca, Boccaccio, Pico de la Mirandola, etc.

Algo más sobre el Renacimiento. Un prejuicio muy arraigado, casi imposible de erradicar, es el referido al arte medieval. Habitualmente se estudia éste en relación con el Renacimiento, y ello constituye un craso error, una imprudencia, una torpeza impúdica e insoportable. Sobre el supuesto aceptado de que los pintores y escultores renacentistas descubrieron un nuevo arte, en el que los artistas se sintieron libres ellos para representar la perfección del

cuerpo humano, en el que las obras se habrían llenado de colores, se habría iniciado el descubrimiento de la naturaleza, la armonía de las justas proporciones y las reglas de la perspectiva, la capacidad para traducir el concepto de profundidad, y otras “tantas novedades”. Presentado así, por cierto, el prejuicio salta de inmediato al aceptarse que todo ello no lo hizo la Edad Media, sino el Renacimiento, y por ello el arte medieval es un arte grosero y primitivo. El criterio —o descriterio— que se ha tenido para este juicio de valor es, a decir verdad, la representación exacta de lo real, de lo material, esto es, la naturaleza y, desde luego, el cuerpo humano. Como ha dicho Jacques Heers, esto “supone interesarse excesivamente por las técnicas en estado puro desdeñando la inspiración”. Asumido este punto de vista, el prejuicioso lector comprenderá que aquel arte que asigna más importancia a la espiritualidad, a la inspiración, a la abstracción, al surrealismo, debería calificarse de “feo”, “primitivo”; arte que, en el caso que nos ocupa, inspirado en una concepción cristiana y platónica del mundo, expresó una visión de la realidad que no tenía como propósito representarla tal cual es, —realismo—, sino que se trató de un arte simbólico, que buscaba descubrir en el “gran libro de la naturaleza” los mensajes que el Creador puso en cada forma y hacer una “lectura” de cada una de ellas, esto es, interpretándolas en sentido moral.

Todavía se piensa que la representación exacta, por ejemplo, del cuerpo humano indica un signo de libertad personal, con lo cual se concluye —*ad absurdum*— que los pintores y escultores medievales carecieron de libertad; todavía más, fueron presa de esa visión totalitaria que impuso el cristianismo. No se dice lo mismo del arte musulmán, inspirado íntegramente por el islamismo; tampoco sobre

el arte chino y sus dragones representados en ambientes simbólicos; indio o hindú, envuelto en esa atmósfera alegórica de estados y mundos supranormales; tampoco sobre el arte azteca y sus figuras monstruosas que dan cuenta de una visión religiosa de toda la realidad; tampoco sobre el arte egipcio y sus representaciones humanas con ambos ojos de lado en el mismo perfil; tampoco sobre el surrealismo de Salvador Dalí o el cubismo de Pablo Picasso, ambos llenos de mensajes simbólicos e introspecciones oníricas, interpretaciones sensibles del espíritu humano. Todo ello se justifica con facilidad, con buena voluntad, digamos. ¿Por qué el arte medieval no podrá tener también su propia justificación inspirando esa buena voluntad con la cual apreciamos estas otras manifestaciones artísticas? Es suficiente, el lector se ha desenmascarado a sí mismo.

La Edad Media, pues, no ha llegado nunca a ser un tiempo intermedio, sino una etapa de transición fundante.

Época fundante

Esta larga Edad Media es el momento de la creación de la sociedad moderna. Mucho se ha escrito sobre el origen de la modernidad, y todos coinciden en señalar la deuda que ella tiene del medievo. Esta larga Edad Media es la historia de la sociedad preindustrial, aquella sociedad que busca elevar los niveles de vida. Esta larga Edad Media no es un paréntesis vacío que creyeron ver los humanistas del llamado Renacimiento, sino que es el instante en que se fraguan los ingredientes de la modernidad. A partir de una civilización aparentemente moribunda y casi destruida bajo formas campesinas y ambientes bucólicos, aparece su potencia viviente y su

carácter, creando la esencia de muchas de nuestras estructuras sociales y mentales.

Ha sido ella, la Edad Media, la que ha creado la ciudad moderna, de raigambre clásica por cierto, pero con el espíritu medieval que surge a partir del siglo XII. La ciudad moderna es tan heredera de la ciudad antigua como de la medieval. Aquella encuentra su espíritu y su razón de ser, en que se constituye más bien en un centro cívico. En la ciudad medieval, en cambio, los edificios públicos son mínimos, y a veces no existe ni siquiera plaza, porque el espíritu de ésta es preferentemente el mercado, por lo tanto, es un centro comercial y lo privado domina. Sin duda, a ello se debe que la ciudad medieval sea un factor de desintegración del mundo feudal, porque en ella se respiraba, según un viejo adagio alemán, un aire de libertad: *Stadt luft macht frei*. En ella surgen las primeras libertades públicas y se estructuran jerárquicamente los estamentos sociales iniciando la lucha política citadina que caracteriza la historia de Occidente.

El medievo ha sido el marco temporal que acogió las bases para la conformación de la Nación, como concepto vivido por un grupo social que se identifica entre sí por un pasado común, una lengua, un sistema consuetudinario. Se trata de un fenómeno de orden psicológico que hoy llamamos sentimiento nacional, que nutrió los conflictos de la Europa de fines de la Edad Media. Por lo pronto, debe aclararse que la palabra “nación” toma sentido moderno no antes del siglo XVIII. En el medievo, raza, país, reino, eran sinónimos de nación, por lo cual su contenido era otro. Por ejemplo, la Guerra de los Cien Años contribuyó a desarrollar este sentimiento en los franceses con Juana de Arco. Pero es más evidente entre los ingleses

con la decisión capital de abandonar el francés como lengua oficial, al convertirse ésta en la lengua del enemigo. El francés es reemplazado por la lengua del pueblo: el inglés. Fue, pues, durante el medievo que surge esa coherencia lingüística que aportó tanto a la conformación de la unidad de las naciones europeas. El sentimiento nacional, que tantos males y bienes ha traído a la historia europea, comenzó a surgir en plena Edad Media como respuesta al intento hegemónico supranacional de la *respublica christiana* que disputaron el Papado y el Imperio. Por eso las naciones reivindicaron frente al Papado ciertas libertades en las que se conjugaban intereses religiosos y políticos, gérmenes de lo que el mundo moderno llamará nacionalismo.

Durante este período también se crean los fundamentos del Estado: el contenido jurídico lo aportó la romanidad, pero fue re-estudiado y concebido para las nuevas realidades por los intelectuales del medievo. Como bien lo estudiaron con tanta pasión “nacionalista” los historiadores alemanes del siglo XIX, el Estado medieval es una mezcla fecunda de romanidad y germanismo; digamos, de Antigüedad y Edad Media. No hace falta probar en qué medida fue estudiado el pensamiento de San Agustín –el llamado “agustinismo político”– y el razonamiento de Santo Tomás de Aquino –el denominado “iusnaturalismo”– por los políticos del Renacimiento, para ver la inmensa deuda que éstos tienen. Justo y honorable sería reconocer esta herencia con la cual se construye la moderna teoría del Estado territorial del Absolutismo, que tan cumplidamente ha estudiado el chileno Marco Antonio Huesbe.

Tal vez la creación de la Edad Media que más nos acerca y compromete sea la Universidad. Surgidas al amparo de la Iglesia,

primero como iniciativas individuales de algunos obispos cultos —por eso su denominación escuelas episcopales o catedralicias—, pronto adquirieron autonomía y en sus ambientes penetró el conocimiento de la naturaleza humana hasta un punto que, quizás, pueda decirse que no ha vuelto a repetirse. En ello coinciden no pocos filósofos actuales. En sus aulas se estudió el Estado, el ser humano, las instituciones y Dios. Es curioso que en la actualidad, cuando se busca pensar y mejorar la Universidad, sólo entonces se piensa en el período que le dio vida. No parece que el medievo haya sido tan “oscuro”, como se dice, para haber tenido la luz necesaria y crear una institución que se ha transformado en el pilar de la historia de Occidente. Conociendo un poco el espíritu que animaba a las universidades medievales se verá que el ambiente universitario al que nosotros, modestamente, damos vida, puede que le falte aquello que fue un sello en el medievo: *consagración*. El hombre medieval, cualquiera fuera su oficio, estaba llamado a consagrarse en él, esto es, *colaborar* con su aporte eficaz a la obra de un mundo creado. Puede considerarse muy ajustada a los ideales medievales aquella leyenda de que los hombres que picaban piedra en una cantera, al serles consultado lo que hacían, respondieron: “construimos una catedral”. A los que vinieron después —y a nosotros, por supuesto— se nos ha ocurrido pensar y sentir de otro modo, porque a tal pregunta habríamos respondido algo muy distinto: “picamos piedras”... desde luego, esto es simplemente un hacer y no una colaboración. Por eso, a decir verdad, respecto de qué lugar le cabe al ser humano en la construcción de nuestra realidad, nuestra civilización —a mi juicio— se encuentra algo extraviada.

La Edad Media reelaboró, asimismo, la noción de tiempo histórico surgida desde el horizonte judaico y greco-romano. Una

cierta dimensión de universalidad y de progreso que ya se aprecia en aquellos grandes historiadores griegos y romanos, se desarrolla por caminos diferentes con el cristianismo medieval. Envivió este tiempo de la vida humana heredado de la Antigüedad, con una capa de religiosidad cristiana, que vino a concederle la dimensión escatológica desconocida hasta entonces. Se organizó la vida humana en períodos de trabajo y descanso de acuerdo con ciertas concepciones peculiares que, en general, han pervivido hasta hoy: tiempo para la vida, para el hombre y para Dios. En efecto, hasta el siglo pasado el tiempo del hombre ha sido un tiempo esencialmente religioso. El tiempo que el hombre usufructúa para la vida, comienza a ser considerado como un préstamo, no es suyo, se le ha concedido un tiempo para vivir y por el cual habrá de responder. El hombre actual ha perdido esta dimensión escatológica del tiempo, para quedarse en el mejor de los casos, con sólo la cáscara de toda esta construcción, se ha quedado solamente con el medidor de este tiempo, el reloj, otro invento medieval. No obstante, el medievo vio nacer también la noción secular del tiempo vinculado a las necesidades de una sociedad que, a partir del segundo milenio, se fue haciendo más compleja con la actividad económica de los mercaderes. Evolución que concuerda con la progresiva secularización de la cultura occidental.

Durante la Edad Media apareció el libro, en su forma que hoy le conocemos. En la Antigüedad los textos se escribían en una larga hoja escrita por un solo lado la cual se enrollaba en dos ejes de madera. La lectura se hacía desenrollando el papel de un eje al tiempo que se enrollaba en el otro. Los antiguos rollos en los que se escribían las obras, fueron progresivamente reemplazados a comienzos del medievo, por cuadernillos de hojas cosidas en un extremo, lo cual

permitía su mejor manipulación por parte del lector, pero también aprovechar de escribir el pergamino por ambos lados. Se le llamó en latín *codex*, en español código, y sirvieron para la edición de textos jurídicos, razón por la cual se sigue asociando dicho vocablo al conjunto de normas publicadas. Este es el origen medieval del libro.

El medievo apreció como ninguna época en la historia el valor del *libro* para la humanidad, lo protegió de su caducidad gracias a la labor paciente de los monjes con la continua copia de códices y manuscritos; el legado maravilloso de la Antigüedad pudo así conservarse para que nosotros pudiéramos disfrutarlo. Los humanistas de fines del medievo se enorgullecían de los libros, viendo en ellos un signo de civilización; y tenían razón, la Edad Media ya los conocía y los valoraba puesto que en ellos se atesoraba toda la excelencia creativa de la especie humana, creaciones intelectuales excelsas con las que —hay que sacarlo del olvido— la cultura occidental se ha guiado en muchos momentos amargos en los que parece haber olvidado su común humanidad. Sin embargo, dado que era preciso disponer de manos civilizadas que los transcribieran, eran por cierto escasos y caros, porque lamentablemente la imprenta aparece en Occidente tardíamente, a fines del siglo XV. No obstante, para eso estaban allí, desde hacía siglos, los monjes consagrados a esta labor de copia fatigosa, esmerada y anónima. Es justo y también necesario rescatar del anonimato esta tarea abnegada, por que quien haya tenido la fortuna de conocer un texto medieval —códice—, incluso viéndolos en historias del arte o ediciones facsimilares, admirará en él la finura, el detalle, el buen gusto, la belleza... una verdadera devoción. Frente a objetos como éste, uno se pregunta si la barbarie que muchos siguen asegurando que hubo en la Edad Media, ¿no sea acaso la suya

propia... la ignorancia burdísima?

La Edad Media ha sido siempre la época del mal gusto y los modales groseros. Contra todo este prejuicio fundado en la ignorancia, digamos que durante el siglo XIII en la Europa meridional, se aprecia una moda de refinamiento en los modales que los cristianos de aquella época denominaron “cortesía” (*courtoisie*), y que los historiadores y sociólogos nombraron como “civilización”. Esta elegancia de comportamientos, acompañados de sentimientos igualmente finos, se hizo realidad en las ciudades, de tal suerte que el vocabulario recogerá en la expresión “urbanidad” el contenido de tales conductas del buen y refinado ciudadano. En el francés se recoge mejor esta conducta ciudadana con la palabra “politesse”, que deriva del griego *polis* (= ciudad). Si la literatura había exaltado y a la vez idealizado con el vocablo “caballerosidad” la conducta leal de la nobleza terrateniente respetando los pactos contraídos y la defensa de los desvalidos, fue la misma literatura que, durante el siglo XIII, identificó los buenos modales con el comportamiento ciudadano, y más específicamente, con la vida de la Corte: la cortesía. Este conjunto de gestos, palabras y sentimientos refinados de los ciudadanos, vino a competir con esos otros modales que identificaban al caballero. De esta época se conocen algunos tratados o manuales de cortesía en latín y en lengua vulgar, en los que se aconsejan los buenos modales en la mesa, las funciones naturales, las relaciones sexuales, la lucha contra la agresividad, etc. ¿Edad Media grosera? Otra cosa es que esa elegancia haya quedado en manos de unos pocos; pero ese reproche no lo puede lanzar nuestro siglo XXI.

La Antigüedad tardía (*spätantike*) ha creado al cristiano (*fidelis*),

pero la Edad Media le formó al fundar una nueva humanidad que reivindica sus valores y su herencia, una humanidad que no se agota y consume en las vicisitudes de un presente cada día más complejo, sino que se identifica en la eternidad de los tiempos con un trayecto que concluye en la salvación. Coincidiendo con la misma conclusión a que llegan hoy muchos astrónomos, premunidos de las teorías más racionales y sofisticadísimas técnicas que desconoció el intelectual de esta época, para la sociedad medieval nada podía explicarse sin un motor inicial, sin una razón superior, sin una fuerza sobrenatural, porque la existencia de un dios creador no fue una hipótesis —diríamos hoy—, sino un postulado indiscutido, un soporte absoluto y rotundo de toda la visión del mundo y el fundamento de la conciencia moral. No fue, pues, un dogma impuesto, sino una convicción unánime que dignificaba a la especie humana al no situarla en la nada y para la nada. El ser humano descubrió así su intrínseca esencia histórica. Por esta misma razón, la Edad Media es también la creadora de la conciencia, a saber, el conocimiento e identificación de la vivencia ontológica en el tiempo y el espacio, conciencia del Hombre creatura, conciencia del pecado inherente a la condición humana, pero también, preciso es ampliar la visión, conciencia de clase, de grupo, de estamento.

La Edad Media ve acunarse una *conciencia de cambio*, preludeo temprano de lo que más tarde se llamará revolución, tanto en su sentido marxista como también positivista. Sí, porque lo que se logra en 1789 en Francia, aunque haya sido por oposición a los resabios feudales todavía presentes a fines de ese siglo, es la Revolución Francesa un movimiento contra la propia Edad Media. Sin embargo, los ideales revolucionarios de la Burguesía, no eran sino viejas aspiraciones de aquella clase citadina que buscaba en el medievo las

libertades a través de los fueros municipales. Ni cuestionarlo entonces, un pre-capitalismo, con su espíritu de lucro y ahorro, ya se halla presente a mediados de la época medieval. Además, con anterioridad a la Revolución Industrial, la Edad Media ha conocido otras “revoluciones” o transformaciones desde luego menos espectaculares, pero de insospechadas consecuencias para la evolución de Occidente: revolución agrícola, urbana, demográfica y otras. Esto prueba suficientemente que este período no fue un tiempo de estancamiento, de detención; como toda época, con avances y retrocesos, llevó consigo el ritmo parsimonioso de los cambios que una vez desencadenados se vuelven irreversibles.

Mi convicción es que la conquista de América es un proceso histórico que debe ser inscrito dentro del campo de estudio del medievo, como creo haberlo probado al escribir *España y Portugal ante los otros* (Ediciones UBB, Concepción, 2002). En efecto, la gesta española en el nuevo mundo se llevó a cabo con espíritu medieval y por un pueblo saturado de medievalismo. No creo que sea imprescindible ser americanista para sostener esta tesis. Al revés, me convenzo al pensar que, precisamente, para comprender esta empresa española en tierras extrañas es necesario abordar su estudio desde la perspectiva de la Historia medieval de Europa. Quedará siempre con alcance mezquino y mirada miope, la comprensión de la conquista de América como un hecho propiamente americano. Como ha señalado con acierto Claudio Sánchez-Albornoz, ésta ha sido un fruto tardío que el espíritu medieval español produjo en plena Edad Moderna.

Numerosos americanistas coloniales, e incluso los del período republicano, necesitan a cada momento esas proyecciones de fondo,

esos elementos espirituales que animan las sociedades preindustriales, esas referencias “de marco” que son casi todas expresiones medievales, líneas de continuidad que tienden a reproducir situaciones que no alcanzan a repetirse cabalmente, pero que hacen sentir con anacrónica fuerza el espíritu que las animó: el feudalismo, la religiosidad, la intolerancia, la superstición, el conservadurismo, la verticalidad, el utopismo, la segregación, la lealtad de la fronda, en fin ¿Habrá que relegar como inservible una parte de la historia de Occidente que, curiosamente, nos sirve para explicar tantos fenómenos estructurales de nuestra sociedad actual? Sin duda, muchas veces hemos oído referencias a ese mundo largo en el tiempo y de tanto contenido, pero estoy seguro que, como siempre, no dejan de ser meros “clisés”, frases comprometidas, latinismos extemporáneos, cultura de almanaque, información dispersa y sin contornos históricos ni geográficos. La cultura de la Edad Media que poseen nuestros intelectuales está muy por debajo de lo que saben de la Antigüedad, del Renacimiento o el siglo XVIII. Aquella actual cultura repito, apenas tiene nivel escolar primario, ya que con escandalosa desilusión, se encuentra uno con el testimonio de pálidas imágenes estereotipadas: el caballero acorazado, el castillo y las chozas, una catedral francesa y... no hay más. Sin embargo, se recurre con toda propiedad a calificar esto u lo otro como feudal, o como medieval o gótico ¿Cuánto sabemos de ello? ¿Acaso esto mismo no prueba la necesidad de enseñar la Edad Media de una manera más racional y sensata, más real y científica, más en conexión con los grandes problemas universales del hombre?

Para finalizar, la Historia de Occidente, y en este caso, de la Edad Media, me parece, tiene una doble valía y utilidad en un país como Chile: en primer lugar, porque no puede pensarse que sea

posible entender la formación de la cultura chilena sin su inserción en la cultura cristiana occidental. Como un rescoldo tibio, ese sustrato subterráneo de fundamentos inconcientes, mitos, temores, símbolos, imaginaria, religiosidad natural y cristiana, en fin, todo ello ha servido de basamento a la idiosincrasia chilena. En segundo lugar, porque el medieval no puede ser un campo de estudio cuyo patrimonio haya que atribuírselo sólo a los medievalistas; ha quedado suficientemente probado más arriba, que especialistas de áreas aparentemente alejadas, pueden encontrar fundamentos, mentalidades y estructuras medievales al interior de su propia llanura temática de interés, que han de ser comprendidas.

2

Para una historia del tiempo:

El fin del milenio.

*Quid est ergo tempus?
Si nemo ex me quaerat, scio;
si quaerenti explicare velim, nescio*
San Agustín, Confesiones, 11, 14.

«¿Qué es, pues, el tiempo?
Si nadie me lo pregunta, lo sé;
pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé»

Cada uno de nosotros percibe el tiempo en atención a las experiencias que ha vivido, cercanos a esa memoria siempre activa que nos acompaña de continuo y que nos permite ir por la vida un poco más seguros. Pero también dicha percepción se forma de acuerdo con la propia vivencia del presente en que estamos inmersos. Esta noción de tiempo revela cómo nos encontramos en algún momento de nuestra vida. El tiempo, pues, es una categoría histórica. La Edad Media tuvo también su particular vivencia del tiempo, experiencia que la cultura de Occidente heredó, y que, con más o menos vigor, se encuentra en las más diversas realidades de la cultura actual. De ello se hacen cargo las páginas siguientes.

Estudiar y medir el tiempo

La noción de tiempo es una construcción mental compleja, vinculada directamente con las variaciones que surgen del medio natural y también de la experiencia humana (*praxis*). La naturaleza

aporta diversos factores, como la alternancia del día y la noche, las fases de la luna, la sucesión de las estaciones, los altos y bajos de las mareas, los ritmos de la floración y la reproducción animal y humana. La cultura y las técnicas allegan la medición del tiempo en función de realidades tan dispares como la distancia recorrida, la actividad ejercida en un número de días para realizar una tarea o fabricar un objeto, la ejecución de un rito o decir una oración. Así, las unidades de tiempo, esto es, las semanas, los meses, los ciclos de trabajo y las fiestas, terminan por penetrar las mentalidades y las costumbres.

Procesos a veces muy diferentes se combinan en la cultura humana. A la primera experiencia cotidiana del tiempo *vivido* y *percibido*, se le unen otras experiencias creadoras del tiempo. Así quizás pueda explicarse la fragmentación social del tiempo. Realidades todas ellas difíciles de *historiar*, si no fuera por el estudio de la lengua, cuyos resultados en este ámbito han aportado una valiosa claridad para iluminar el modo con el cual las sociedades han expresado y expresan los tiempos verbales del *antes* y el *después*. Aporte, a primera vista, insignificante, de no saber que la distinción entre pasado, presente y futuro no es universal, puesto que algunas lenguas han ignorado el futuro.

La cultura monástica, surgida en los primeros siglos de la era cristiana, impactó de modo decisivo en las costumbres del Occidente europeo en relación con el uso del tiempo. Las ocho horas canónicas organizadas en función de un ritmo de la existencia que combinada y alternaba el trabajo y el descanso, el rezo y el ocio. Al calendario romano juliano, la cultura monástica le hizo importantes innovaciones de un peso histórico que impresiona: la concepción de semana en

referencia a la Creación descrita en el Génesis, seis días de trabajo y un día de descanso, que ha sido desde entonces, el ritmo de la vida cultural y económica de la civilización occidental.

La creación del calendario supone un alto grado de elaboración intelectual y una intensa condensación cultural, señala Hervé Martin. Sin duda, detrás de este instrumento deben advertirse muchos propósitos que en su conjunto colaboran a retratar la cultura de Occidente.

Partamos señalando que detrás del *calendarium* se descubre el propósito de *domesticar* el tiempo natural para ordenarlo de acuerdo con categorías que provienen de dos tradiciones muy diferentes; por un lado, la mitología pagana, la cual podemos advertir en la denominación de los días martes, jueves y viernes, y el influjo poderoso de la religión cristiana, apreciable en la creación del domingo, el día de San Juan o de San Pedro. También, el calendario busca distinguir los períodos dedicados al trabajo de aquellos otros en que prima el descanso, oponiendo los días ordinarios (de *ordo*, “orden”, es decir, “ordenados”, consecutivos, uno tras otro en *orden*) en los que se labora, y los días feriados o días de fiesta, en los que se detiene la actividad humana para entrar en otra dimensión de la existencia, tiempo religioso y/o bien tiempo de gozo y placer, habitualmente muy cercanos en la vida de hombre preindustrial. Por último, el calendario define con claridad una cronología continua basada en ciclos anuales, por ejemplo, 500-501, que desde la decisión tomada por el monje Dionisio el Exiguo en el siglo VI —que más adelante se comenta— rige nuestra manera de computar el tiempo lineal. Así, pues, desde los orígenes del cristianismo, y durante el medievo, el mundo monástico

ha sido el gran maestro y ordenador del empleo del tiempo.

A partir de la genial definición de Aristóteles, el historiador sabe que el ser humano es un *zoon politikon*, un animal político, y por eso descubre detrás de esta matriz intelectual del tiempo colectivo una dimensión política. La sociedad se guía y se “ordena” por este orden del tiempo, pero también mediante él se dirige, se gobierna y se domina a las personas. La aristocracia feudal fijaba de igual manera la época de las siembras, como también el momento de las cosechas y, desde luego, el instante de pagar los rendimientos. Determinar los tiempos de trabajo y los tiempos de celebración significaba, evidentemente, gobernar, ya que con ello se entregaba a la comunidad puntos de referencias en el pasado, al tiempo que se le ofrecía un porvenir, una proyección de seguridad sometida, la única posible.

Mayor precisión en las duraciones del tiempo corto, como las fases del día, no fue conocida durante la primera época de la Edad Media. El día y la noche no estaban divididos en un número de horas iguales, sino simplemente en “horas de día”, calculadas de la salida a la puesta del sol, y las “horas de noche”, medidas desde la puesta de sol hasta el alba. Se deduce que en verano las horas del día fueran más largas que las de la noche, y al revés en invierno, situación que impactaba de una manera que hoy resulta difícil de evaluar adecuadamente, puesto que esa sociedad, a diferencia de la nuestra, carecía de luz eléctrica nocturna. La oscuridad, pues, producía el efecto religioso y psicológico de la inmensidad desconocida y peligrosa, temor de lo oculto, inseguridad intrínseca y permanente sobre una población desamparada.

Hasta el siglo XIII, los instrumentos de medición del tiempo

eran una rareza, un verdadero objeto de lujo, pero los había en ciertos lugares. Todos ellos tenían sus limitaciones: el reloj de agua, denominado clepsidra, era un aparato complejo y raro en Europa; los cuadrantes solares (en griego *gnomon*) eran útiles solamente durante los días claros; los relojes de arena, habiendo proliferado un poco más, necesitaban de una atención esclavizante. Entonces, cuando era imposible determinar el tiempo según la posición del sol, debía recurrirse a la medición de acuerdo con la combustión de la viruta, una vela o el aceite; la cantidad de páginas de la Sagrada Escritura leídas o cuántos salmos cantados indicaban referencias a los monjes. A cada hora del día y de la noche correspondía una oración o algún rito. Regulada toda la vida de la población en base al tañer de las campanas de la Iglesia, regladas ellas al ritmo del tiempo litúrgico, llamaban con regularidad, día y noche, a las horas canónicas o a otros servicios religiosos. Sin “ver la hora” sino que oyéndola, el hombre medieval distinguía la “campana de la siega”, la “campana de la extinción del fuego” o la “campana del pastizal”.

El dominio de este tiempo de la Iglesia duraría tan largamente cuanto se correspondía con el ritmo lento, medido, de la vida de la sociedad feudal, campesina. Vincularse con las generaciones, con los reinos, con los reyes, con los papas —espíritu linajudo—, tenía mucha más importancia para los hombres de esta época que medir los espacios del tiempo corto. Si este tiempo no guardaba ninguna relación con los acontecimientos religiosos o políticos carecía de sentido, y ello no incitaba a otorgarle al tiempo un valor intrínseco, no surgía la necesidad de preservarlo ni de medirlo con exactitud y conocer sus partes infinitesimales. En esta sociedad campesina, hallándose todo condicionado por su fundamento agrario, brotaba

espontáneamente la ponderación épica —digamos, heroica— de la vida. Y fue precisamente al interior de ella, con el resurgimiento de la ciudad a partir del siglo XII, que ve nacer, más o menos lentamente, una mentalidad diferente que provenía de una nueva clase social emergente, la burguesía, cuya principal característica será su particular ritmo de vida, y con él la necesidad imperiosa de determinar con mayor exactitud el tiempo, pero también de utilizarlo con mucha más precisión. Había renacido la ciudad y con ella un tiempo nuevo.

El habitante urbano llevará, desde entonces, un orden temporal establecido por él mismo y no por aquel que imponía la naturaleza. Si la ciudad medieval albergó una nueva concepción del mundo, también el problema del tiempo tuvo que ser concebido de forma muy distinta. El siglo XIII ve construir relojes en las torres de los ayuntamientos de las villas, que si bien los lucían con orgullo, respondían, en realidad, a una exigencia hasta entonces desconocida: conocer con exactitud cualquier momento del día y de la noche. De la vida citadina emergía un grupo social, cuyo comportamiento con respecto al tiempo era totalmente diferente de aquel de la aristocracia feudal y de los campesinos. Si para el mercader el tiempo representaba dinero, para el artesano determinar el tiempo significaba ordenar el funcionamiento de su taller, y así el tiempo se transformaba en una unidad de medida del trabajo. La ciudad entraba en una fase secular de su desarrollo anticipando la modernidad, según L. Mumford. La sociedad europea pasa de una visión contemplativa del mundo, esto es, en la perspectiva de la eternidad, a una visión activa del mundo, en la perspectiva del tiempo que pasa.

He aquí el comienzo de cambios de enormes consecuencias.

Ciertamente, la sociedad no podía seguir siendo la misma si ahora disponía de un instrumento para medir con precisión el tiempo. Estos cambios habían sido preparados por el desarrollo de la sociedad en general, pero sobretodo de la ciudad. Por primera vez, dice Gurevic, el tiempo se “estiraba” definitivamente en una línea derecha yendo desde el pasado al futuro, pasando por el punto de presente. Si antes las diferencias entre el pasado, el presente y el futuro eran relativas y sus límites movibles —como en los rituales religiosos o míticos—, con el triunfo del tiempo lineal estas diferencias se hacían muy nítidas, pero también el presente se reducía a un mero punto escurriéndose sin cesar sobre la línea que conduce del pasado al futuro. Con ello el presente se hizo efímero, irreversible e imposible de aprehender, desplazándose por entre las manos del hombre que ahora veía cómo el tiempo podía perderse, escapársele, que convenía utilizarlo de manera sensata y esforzarse por llenarlo con acciones provechosas. Frente a este tiempo fugitivo, hubieron de oponerse las acciones dignas de la persona, con lo cual aparece más claramente la conciencia individual. Más que perteneciente a un clan, el hombre se descubre como ser individual con una personalidad, ubicado en una perspectiva temporal concreta y haciendo uso de las posibilidades disponibles durante un período de tiempo limitado asignado a su vida. El individualismo está en ciernes.

También esta medición del tiempo implicó otra consecuencia de gran importancia para la historia de las mentalidades: medir significa “decir el tiempo”, esto es, establecerlo con precisión. Una vez “establecido” el tiempo, fue necesario anunciarlo a la comunidad para que ella se “ordene”, y por eso, desde este momento, “decir la hora” tendrá un significado manifiestamente político al regir el

tiempo social. En una época en que el poder político se encontraba muy debilitado en el Occidente medieval, fueron los señores feudales y la Iglesia los encargados de “ordenar” el tiempo a la sociedad. Más tarde aparecerán otros actores, las comunas y el rey.

Respecto de la medición del tiempo, Jacques Le Goff ha dicho que durante los siglos centrales de la Edad Media (XII y XIII), época en que se produce el gran resurgimiento de la ciudad y el desarrollo del movimiento comunal, el tiempo religioso de la Iglesia, el del calendario litúrgico, medido diariamente por las horas canónicas, conoció un conflicto con el tiempo secular de los mercaderes, que se ilustra especialmente por el conocido reproche que se le hacía al prestamista de dinero de vender el tiempo que sólo pertenece a Dios. La oposición se presenta en el objetivo divergente que ambos tiempos tenían: próximo al tiempo natural, el de la Iglesia regulaba con las campanas los momentos de los oficios religiosos; en cambio, el tiempo de los mercaderes, medido con gran exactitud por relojes urbanos, ordenaban profanamente las preocupaciones laicas de la ciudad. No cabe duda, para los comerciantes la medición precisa del tiempo constituía una herramienta esencial para el buen manejo de los negocios, puesto que con ella se calculaba, pensemos, la duración de un viaje o los intereses de un préstamo y, por cierto, la acumulación de beneficios. Como un objeto cualquiera medible, el tiempo medido con fidelidad permitía prever las fluctuaciones de los precios en función de la situación del mercado. El liberalismo estaba en ciernes.

Ya a mediados del siglo XIV disponemos de testimonios de ciudades donde los relojes urbanos *decían* las horas a través de las “campanas del trabajo”, regulando los momentos en que se realizaban

las transacciones comerciales, así como también la racionalización del trabajo de los obreros tejedores medido ahora en horas fijas. El reloj comunal o la campana del trabajo, se constituye en un instrumento de dominación económica, social y política, concluye Le Goff. Ello no debe inducirnos a pensar en un conflicto declarado entre la Iglesia y la clase mercantil, porque ambas campanas coexistieron en muchos lugares. Lo que hay aquí es una suerte de oposición entre la exactitud, que se va imponiendo, y la imprecisión que lentamente cede terreno hasta en el interior mismo de la Iglesia. Habiendo ella dado el primer paso ordenando la vida del *orbis christianus* cuando el desorden era un estado común en todas partes, ahora abandonaba progresivamente el control del ritmo de la vida y del trabajo, dejándolo en manos de las autoridades laicas y en la burguesía.

Es precisamente lo que ha estudiado hace poco y con notable acuciosidad D. S. Landes, formulando reflexiones que bien vale presentar. La puesta en marcha de los relojes mecánicos a fines del siglo XIII y comienzos del XIV, ha significado una “revolución” tan impactante como la invención de la imprenta, dice. En los inicios del siglo XIV, la medición de las horas de trabajo se había ido transformando en una fuente de tensiones sociales dentro de la comunidad citadina, al disponerse ahora de unos límites temporales precisos para que unos cumplieran las tareas comprometidas y los otros exigir las fielmente. Entonces, el sonido regular de las campanas pudo convertirse en un medio para poner fin a los abusos de unos u otros, restableciendo la concordia y, finalmente, cooperando al mantenimiento de la paz ciudadana. Ante semejante precisión, inician su retroceso aquellos otros instrumentos que *estimaban* el tiempo, como los cuadrantes solares, las clepsidras y la arena, para

dar cabida al reloj, cuyo progreso técnico lo va haciendo más pequeño y transportable, ocasionando un efecto cultural de lento desarrollo pero de grandes consecuencias: se pasa de la obediencia del tiempo colectivo a una disciplina personal del tiempo. La modernidad con su individualismo estaba naciendo en plena Edad Media.

En el estado actual de nuestros conocimientos, Hervé Martin ha dicho que el tiempo concebido y vivido por las sociedades europeas antes del año 1100 (siglo XII) habría sido esencialmente cualitativo y muy mal apreciado desde el punto de vista cuantitativo. Se trata de un tiempo concreto y palpable, medido sobre la base de acciones realizadas o distancias recorridas, el número de salmos recitados, la cantidad de páginas leídas o transcritas. Los instrumentos disponibles para medir el tiempo no podían colaborar en este sentido, ya que eran, ciertamente, rudimentarios: la arena, la clepsidra, el cuadrante solar, la duración de las velas, las campanas del monasterio anunciando las siete horas canónicas e imponiendo una marca cristiana al transcurso de la jornada. Una falsa etimología, que buscaba aproximar los vocablos “campana” y “campaña”, dirá más tarde que las campanas recibieron dicho nombre (del latín *campanae*) porque ellas habían sido indispensables para los habitantes de la campaña o campiña para conocer la hora. Este mismo error de carácter cultural debe darnos la ocasión de percibir un sistema de valores subyacente, que en su conjunto irá desplegándose a lo largo de este libro.

Como se ha indicado más arriba, el tiempo era inseparable del hombre, puesto que todavía no se había desarrollado su concepción como categoría abstracta. Al igual que el espacio, el tiempo ha sido una de las *primeras* experiencias del individuo. Asumida esta realidad,

se entiende que el hombre medieval “viviera” el tiempo *discurriendo* por él como flotando sobre las olas, sin aprehenderlo y sin controlarlo. Así, pues, incapaz de “dominar” el tiempo, la mentalidad medieval no podía albergar una gran preocupación por la precisión temporal, ni ella llegaría a desarrollarse en esas condiciones.

Si no podía llegar a medirse con exactitud técnica, entonces el tiempo se hallaba ordenado siguiendo otras dimensiones muy distintas pero paralelas, esto es, ciertas categorías psicológicas y religiosas contrapuestas que otorgaban a la vida un eterno sabor provisional, observando delante de los ojos, el permanente combate de fuerzas opuestas. Véase el contraste *sagrado-profano* cuya manifestación más directa se aprecia en la tradición impuesta en la época carolingia del respeto por el día domingo, frente al resto de la semana de duro trabajo; la relación *fasto-nefasto* por la cual algunos días se distinguían más propicios que otros; o bien la dicotomía *dicha-desdicha* que define a la misma vida humana. Como cualquier época, esta sociedad afectada por valores contrastados, dicotómicos, percibía el tiempo como una eterna repetición de instantes que van y vuelven. Inmutable sucesión de meses, de trabajos, de obligaciones, coexistiendo con las alteraciones climáticas de una naturaleza veleidosa, persistiendo las costumbres culturales, los ritos de sociabilidad, las fiestas litúrgicas, las horas canónicas. Calendario litúrgico de carácter claramente señorial asociado a los ciclos naturales, constituían un conjunto indisoluble. Si el ritmo de la vida campesina y de las principales ocupaciones agrarias dependía de la naturaleza, no parecía necesario conocer constantemente la hora exacta, y por ello la división del día en grandes segmentos llegó a ser plenamente suficiente. Después de todo, tal como la naturaleza no se sometería a un control horario así

pensado, tampoco lo haría el campesino habituado a someterse al ritmo natural. Concebido y vivido durante tantos siglos, dicho tiempo debía calar muy hondo en la mentalidad popular.

Por su parte, la liturgia de la Iglesia ejercía una influencia decisiva sobre el tiempo al darle vida al pasado en el presente. En efecto, la celebración cotidiana de la misa es, en esencia, el acto de volver activo el sacrificio de Cristo, sacramentar la víctima ofrecida por la salvación de los hombres. Es volver a vivir un tiempo pasado que se encuentra siempre presente en la eucaristía. El pasado se perpetuaba en el presente fecundándolo, como el ancestro se prolonga en sus descendientes, concluye Martin.

Sin embargo, la noción política del tiempo prevaleció en los círculos aristocráticos y en la cultura letrada. Al no existir una cronología unificada antes del siglo XI, precisamente en el momento en que el feudalismo se hizo muy fuerte en el Occidente medieval, surgió la necesidad de legitimar las sucesiones dinásticas, en fin, los linajes, puesto que ello llevaba implícito la posesión de inmensas extensiones territoriales, sobre cuya base se erigía el prestigio de una familia noble. Después de haber determinado la pertenencia a una generación y haber establecido la línea de descendencia, se obtenía una representación satisfactoria de relaciones entre los hechos de un pasado y las fundadas reivindicaciones jurídicas del presente. La noción de propiedad surgía irremediamente de la posesión, esto es, de un pasado más o menos largo, según la alcurnia, de una familia posesora de una tierra. He aquí el pasado y el presente unidos, abriéndole a una persona la puerta del futuro.

Acá radica la extrema importancia de las genealogías, es decir,

de la sucesión de grupos humanos concretos formando un tejido indestructible. En efecto, la sucesión ininterrumpida de grandes jefes creaba la sensación de permanencia y estabilidad, fortaleza misma de un linaje cuya honra se fundaba precisamente en el tiempo, ese tiempo ilustre de la continuidad. Desde entonces, no habrá linaje aristocrático cuyos orígenes no sean muy viejos, aunque para ello haya sido necesario forzar el pasado creando —y muchas veces falseando— la línea genealógica.

En todos los ámbitos en que era imprescindible, se abrió paso el modelo genealógico: en el medio feudo-vasallático, donde era necesario para los vasallos renovar periódicamente los homenajes en cada sucesión; en el ámbito monástico, puesto que todo abad se preocupaba, como un padre, del crecimiento de su abadía y de la educación de los novicios; en el círculo episcopal, donde las crónicas que relataban los hechos de los obispos (*Gesta episcoporum*) presentaban a los dignatarios como padres “nutricios” (que alimentan) y como jefes de linaje; debe agregarse aquí el mundo de las prácticas litúrgicas, donde las misas a perpetuidad reposaban sobre la convicción utópica de poder instaurar, mediante un precio fijado para siempre, oraciones sin cesar destinadas a lavar las faltas de todos los miembros de la parentela, y a los muertos permitirles acceder al Paraíso.

El hombre medieval no alcanzaba a representarse el tiempo lineal, y menos concebirlo como progreso, a la manera que hoy lo hacemos. Se encontraban atrapados en los esquemas fijos o cíclicos. Un buen ejemplo de este atavismo es el que analizaré más adelante, esto es, las creencias del año 1000.

El *orbis christianus* conoció entre los siglos XII-XIII un tiempo

de bonanza del que se beneficiaron todos los ámbitos de la civilización: aumento de la población, recuperación del comercio, crecimiento de las ciudades, nacimiento de las universidades, y, en lo que aquí nos concierne, se perfecciona el bagaje mental para pensar el tiempo. Esto se aprecia visiblemente en los progresos de la lengua vulgar para precisar más adecuadamente el tiempo. A fines de la Edad Media proliferan en el léxico vulgar diversas expresiones relativas al tiempo que dan cuenta de que el hombre occidental se halla mejor preparado intelectualmente para concebir y describir el tiempo. Muchas de las actuales expresiones tales como *primero que*, *una vez cuando*, *desde que*, *antes que*, *después que*, *cada vez que*, etc., vieron su nacimiento.

En el siglo XIII, los habitantes de los burgos, los administradores y la misma aristocracia se empeñaron en formular de una manera más precisa el tiempo. Convergen en esta actitud varias razones: era necesario esperar los momentos favorables para las operaciones militares, memorizar las fechas de las ferias o los plazos bancarios, fijar las comparecencias en los tribunales. Pero la fijación de las horas era laxa y la indicación de las fechas también comúnmente imprecisa, cuando no inexistente. Proliferaron, no obstante, las fechas litúrgicas, y con referencia a ellas se fijaban los otros días: por ejemplo, *tres semanas después de Navidad*. Ni hablar de la inexactitud si el punto de referencia recaía sobre una de las fiestas religiosas móviles como la Pascua o la Ascensión.

Tiempo y espacio, relación indisoluble

La experiencia humana se moldea nítidamente con la poderosa influencia que el tiempo y el espacio ejercen sobre la sensibilidad de los seres humanos; de hecho, la concepción de su propio yo, y también de su universo de vida, queda determinada por estos dos parámetros fundamentales.

Pero el hombre actual ha reinventado el tiempo y el espacio de una manera como nunca antes se conoció; nociones a veces puramente abstractas guían nuestras acciones en las dimensiones espaciales y temporales. El espacio es entendido hoy como una forma tridimensional, geométrica, uniformemente extensible y divisible en segmentos conmensurables. Del mismo modo, el tiempo también es concebido simultáneamente como pura duración y también como secuencia irreversible del desarrollo de los acontecimientos, que va desde el pasado hacia el futuro, pasando por el presente. Sin duda, el tiempo y el espacio tienen un carácter evidentemente objetivo, pero sus cualidades son independientes de su contenido racional.

El tema se hace más complejo cuando nos acercamos a otras ciencias que han puesto su preocupación en él. La teoría de la relatividad, la física de las partículas elementales o la psicología de la percepción, entre otras que desconozco, han suscitado problemas de comprensión del tiempo y del espacio que la mayoría de los historiadores, todavía, apenas ha utilizado. Por desgracia, esa gran cuota de soberbia que acompaña continuamente a éstos, ha arrojado un desprecio supino por el espacio; por lo mucho ha llegado a ser aquella materia sobre la cual se construye la geografía y la cartografía histórica, o a lo más, algo de lo que hay que tener en cuenta cuando

se estudian las “condiciones exteriores” de la evolución histórica, un factor —digamos— ecológico, un marco físico de referencia. Con respecto al tiempo, los historiadores tienden a manejarse casi exclusivamente con las largas tablas cronológicas y sus relaciones sincrónicas, categorías que habitualmente no generan ningún problema particular y, desde luego, no suscitan mayor interés que no sea un mero punto muy concreto de carácter referencial, casi un *antes de* y un *después de*.

Como regla general, los historiadores no han concebido las categorías de tiempo y espacio sino en tanto que formas objetivas de la existencia de la materia. No se ha prestado suficiente atención al hecho de que la *materia* de la historia es eminentemente específica, y que las categorías de espacio y de tiempo no pueden aplicarse de manera absolutamente idéntica cuando se trata de la naturaleza o bien cuando nos ocupamos de la sociedad. No basta con comprender claramente que el espacio y el tiempo tienen una existencia objetiva, sino que es imprescindible otorgar un amplio espacio dentro del análisis histórico al hecho de que ambos son igualmente vividos y percibidos subjetivamente. Dichas categorías deben, pues, ser interpretadas y aplicadas de manera muy diferente de acuerdo con las peculiaridades que ofrecen las civilizaciones y las mismas sociedades, los diversos estadios de la evolución social, los segmentos sociales diferenciados que subyacen dentro de una misma sociedad y, todavía más, cuando se entra en relación con los individuos quienes, evidentemente, experimentan vivencias personalísimas del tiempo y del espacio. Esta constatación se confirma con los aportes de numerosas ciencias —lingüística, antropología cultural, historia del arte, literatura, psicología—, que resultan muy importantes para la

ciencia histórica y, especialmente, para la historia de la cultura.

Como se ha indicado, el ser humano se guía en su actividad práctica y en su conciencia de las cosas sobre estas categorías fundamentales, y la vivencia e interpretación que se haga de estas categorías depende, en gran medida, su comportamiento, también el de los grupos sociales, como asimismo el desarrollo de toda la sociedad a la que pertenecen. El estudio de los *medios* conceptuales y sensoriales de una cultura podría permitir una mejor comprensión de la naturaleza de ella, y ayudaría, sin duda, a dilucidar las condiciones en las que se ha elaborado la formación de la personalidad humana en una u otra época histórica.

Huelga señalar la importancia capital que para el estudio de la Edad Media tiene esta aproximación. En efecto, nuestra concepción del mundo es hoy profundamente diferente de la percepción y visión del mundo que tenían los hombres del medievo. Sus ideas y sus acciones nos son, muchas veces, extrañas y discordantes de los parámetros en los que se mueve nuestro universo ideológico. Esto prueba nuestra capacidad para abrirnos y comprender aquello que, a primera vista, se muestra incomprensible. De aquí el riesgo, muy corriente, de imputarles motivos que no son los suyos y de interpretar de manera errónea los verdaderos móviles que les animaron en su vida práctica y teórica.

No parece que los seres humanos lleguemos a esta, nuestra existencia, con el *sentido del tiempo* impreso en nuestra naturaleza. Entonces, las nociones temporales y espaciales se conforman siempre en una determinante vinculación con la cultura de una sociedad. La nuestra ha creado una preocupación conciente del

tiempo, convirtiéndose en una característica de la sociedad industrial desarrollada. El hombre moderno maneja asiduamente las nociones temporales y concibe sin dificultades el pasado, incluso el más antiguo. Es capaz de planificar su propia actividad y de determinar en el largo plazo el desarrollo de la ciencia, de la técnica, de la producción y de la sociedad, en suma, es capaz de prever el futuro. Esta actitud se explica por el alto grado de organización de los sistemas temporales que nosotros actualmente utilizamos. Concebimos el tiempo y el espacio como abstracciones con las cuales construimos la imagen del cosmos unificado y la idea de un solo universo ordenado. Para nosotros, esas categorías han llegado a ser autónomas, pudiendo utilizarlas libremente, de un modo instrumental, sin referirnos a eventos precisos, es decir, independientemente de esos acontecimientos; por ejemplo, un metro cuadrado, una unidad de medida abstracta que se aplica a cualquier elemento, sea madera, agua o tierra. Igualmente si digo media hora de manera abstracta, sin referir a que es el tiempo que demoro caminando de mi casa al lugar de trabajo, o lo que me lleva rezar el rosario, o comprar en el supermercado o preparar el almuerzo. He aquí la diferencia entre nosotros y los hombres de la Edad Media.

El tiempo que pasa ¿Regresa? ¿Se esfuma? ¿O se consume en una combustión vital... una energía que va hacia su agotamiento? Por cierto, en la Antigüedad, en el Medievo y en el Renacimiento hubo preocupación acerca del problema de la irreversibilidad del tiempo ido, pero si se visualiza la sociedad en su conjunto en el curso de las épocas precedentes, jamás los occidentales han otorgado tanto valor al tiempo, y nunca antes éste ha ocupado un lugar tan importante en su conciencia. El hombre moderno es un ser presionado, su conciencia

se define con respecto al tiempo, de hecho, se ha convertido en un esclavo del tiempo, toda su existencia se desarrolla *sub specie temporis*; ha surgido de entre los fundamentos de nuestra cultura un culto al tiempo, *time is money*. La rivalidad misma entre los sistemas sociales se concibe ahora en términos de competición por el aprovechamiento del tiempo: los ritmos de desarrollo de una sociedad se conciben en relación con la pérdida o ganancia del tiempo, ¿para quién trabaja el tiempo? “el tiempo es oro”, se dice. La manecilla horaria y el segundero que corren apresuradamente bien podrían ser el símbolo de nuestra civilización, dice acertadamente Aaron Gurevic.

De igual manera, en el mundo moderno la noción de espacio ha sufrido transformaciones importantes. Los nuevos medios de comunicación y de desplazamiento permiten ahora cubrir en la misma unidad del tiempo distancias incomparablemente más largas que las que podía hacerse hace algunos decenios, por no decir palabra del pasado más lejano. La percepción del espacio ha hecho que éste se haya —por así decirlo— “encogido”, y así el mundo es concebido infinitamente más pequeño. Una categoría que conjuga las nociones de tiempo y espacio, cual es la velocidad, ha estado siempre en la actividad humana, pero que en los últimos dos siglos adquirió una importancia tan considerable en la actividad humana, que el ritmo de la vida en su conjunto, ha sufrido una transformación radical y profunda. Este ritmo, que hoy nos parece normal, la humanidad jamás ha conocido algo parecido en toda su historia.

Las categorías modernas de tiempo y espacio no tienen casi nada en común con el tiempo y el espacio percibido y vivido por los hombres de otros períodos históricos. En la mentalidad primitiva

o mitológica, que bien identifica a la mayoría de la población medieval, estas categorías no existían en tanto que abstracciones puras; esencialmente sensorial era el pensamiento de los hombres de estadios arcaicos de desarrollo. Ellos aprehendían el mundo a la vez en su integridad sincrónica y diacrónica, es decir, totalmente, y en consecuencia, su conciencia del mundo era “extra-temporal”. Constatamos paradójicamente, dice G. Whitrow, que el hombre en su primera conceptualización conciente del tiempo se ha esforzado instintivamente de trascenderlo o de excluirlo. Sin duda, se puede decir que esta actitud mental consistente en aniquilar el tiempo, ese tiempo que discurre como un retorno a la génesis —el *illud tempus* inicial—, no es otra cosa que el deseo de remontar el confinamiento, el aislamiento de la existencia humana individual. Con el mito de la regeneración del tiempo, la cultura arcaica daba al hombre la posibilidad de vencer la brevedad y la unicidad de su vida. Sin alejarse ni en sus pensamientos ni en sus comportamientos del cuerpo social tribal de sus orígenes, el hombre lograba burlar la muerte. Hay una suerte de simultaneidad de muy difícil comprensión para el hombre actual: en este sistema de conciencia, el pasado, el presente y el futuro son, por así decirlo, situados sobre un mismo plano. El tiempo se “espacializa” y es percibido de igual manera que el mismo espacio; el presente no se desconecta de la realidad temporal global, compuesta del tiempo pasado y del tiempo que ha de venir. El hombre antiguo veía el pasado y el presente extendiéndose delante de él, uno al otro penetrándose y explicándose. Así, pues, los acontecimientos que se producían en el pasado y aquellos que habían ocurrido en el presente eran, en ciertos casos, percibidos por la conciencia arcaica como fenómenos pertenecientes a un mismo plan, y se desarrollaban en la

misma secuencia temporal. Para la conciencia moderna, el tiempo y el espacio del hombre primitivo pueden parecer desorganizados. La orientación temporal en la sociedad primigenia no se ocupaba sino del futuro inmediato, del pasado reciente y de los hechos y gestos actuales, de los fenómenos del entorno directo; más allá de estos límites, los acontecimientos eran percibidos de manera más confusa y su integración en el tiempo había de ser, en verdad, muy vaga. Por lo mismo, aunque se orientaba perfectamente en el espacio, el hombre primitivo apenas lo concebía fuera del marco de su acción cotidiana y práctica.

En la Edad Media los seres humanos no concebían las categorías de tiempo y espacio como coordenadas neutras a la manera como las entiende el hombre moderno, sino que ellas aparecían ante la conciencia humana como fuerzas misteriosas y muy poderosas rigiendo todas las cosas, la vida de los hombres y, todavía, la de los dioses. Esto constituye uno de los trazos esenciales de la sociedad primitiva, en la que el espacio y el tiempo se hallaban cargados de un valor emocional: ambos podían ser buenos y/o malos, propicios a ciertas actividades u hostiles a otras, o bien peligrosos; existía un tiempo sacral, un tiempo de festividad, un tiempo de sacrificio, un tiempo de reproducción del mito ligado al retorno de ese tiempo primordial; asimismo, existía un espacio sagrado, algunos lugares sagrados y mundos enteros sometidos a fuerzas particulares.

La demarcación verdaderamente nítida entre el pasado, el presente y el futuro no es posible sino cuando domina en la conciencia colectiva la noción lineal del tiempo, conjugada con la noción de su irreversibilidad. Sin embargo, ello no quiere decir que esta delimitación

temporal no haya existido del todo en las sociedades arcaicas, puesto que es verdad sabida que la experiencia vivida da al hombre los elementos que le permiten aclarar el encadenamiento cronológico de sus actos y de los fenómenos de la naturaleza. En la conciencia primitiva del tiempo cíclico del mito, las secuencias cronológicas en las que se organizaba la vida cotidiana de los hombres eran distintas. Thomas Mann se ha referido a esto como “la condensación onírica del tiempo”, y así los ancestros y sus descendientes vivos no existían en las mismas dimensiones temporales. He aquí que las celebraciones y los ritos constituían el eslabón que *religaba* estas dos nociones del tiempo, esos dos niveles de conciencia de la realidad. Así, la concepción lineal del tiempo no dominaba en la conciencia humana; dicho tiempo se hallaba subordinado a la noción cíclica de los fenómenos de la vida, ya que el tiempo que se repite es, precisamente, la base sobre la cual reposaban las representaciones mitológicas que encarnaban la visión del mundo del hombre primitivo.

Bajo diferentes formas, los seres humanos han coexistido combinando las nociones lineal y cíclica del tiempo. Si ambas no son iguales, ha habido un orden jerárquico de ellas, prevaleciendo a lo largo de la historia humana la concepción cíclica por sobre la otra, inmediata y sucesiva, simplemente referencial, del mundo imperfecto y finito. Cabe preguntarse, pues, acerca de la relación que ha existido —y todavía existe— entre esas dos formas de conciencia del tiempo discurrendo. Muchos pueblos que en el pasado han creado grandes civilizaciones, de una manera u otra, han concebido las cosas siguiendo un esquema circular. La idea de un presente eterno indisociable del pasado, se encuentra en la base de diferentes sistemas de valores sobre los cuales se han erigido las culturas orientales antiguas. Para

los antiguos chinos, el tiempo era tradicionalmente concebido como un encadenamiento cíclico de eras, de dinastías, de reinos sucediéndose en un orden litúrgico, sometidos a un ritmo riguroso. De igual forma, la rueda ha sido el símbolo de la noción hindú del tiempo en la Antigüedad, la rueda del orden cósmico que da vueltas desde los albores de los tiempos, ciclo sin fin del nacimiento y de la muerte desencadenándose uno tras otro. En un ambiente así, en que la veneración del pasado es un rasgo típico de la cultura, cuando se produce un cambio, se le resiste, brota la sospecha del desorden y, para que la seguridad del orden no se vea alterada, se le ignora. Lo mismo ha de decirse de las pirámides egipcias, cuya presencia incommovible y pétreas, pueden también ser consideradas como grandiosos monumentos a la gloria del tiempo “detenido” de las civilizaciones estables del Oriente antiguo. Evidentemente, el tiempo de la vida cotidiana, el tiempo de los seres humanos, sin duda, discurre también, pero en éste sólo se ven las “apariencias” del mundo visible, veleidoso en su permanente movimiento, mientras que el tiempo verdadero, aquel del no-cambio, el de la eternidad de la realidad superior, no debe ni de hecho está sometido a los cambios. Cuando los antiguos egipcios conciben que el mundo ha salido terminado de las manos del Creador, entonces el pasado y el futuro coexisten en el presente. Todo ha sido hecho. Dos coordenadas temporales cohabitando simultáneamente en una misma realidad espacio-temporal.

La Edad Media, época esencialmente agraria y regida por los ciclos de la naturaleza, conoció bien esta manera de percibir el tiempo, determinante en su dependencia de los cambios de los períodos anuales, determinante también de la estructura de su conciencia. Sencillamente en la naturaleza no se operaban cambios, o al menos

éstos no podían ser aprehendidos por los hombres; una naturaleza magnífica, nutricia, femenina, madre acogedora y dadora de vida, para esa sociedad tradicional y campesina no podía estar sometida a los cambios que sólo traen inestabilidad y zozobra. Por el contrario, los hombres veían en ella solamente los fenómenos repetitivos, ya que no estaban en situación de dominar su tiranía rítmica. Este perpetuo retorno de las cosas no podía sino imponerse como centro de la vida espiritual de la sociedad, y de ese modo los momentos determinantes y significativamente importantes de la vida en sociedad no eran precisamente los cambios, sino muy particularmente las repeticiones, los actos iterativos. Solamente éstos, los consagrados por la tradición y por la reiteración regular, alcanzaban una dimensión de auténtica realidad; muy por el contrario, los fenómenos que nunca antes habían ocurrido, aquellos hechos aislados y puntuales, carecían de valor propio.

Renueve a los cambios y muy respetuosa de la tradición, la sociedad medieval agraria no conoció el individualismo como actitud de vida, ni otorgó valor alguno al comportamiento innovador. El campesino ha sido siempre un ser dominado por la constante repetición de los actos efectuados antes por otros. Proceder como todos lo hacen y como todas las personas “sensatas” lo han hecho desde tiempos inmemoriales, significaba cargar dichas acciones de un valor y fuerza moral irrefutables. El estudioso no puede dejar de advertir en estos comportamientos, la formación de un modelo permanente o *arquetipo* de comportamiento que era el reflejo de los actos primigenios de los primeros hombres, de los héroes, y de la divinidad. Al repetir los actos, los seres humanos se elevaban al modelo celeste religándose con la divinidad, debido a que todas

las actividades de la vida humana —productiva, social, familiar, personal— no alcanzaban sentido alguno sino en la medida en que participaban de lo sagrado, siguiendo fielmente un rito establecido, digamos, *desde los inicios de los tiempos*. Con tal sistema de valores, no debe sorprendernos que el tiempo real no haya tenido ningún valor ni autonomía alguna. Apartado el tiempo real de las preocupaciones y restituido el tiempo mítico, iniciaba éste su dominio en la vida del hombre, manifestándose en las fiestas y ceremonias, donde se volvía a poner en contacto con los mitos fundantes.

Razón ha tenido Aaron Gurevic cuando señala que, buscando la historia, la memoria del grupo social tomaba aquellas acciones humanas que efectivamente tuvieron realidad, las despojaba de los trazos puramente individuales y cautelaba todo aquello que reflejaba el modelo erigido en mito: de este modo, reducidos a conceptos ciertos acontecimientos se convertían en mitos, al tiempo que algunos individuos alcanzaban la categoría de arquetipos. Así aceptado más que entendido, en este sistema de conciencia todo inducía a restablecer el vínculo con los orígenes, luego con una historia, con un pasado sagrado, repitiendo y volviendo a repetir. No existía, pues, una clara distinción entre el presente y el pasado, ya que éste renacía sin cesar llenando de contenido el presente. El hombre actual dista de comprender este modo de vivir, porque nuestro presente es concebido con total independencia del pasado, independencia inconcebible para el hombre medieval que ve ampliarse y completarse su presente de un contenido mucho más profundo y duradero al tomar contacto con el pasado mítico. Este no quedaba ni podía quedar confinado en el pasado, ya que siendo un arquetipo era eterno, “extra-temporal”, y así la vida quedaba desprovista de todo carácter fortuito y provisional,

resultaba mucho más segura.

UN CASO EMBLEMÁTICO:

LOS TERRORES DEL AÑO 1000

A fines del siglo XX, en 1999, la naturaleza humana mostró que los mitos y las profecías están muy presentes bajo nuestro superficial aspecto de seres racionales. Fue el momento de hacer balances. Aparecieron los miedos, las culpas, el arrepentimiento, las penitencias, las esperanzas y... el milenio. Milenio que terminaba con esa sensación pesimista que emana del fondo del alma humana, de esa alma que precisa olvidar tantas desgracias habidas en esta etapa vivida que concluye, pesares que se cargan a nuestra cuenta, a nuestros dolores.

Pero también se hizo presente la respuesta emergiendo desde lo profundo, ojos que levantaron la mirada al horizonte humano, hacia ese porvenir que se sitúa siempre en nuestro presente como una anticipación, futuro confiado a la capacidad de nuestras manos, y en el que es posible desandar el camino para rehacerlo con un nuevo caminar. La vida humana está jalonada de muchos momentos así, numerosas transiciones, innumerables comienzos.

Cuando el mundo caminaba a cumplir mil años de la muerte de Cristo, la población se sumergió en una angustiada espera observando los terribles acontecimientos que precederían el final de la vida. Así lo hemos aprendido y así anda en boca de todos. ¿Será cierto todo esto?

En materia histórica hay pocas cosas más constantes y arraigadas en el consciente colectivo que la “cuestión” del año mil. No cabe duda, todavía el público piensa que las multitudes de esa Edad Media supersticiosa y fatalista que nos han enseñado, angustiaron sus almas convencidas de que el mundo, viejo y malvado, inexorablemente, llegaba a su destino final. Dicho año, y los supuestos terrores que suscitó, es un muy buen ejemplo que revela los a priori del trabajo histórico, los presupuestos y la subjetividad que amenaza de continuo al historiador cuando, delante del fenómeno que estudia, se apresta a comprenderlo, a sacarlo del olvido en que la memoria humana le ha situado para traerlo a nuestro presente. El trabajo que viene, expone y analiza el problema, relacionando el presente de la acción, el presente del historiador y la importancia histórica del futuro.

La Historia como ciencia

Durante el siglo XIX, la historia se transformó en la diosa de la ciencia, una especie de musa que, al alero protector de su regazo, el ser humano podía llegar a comprender el mundo y sus inextricables problemas. Todas las ciencias, incluyendo las exactas, las biológicas y, por supuesto, las humanidades, en su propio proceso de desarrollo, recurrían cuanto fuera posible, al criterio histórico para formular sus hipótesis o para corroborar sus resultados. La cultura occidental estuvo marcada por esta moda que invitaba a ponerse en contacto con las raíces del pasado, para encontrar en él respuestas válidas a las acuciosas interrogantes del presente. La urgente necesidad de otorgarle carácter *científico* a este ejercicio intelectual, llevó a los estudiosos a emprender la vieja y anhelada tarea de descubrir en los

hechos del pasado, algunas realidades recurrentes, ritmos más o menos constantes en el devenir histórico. Todo ello haría posible, finalmente, desembocar en el descubrimiento de ciertas leyes que gobernarían el desarrollo histórico.

He aquí el gigantesco esfuerzo abordado por el arrogante positivismo decimonónico, la ciencia total y quizás si hasta omnisciente de la realidad humana. La explicación debía adoptar un modelo pseudomatemático basado en verdades irremediamente expresadas en números, esto es, una cierta constante que se repetiría rítmicamente en distintos momentos de la historia humana, permitiría dar respuesta *científica* —numérica, se entendía— a la eterna pregunta del ser humano ¿los hechos son predecibles? ¿Puedo llegar a saber qué pasará? Con esta singular fórmula, aparentemente exacta, se pretendía dar solución a la convicción que ha rondado al hombre desde la Antigüedad, esto es, que la historia se desenvuelve a ritmos cíclicos, que los hechos tienden a repetirse en circunstancias distintas de acuerdo con ciertas cadencias que la razón humana debe descubrir... el mito del eterno retorno.

Como nunca antes ni tampoco después, el público no científico, pero sensiblemente interesado, encontraba en esta *garantía* de cientifismo una explicación convincente a su propia experiencia personal, pues la vida individual siempre presenta acontecimientos parecidos, especialmente fracasos y desdichas que después de vividos, suelen encontrar sus similares en anteriores experiencias amargas. Ha de vislumbrarse, pues, que de esta premisa básica se llega fácil e irremediamente al fatalismo de la predestinación, a esa virtual mordaza que es la convicción de que nuestra vida se encuentra

trazada, escrita, determinada. La comprensión cada vez mayor de nuestro propio camino, permitiría acaso vislumbrar lo que resta por vivir, descubrir expectante en lontananza el destino final.

Acogida y cobijada en un ambiente muy propicio a los sentimientos como a la razón, esta poderosa corriente intelectual denominada positivismo, caló hondo en la sensibilidad de los occidentales. La calidad literaria y la rica sensibilidad de algunos historiadores del siglo XIX, vino a completar la influencia del estudio de la historia sobre las demás expresiones de la cultura. Junto a la belleza del relato, el conocimiento del pasado de los pueblos permitía reconocerse individualmente en él, y desentrañar acaso algunas de las múltiples preguntas que desgarran la curiosidad del hombre ¿qué me pasará?... Quizá nunca fue más sentida como personalmente cierta la vieja sentencia ciceroniana de que la historia es maestra de la vida.

El contexto del año 1000

El año 1000 marca una transformación –aunque no radical– en la historia medieval. Cuando en la actualidad los historiadores hablan de “mutación” de una sociedad, se arriesgan a transponer abusivamente en su dominio de estudio una noción inspirada en la biología. Evidentemente, no es más que una figura de estilo tomada en préstamo desde otra ciencia, destinada a poner acento en aquello que cambia en profundidad. No obstante, todas las críticas que le han venido encima, la expresión tiene su mérito, porque cuando los seres vivos sufren mutaciones en el patrimonio genético, dichos cambios no se muestran visibles a la mirada del observador en el instante en que se producen, sino mucho tiempo después. Visto así, el historiador

está en inmejorables condiciones para descubrir ese cambio, situado como está siempre, a distancia del momento en el que las mutaciones se producen, a sabiendas de su desenlace. Momento decisivo para el historiador, porque finalmente estas transformaciones se mostrarán en toda su dimensión evidenciando la “mutación”. El estudioso va, pues, en busca de aquellas pequeñas –y a veces casi imperceptibles– señales con las cuales poder descubrir la evolución de la sociedad, pero también, en su preocupación por atisbar los cambios allí donde asoman, pretende definir ciertos períodos que se han denominado “bisagra”, esto es, aquellos en los que, supuestamente, se supera una etapa y se entra en otra. Los historiadores de la sociedad ya no se interesan por estos “finales” ni por los “comienzos”, sino más bien por los cambios de ritmo que sufren los acontecimientos dentro de una evolución lenta, y muchas veces muy lenta, de las mentalidades. Especialmente en esta época en que la Iglesia –la institución conservadora por antonomasia–, en franca posición de monopolio en la elaboración del pensamiento y, por lo mismo, en la formación de las elites, constituía el único espacio donde podían expresarse dichas ideas y, desde luego, no puede olvidarse, no existía otra institución sino ella donde se protegían los escritos en los que quedó conservado, precisamente, el pensamiento de la época.

Durante el siglo X la crisis acaecida al interior del Imperio carolingio provocó el fraccionamiento del Occidente medieval en numerosos principados feudales. Lo que siguió a este colapso no fue tanto la anarquía, como se afirmó hasta hace poco, sino más bien la extensión de la violencia pura y simple de los señores feudales, violencia con la cual lograron afirmar de manera incontestable –muchas veces brutal– su poder y también definir el alcance territorial donde éste se

ejercía. Un incipiente crecimiento económico que ponía a disposición de cualquiera una emergente riqueza, logró ser acaparada en manos de unos pocos poderosos cuya codicia, como siempre, era insaciable. De esta pequeña casta de hombres ricos, algunos de ellos pertenecían al estamento eclesiástico, abades y obispos a cargo de extensos dominios territoriales donde habitaban numerosos campesinos. Razón por la cual la Iglesia buscó la manera de encauzar la violencia a favor de la defensa del orden establecido y, por cierto, el mantenimiento de los privilegios de los poderosos, que coincidían con los suyos. No es de extrañar que los monjes, a cargo de grandes latifundios, fueran los impulsores del feudalismo, puesto que para garantizar la continuidad de las empresas de colonización monásticas –aumento de sus campos de cultivos– e impedir que la codiciosa nobleza se ensañara con ellas en sus ataques, era imprescindible recuperar la paz social. Ello explica que, desde el interior de la Iglesia, se iniciara un movimiento de pacificación denominado la *Paz de Dios*, que se implementó con algunas medidas elementales tomadas en el Concilio de Charroux (989), tendientes a defender el orden y la paz en relación con la Iglesia y los pequeños campesinos:

Anatema [esto es, excomunión] contra los violadores de la Iglesia: Si alguien ataca a la Santa Iglesia, o toma algo suyo por la fuerza, y si no provee compensación alguna por esto, sea anatema.

Anatema contra los ladrones de los bienes de los pobres: Si alguien toma como botín corderos, asnos, vacas, gansos y ocas o cerdos de los agricultores, o de otras pobres gentes, a menos que sea por causa de las víctimas, y si esa persona no quiere hacer reparación por ello, sea anatema.

Anatema contra los que agreden a un clérigo: Si alguien roba, o secuestra, o

golpea a un sacerdote, o a un diácono, o a cualquier otro hombre del clero que no lleve armas—esto es, un escudo, una espada, una coraza o un yelmo— sino que simplemente vaya a sus asuntos o regrese a su casa y si, después de examinado por su obispo, esa persona es encontrada culpable de algún crimen, que sea culpable también de sacrilegio, y si después no se apresta a hacer satisfacción por ello, que sea excluido del Santo Cuerpo de Cristo.

Por todas partes de Europa se extendió este movimiento pacificador: toda Francia lo ve expandirse, desde Normandía hasta Cataluña, pasando por el Languedoc. Avanza hasta más allá del canal de la Mancha, en Inglaterra, allende los Alpes, en Italia y Alemania, se configura todo un espacio geográfico co-integrado para frenar la violencia feudal. A la vanguardia de esta urgente necesidad, los monjes de Cluny comprometieron a los condes a que impusieran este nuevo ambiente en sus dominios, exigiéndoles un juramento y participándoles de un ritual impresionante donde se expresaban algunas amenazas infernales y la ira de Dios para aquellos que perjurarán. No obstante, no pretendían condenar completamente la violencia, ya que constituía una forma de vida muy arraigada entre los poderosos, sino que, más bien, el objetivo era someterla a su control a través de una nueva institución que se instaura a mediados del siglo XI: la *Tregua de Dios*. Se reguló la actividad guerrera estableciendo un tiempo para ella y se tipificaron las justas causas de la guerra, prohibiéndola, en primer lugar, desde el jueves hasta lunes en recuerdo de la Pasión de Cristo, además de otras festividades del calendario litúrgico. Estas decisiones pueden considerarse un antecedente a la proclamación de la guerra santa o cruzada hecha por el papa Urbano II, en 1095, en el Concilio de Clermont, para defender a la Cristiandad.

Época transicional de cambios y de reacomodos, esta atmósfera pacificadora, escrupulosamente regulada como era la *Tregua de Dios*, inició un proceso de secularización que la llevó a convertirse, más tarde, a mediados del siglo XII, en la “Paz del Rey”, aunque, como es evidente, sin ningún carácter institucional como la *Tregua de Dios*. Esta especie de laicización de la paz, encargada ahora al príncipe, se debió, precisamente, a que la figura del monarca sufrió también su propio proceso de transformación al adquirir la connotación de defensor de la Iglesia y del orden. Junto a él, la aristocracia de los “grandes” fue alentada a coadyuvar en la lucha contra los enemigos de la cristiandad, poniéndose a las órdenes del rey.

En torno al año 1000, pues, se advierte una repulsa del desorden y la violencia que se canaliza a través de la *Paz de Dios* y su continuadora, la *Tregua de Dios*.

El monje Rodolfo

El testimonio más seguro y cuasi directo de los hechos ocurridos alrededor del año mil, lo debemos al monje cluniacense Rodolfo, llamado “el lampiño o calvo” (*glaber*), debido a que, probablemente, se haya quitado la barba, oponiéndose a la tradición barbada de los monjes. *Radulfus Glaber* (Borgoña 980-Cluny 1048) era un monje cuya vocación monástica no parece haber calado muy hondo en su espíritu insumiso. Su paso por varios monasterios nos da cuenta de su conducta irreverente e insubordinada, deseoso de una independencia de espíritu que le granjeó varios castigos y, finalmente, la expulsión. Formado junto a un hombre “santo” como fue el reformador Guillermo de Volpiano en el monasterio de Saint-Bénigne de Dijon,

su crecimiento continuó al amparo de los monjes de Cluny en los afamados tiempos del abad Odilón, el cual le aconsejó, casi al final de sus días, consignar todo aquello que había visto y aprendido. Siguiendo su consejo, se decidió a escribir una obra en cinco libros cuyo título es *Historiae*. Sin embargo, probablemente llevado por su díscolo temperamento, no siguió la costumbre de su época de iniciar todo relato como una “crónica universal”, esto es, desde los inicios, comenzando el relato con el Diluvio universal. Trata únicamente del tiempo que le tocó vivir, entre 920 y 1040, estando muy al día en los hechos que se producían en Normandía, en la Francia del Este, en Alemania y en Italia.

Él es, pues, el informador más preciso que disponemos del suceso que aquí nos importa. Helo aquí:

Después de tantas manifestaciones de prodigios que aparecieron por toda la tierra, tanto antes como después, de un lado y del otro, en el milenio del Señor Cristo, consta que hubo numerosos hombres de espíritu sabio y estudioso, que afirmaban que ellas se debían a la proximidad del año de la Pasión del Señor [...] Comenzó por todas partes a propagarse una hambruna que se temió por la desaparición del todo el género humano. Las temperaturas fueron tan desfavorables que no se halló el momento propicio para ninguna semilla, y que, especialmente a causa de inundaciones, no hubo modo de hacer las cosechas. Estos elementos parecían batirse en una discordia constante como si ellos fuesen, sin duda, un castigo por la insolencia de los hombres. Las lluvias incesantes habían empapado toda la tierra, hasta el punto que durante tres años no fue posible hacer ningún surco para las semillas. Durante la época de las cosechas, las hierbas salvajes y la maligna cizaña cubrían toda la superficie de los campos [...] Y durante tres años

una desastrosa peste castigó severamente la tierra, debido a los pecados de los hombres [...] La marcha del tiempo y de los elementos, ordenando los siglos transcurridos, precipitaron el caos perpetuo y la destrucción del género humano. En el terror absolutamente extraordinario, debido a que un tan desgraciado desastre se debía evidentemente a la venganza divina, pocos eran aquellos que, por estas razones, con el corazón contrito y por la humillación de sus cuerpos, elevaban su corazón y sus manos hacia el Señor y le suplicaban que los socorriera.

De espíritu curioso, activo y atento, Rodolfo fue una figura excepcional en el cuadro de su tiempo, rebelde, nada convencional, muy poco devoto hacia la jerarquía. Aún cuando sus conocimientos librescos alcanzaron el mínimo respetable para la época, se le ha reprochado que todos ellos no le bastaron para someter a crítica la información que llegaba a sus oídos, pues se muestra demasiado crédulo cuando, por ejemplo, habla de prodigios, de misterios, de sueños. Incluidas las exageraciones, el testimonio de Rodolfo Glaber tiene mucho valor para el historiador actual, pues es un testigo de calidad que nos confidencia el universo de percepciones y creencias del medio social al que pertenecía, ventana testimonial por la cual también podemos entrar en la atmósfera de su tiempo.

Rodolfo estaba sumergido en una espiritualidad que le hacía ver en la historia de los hombres la mano de Dios, a veces tierna, otras encolerizada. Visión lineal de la historia humana, que le impedía todo acceso a nociones conceptuales de interpretación, que le habrían permitido comprender mejor los hechos que discurrían delante de sus ojos. Por otra parte, las visiones escatológicas que él refiere, y que eran moneda corriente en los ambientes monásticos eruditos, obviamente

resultaban inaccesibles a los campesinos, y es la razón por la cual es bien dudoso que haya tenido cercanía con ellos. Por lo tanto, lo que a su modo cuenta Rodolfo lo ha tomado de oídas.

En su *Historiae* cuenta que, cerca del año 1000 o bien en 1033, hombres cultos se interrogaban en relación con los evidentes prodigios que aparecerían al final de los tiempos; que pavorosas inundaciones provocaron el hambre en muchos lugares, seguida de una epidemia que arrasó los campos. Ante la imposibilidad de comprender las causas que originaban tales desastres, la mentalidad intrínsecamente religiosa del hombre medieval —presente en toda época—, tendía a ver en ello el castigo divino. A pesar de este escarmiento terrorífico, en varios casos minuciosamente descritos, pocas personas se refugiaban sinceramente en Dios, dice el monje. Pero que, a causa de la benevolencia divina, pasado el 1033, despuntó el comienzo de un mañana radiante, en el que “el mundo sacudió su vejez”. Pensamiento milenarista de los pocos hombres de la cultura, el miedo de la mayoría más humilde, la intervención de la mano de Dios, las calamidades que se derivan de su furor y la actitud ambigua de los hombres, que por un lado se muestran no arrepentidos, y por el otro, hacen donaciones a la Iglesia.

Esto es lo que dice Rodolfo el lampiño, un todo que ocurre entre el 1000 y 1033. Aparte de una docena de otras alusiones imprecisas que se hallan en diversos cronistas de la época, esto es todo el material que dispone el historiador para recrear y explicar los terrores del año mil. ¿Qué han hecho los historiadores?

El genio de Michelet

Entre los historiadores franceses más célebres del siglo XIX está Jules Michelet, autor de esa monumental *Histoire de France*. Con su famosa pluma descriptiva, el gigante decimonónico de la historiografía gala, trasluciendo su rampante anticlericalismo, dice: “Durante la Edad Media era creencia unánime que el mundo debía llegar a su fin al cumplirse el año 1000 desde la Encarnación... El cristianismo, pasajero en esta tierra, huésped exiliado del cielo debía admitir con gusto sus creencias”.

Así comenzaban las páginas dedicadas a la llegada del fin del primer milenio del cristianismo, en pleno medievo, humanidad creyente envuelta –según Michelet– en la tradición apostólica de la espera del cumplimiento del sueño de un *millenium*, de un período de mil años, que en el lenguaje simbólico del cristianismo oriental de los primeros tiempos, significaba un gran número de años, tal vez, la eternidad, sueño instaurado o, mejor dicho, restaurado en la tierra: la realización aquí en este mundo de la deseada felicidad eterna, el retorno a la Edad de Oro, al Paraíso perdido. Sin embargo, este paraíso buscado con ansiedad se hallaba, necesariamente, precedido por la experiencia penitencial del paso por este valle de lágrimas, mundo terrestre creado por Dios, pero transformado por el pecado original en un campo de lucha entre el poder de las tinieblas y el poder celeste.

“La Edad Media no veía más que caos dentro de sí; ansiaba el orden pero no esperaba más que la muerte. Por otra parte, en esos tiempos de milagros y de leyendas, donde todo aparecía extravagantemente coloreado como a través de las sombras de

los vitrales, se podía dudar que esta realidad visible no fuera otra cosa que un sueño. Lo maravilloso conformaba la vida común... ¿Y qué decir si la tierra amanecía un día en llamas, al son de la trompeta fatal? Este triste fin del mundo era, a la vez, la esperanza y el espanto de la Edad Media. Observad esas viejas estatuas en las catedrales de los siglos X y XI, delgadas, mudas, gesticulantes en su extrema rigidez, de aspecto doloroso como la Vida y feas como la Muerte. Mirad cómo imploran juntando las manos, el momento deseado y terrible de la segunda muerte de la Resurrección... Esta terrible esperanza del Juicio final se acrecentó con las calamidades que precedieron al año 1000 o aquellas que le siguieron de inmediato. Daba la impresión de que el orden de las estaciones había sido trastocado y que los elementos siguieron leyes nuevas. Una terrible peste asoló Aquitania... Fue todavía peor algunos años después. El hambre se enseñoreó por todas partes... los pobres escarbaban las raíces de los bosques, muchos se dispusieron a comer carne humana”.

Michelet ha pintado con un lirismo sombrío un cuadro de una Iglesia exiliada, pasajera fugaz de este mundo caótico y finito. Páginas que se han vuelto inmortales. Era Michelet quien lo escribía y ya eso era mucho. Pero, además, la maestría de la presentación otorgó a esta descripción el carácter de sentencia, aunque es necesario decir que dicha aseveración no estaba probada, no se presentaban suficientes documentos que avalaran toda la elaboración. Michelet concentró en un período muy corto elementos que pueden hallarse a lo largo de toda la Edad Media: calamidades, hambrunas, temor del juicio final, seguridad en la Iglesia, donaciones, refugio en los monasterios,

caballeros tomando los hábitos de monje poco antes de la muerte, todo ello ha existido en todas las épocas. Su valor histórico es, desde luego, débil. Pero, bastó que lo dijera Michelet para que tomara autorizada credibilidad. El peso de su nombre y la tradición que le siguió vinieron a completar la incontestable verosimilitud, la cual se mantuvo en el tiempo y, de paso, marcó una imagen del pasado en los historiadores; a través de ellos llegó al público lector.

Desde que fue escrita –primera mitad del siglo XIX–, todas las generaciones han quedado atrapadas por esta imagen sin haber podido liberarse de ella hasta hoy. Quizás sea por la fascinación que provocaba la extraordinaria descripción del ambiente, la recreación del presente:

“Es la imagen de ese pobre mundo sin esperanza después de tantas ruinas... el cristianismo, en principio, había creído tener que remediar los males de aquí, y ellos no terminaban. Desgracia tras desgracia, ruina tras ruina. Era preciso que viniera otra cosa, y se la esperaba. El prisionero esperaba en la negra torre, en el mortuorio *in pace*; el siervo esperaba junto al surco, a la sombra de la faena odiosa; el monje esperaba en las abstinencias del claustro, en los tumultos solitarios del corazón, en medio de las tentaciones y las caídas, los remordimientos y las extrañas visiones, miserable juguete del diablo que se entretenía cruelmente a su alrededor, y que en la tarde, tirando de su túnica que lo cubre, le dice con sonrisa al oído: «estás condenado»”.

Las hambrientas y famélicas gentes perdidas en una noche oscura apenas iluminada por algunos focos ardientes, entregados

todos a un mañana incierto. Continúa el historiador: “sus extremas miserias destrozaban sus corazones y les devolvían un poco de calma y de compasión”, mezcla miserable de harapos expectantes:

“Ponían la mirada en la espada enfundada temblando ellos mismos bajo la espada de Dios. No valía ya la pena batirse, ni hacer la guerra por esta tierra maldita que habría de abandonarse. De venganza, ya no había necesidad; cada uno observaba que su enemigo, como él mismo, tenía poco por qué vivir”.

Aferrados a los muros de las iglesias y monasterios esperando abrirse los cielos: “En este espanto general, la mayoría no encontraba un poco de sosiego que al amparo de las iglesias. Acudiendo en masa, ponían en los altares las donaciones de tierras, de casas, de siervos”. El toque triunfal de las trompetas celestes y el descenso glorioso de Cristo... luego llega el esperado amanecer... la vida continúa como ayer... *no era el final*.

La Historiografía

Son muchas las obras que han tratado este tema y la diversidad de opiniones es también así de amplia. La primera constatación es que algunos historiadores que se sirvieron del texto de Rodolfo, no fueron fieles a él. Conscientemente o no se permitieron omitir o bien exagerar la información que la fuente ofrecía para hacerles decir, finalmente, aquello que ellos mismos sentían o creían. Todos le han leído, y por ello ciertas palabras, fragmentos y frases no solamente se traspasaron al texto de su obra, sino que sirvieron también de pruebas

para hipertrofiar, minimizar o extrapolar lo que dijo Glaber.

Pero la tarea del historiador no se basta con constatar las desviaciones en las que, a mi juicio, han caído nuestros colegas historiadores en la interpretación de la fuente. Ello no puede dar pie a calificar de falsificación esta memoria infiel, sino que habría que ver en ella el veleidoso abanico de la interpretación humana, reflejo a su vez de la mentalidad de cada una de las épocas que envuelven el presente de los autores, tal como el romanticismo y su evolución, el positivismo y su rigidez, el marxismo y sus matices. Esto conduce a trazar un esquema evolutivo del proceso interpretativo (Hermenéutica) que ha provocado este singular acontecimiento: primero la creencia descabellada como creyó Michelet, seguido de una tendencia anticlerical progresivamente frenada; después la negación del hecho, en general de modo categórico y feroz; continuando con el esfuerzo de resonancia marxista por situar los terrores en cuestión dentro de una evolución más amplia; síguese el intento de la antropología histórica por salvar el año mil como instrumento a través del cual se puede acceder a los estratos más profundos del devenir histórico, que son los sistemas de valores... en definitiva, rescatar el mito.

Algunos, como Alexandre Bérard, pretendiendo seguir a Glaber, las han emprendido contra la Iglesia, calificando los hechos de superstición y valorando los méritos del trabajo antes que la oración: “La superstición religiosa sobrecitada por el sufrimiento, sin esperanza de un futuro terrestre mejor, fijó en el año 1000 el fin del mundo: en vista de esta muerte cercana, se abandonaron los campos, se buscó refugio en las iglesias, se oraba en lugar de trabajar, olvidando que el trabajo es la más bella plegaria del hombre

a la Divinidad”. Publicada la obra con motivo del cambio de siglo y releendo la magistral descripción micheleana, la interpretación de Bérard transpira su hostilidad contra la Iglesia, atemperada por algunos visos de una moralidad simplista respecto del valor del trabajo. Rodolfo no menciona que en los campos haya existido un rechazo a trabajar, ni tampoco que se realizaran rogativas públicas. Todo esto sirve al historiador, porque si bien estamos frente a una exageración que supera la fuente, con todo, bajo la mano de pintura gruesa que pinta Glaber –dice Fossier–, se percibe sutilmente un rasgo nuevo, el feudalismo, del cual ninguna palabra dice el monje, pero que el historiador perspicaz descubre sonriente.

Sin embargo, dejando de lado la fuente, Anatole Compigné se dispone a trazar su propio cuadro también con notas de anticlericalismo: “Con el feudalismo la miseria se generaliza. Las enfermedades, la peste, el hambre diezman comarcas enteras. Especialmente las hambrunas regresaban. Una de las más terribles que la historia haya registrado se produjo alrededor del año mil. Los campesinos, creyendo que el fin del mundo estaba cerca, no hicieron ninguna sementera porque juzgaban que todo ello sería inútil. A la espera de cataclismos destructores de la raza humana, tuvieron lugar las rogativas públicas. El clero se benefició de este pavor universal y enriquecióse considerablemente. El fin del mundo no llegó, pero la miseria popular se redobló”. Ambos autores, sin duda siguiendo la huella de Michelet, han agrandado la visión del momento hasta el punto casi ridículo de la invención.

Más matizado y menos zahiriente, Roger Bonnaud-Delamare trata de percibir la atmósfera del tiempo y señala que la Iglesia pudo

jugar un rol de propaganda, no para enriquecerse vilmente, sino más bien para asegurar su control sobre los hombres. La Paz de Dios, ese inmenso movimiento de protesta contra la violencia, contra la sevicia de los *milites* sobre la población indefensa. Cortejos interminables y gigantescos, comunión multitudinaria haciendo un llamado angustioso a los santos. Movimiento unánime y mesiánico, ya que esos hombres y mujeres, en innumerables procesiones, como dice el cronista Adémar de Chabannes, son “los hijos de Israel que dejan la esclavitud de Egipto y parten a la tierra prometida”. “La idea de la Paz –sostiene Bonnaud-Delamare– no había desaparecido del todo. Pero encuentra en el siglo XI una atmósfera particularmente favorable, ya que el milenio de la vida de Cristo preparaba los espíritus en la creencia en el Juicio Final. Las penurias del momento aparecieron como apocalípticas. Los obispos, los monjes [...] escogieron este momento para desarrollar, mediante una hábil propaganda, una preparación del hombre a la salvación [...] El año mil llenó de misterio los espíritus y los corazones. La segunda venida de Cristo, anunciada por las escrituras, podía cumplirse a cualquier hora, pero más verosímelmente en la época en que, estando los mil años cumplidos, el universo celebraría la primera venida de Jesús”.

En cambio, Ferdinand Lot y Edmond Pognon sostienen que el problema es que ningún documento tiene valor. Rodolfo es vago y su cronología adolece de estabilidad; las calamidades que cuenta podrían corresponder a cualquier momento anterior, como también posterior. Esto quiere decir que lo descrito por Glaber no podría tener un carácter apocalíptico en sentido absoluto, sino que se habría escapado allí una preocupación teológica por la *vileza* de los hombres y la “supuesta” venganza de Dios. Todo esto es un asunto creado

por los clérigos, cuya máxima preocupación era el milenio que se cumplía. Esta condenación parece excesiva si tenemos a Glaber como un testigo digno de crédito, pues no liga expresamente las catástrofes con el milenarismo, sino que se refiere a la venganza divina dentro de una concepción teocrática de la Historia. Preocupados de la exactitud y precisión de los “hechos”, tarea que juzgaban prioritaria, los positivistas no estaban en condiciones de ver claramente la mentalidad ni las estructuras sociales de la época asomándose entre las descripciones del monje, con las cuales hoy nos podemos preparar para entender la fuente.

Otros historiadores más recientes han vuelto a considerar el tema preocupándose por tomar en cuenta la dimensión mental del relato de Rodolfo, testimonio de su clase y de su tiempo, información muy valiosa en el marco de categorías de análisis distintas de las que dispusieron los autores anteriores. Con ellas y con agudeza, Georges Duby ha tratado de descubrir en el trasfondo de la fuente, las causas reales de esos “terrores” que ella misma esconde sin quererlo. Este testigo y su relato nos deberían llevar a considerar el despertar, todavía perezoso, del sistema señorial. Duby rescata los “tumultos” y los “desórdenes” que, más que mostrar un supuesto milenarismo, permiten descubrir los primigenios signos de una gran estructura social y política en proceso de formación en la civilización del Occidente medieval: el feudalismo. Más que signos de la cólera divina, las calamidades, pestes y hambres han de percibirse como síntomas de un mundo que, lejos de hundirse en una crisis depresiva, va despertando en un crecimiento todavía anárquico.

Precisamente en este mismo sentido, Jean-Pierre Poly se

adentra en el llamado “terror feudal” que comienza a hacerse presente y cuyo tema seduce tanto a los historiadores marxistas que estudian el feudalismo. Junto con poner el acento en el valor que tiene el espíritu milenarista dentro del estamento clerical, también muy probablemente habrá que hacerlo fuera del mismo. La época del año mil padece todas las incertidumbres: por doquier la autoridad pública vacila, la maquinaria judicial se desajusta, las viejas instituciones de tantos siglos, fundadas para la eternidad, inician su derrumbe estrepitoso, la paz es violada sin cesar, la ley del más fuerte se impone. Ante la escalada de violencias, asesinatos, rapiñas, manifestaciones idolátricas, los recursos tradicionales flaquean. Todo ello no puede menos que justificar el momento de asombro que vive Rodolfo, y en esto habrá que encontrar la explicación de que, con la proximidad del año 1000, todos esos episodios resultaran crueles, como castigos divinos. Atrapado en su presente, el monje cluniaciense no podía ver ni supo ver los “signos” de los acontecimientos que desfilaron delante de su mirada, captando apenas el aspecto natural y sobrenatural de ellos. Sería una gran injusticia reprocharle al cronista haber ignorado, y peor, haber aparentado ignorancia respecto del nacimiento del feudalismo ¿Cómo podía saberlo? Como él, los contemporáneos no pudieron ver el nacimiento del Occidente medieval, sino los crujidos estertóreos del agonizante viejo mundo de la Antigüedad.

Se ha de concordar en que es necesario aceptar que la explicación de los terrores hay que hallarla en las agitaciones sociales que, en ese siglo X que agoniza cercano al año 1000, provocan las herejías, las revueltas, el enceldamiento de aquella sociedad tan rígidamente jerarquizada. Con todo, una interrogante se abre paso en este análisis: ¿Existe alguna relación entre esos movimientos materiales

que influyen en las actitudes mentales –no percibidos por los hombres del momento–, y el espanto psicológico ocasionado?

Escatología

Es compleja y, sin duda, muy anterior a Michelet, la explicación histórica de la construcción de esta creencia que acabo de presentar. La *Escatología* es una corriente de pensamiento de la teología cristiana que se ocupa de todo lo relativo al final de los tiempos, la doctrina de los fines últimos, es decir, el cuerpo de creencias que estudia el destino último del Hombre y el Universo –*τα εσκατα*, “las últimas cosas”– que se inserta en la tradición apocalíptica, por lo mismo, ligada al mito del Anticristo. Estrechamente vinculada a esta corriente se encuentran una serie de creencias, teorías y movimientos orientados hacia el deseo, la espera, la realización de un *tiempo* que se haya entre el *aquí* actual y el *más allá* del fin de los tiempos, un largo período “de aquí abajo” que es una prefiguración terrena del más allá. ¿Cuánto *tiempo* tendrá este *tiempo*? Intentemos conocer y comprender esta creencia.

En un acto de divina generosidad, más allá de toda comprensión, Dios ha querido crear el mundo y la humanidad. La civilización del Occidente medieval cree profunda e íntimamente en ese Dios descrito en el *Génesis*, Dios alfarero, Yahvé fundador y creador. Una radical verdad invade los espíritus: todo lo existente ha sido creado: el mundo, la vida, el hombre, y desde entonces éste se halla sometido al tiempo. Y esta creación, hecha en un instante preciso y difícil de situar en el tiempo, ha debido tener una evolución, por ende, tiene una edad que es preciso calcular, partiendo no de la Creación sino de la caída de los

primeros padres, Adán y Eva, pues se trata de *este* mundo, el de la vida humana. Transcurre, luego, por la extensa historia de los patriarcas, siguiendo con el nacimiento del Salvador y termina con el enigmático y, por lo mismo, atractivo texto del *Apocalipsis*, donde se describe la *revelación* que ha recibido Juan del momento final. Este impresionante relato del apóstol Juan, cantera inagotable de metáforas e imágenes, es una anticipación que apunta al fin de los tiempos y a ese *tiempo* eterno que seguirá a éste, *nuestro tiempo* finito.

El tiempo que camina sin volver atrás ha de tener *un tiempo*, un “espacio de tiempo”, una cantidad de tiempo ¿cuánto? Los cálculos que surgieron a lo largo de los siglos medievales –persistiendo hasta la misma actualidad–, llevaban implícita una lógica interna, un particular modo de análisis, una singular hermenéutica que resultaba muy audaz: la Biblia, en general, era considerado un texto de historia, y el Génesis, en particular, una cosmología, es decir, la fuente única y cierta de la creación del mundo físico. Situados así, y con la mirada puesta en el principal punto de referencia como era el texto sagrado, los intelectuales medievales trataban de hacer historia. Sus desvelos tenían por objetivo descubrir los diferentes sentidos de la sagrada escritura, en especial las interpretaciones alegóricas y espirituales, que les ofrecían mejores posibilidades para alcanzar conclusiones morales. Sin embargo, no desdeñaban el sentido literal de los pasajes bíblicos, lo que la letra misma decía, porque al leerlos y entenderlos así, develaban en ellos datos, registros, hechos, y de este modo los convertían en documentos informativos. No era posible otra actitud, pues la Biblia era considerada el texto más antiguo y, evidentemente, el más venerable de todos, luego el más verdadero, puesto que para el hombre medieval, ansioso de certezas, todo lo antiguo le merecía más

fiabilidad que lo reciente, siempre cambiante y veleidoso.

Milenarismo

Según los primeros versículos del capítulo 20 del *Apocalipsis* de Juan, la era del verbo encarnado, nuestro tiempo, debe durar “mil años”. He aquí el origen de la tradición *milenarista* tan recurrente durante la Edad Media, pero que por entonces no hacía referencia a la espera del fin del mundo en el año 1000, sino a la idea de que la humanidad debía atravesar una cantidad de períodos o *reinos* determinados. La tarea consistía en descubrir los ritmos de estos períodos *cifrados* en el Apocalipsis, los cuales se inician siempre cada *mil* años (de aquí la expresión *milenarismo*), y cuya última etapa concluye con el arribo del Espíritu Santo a la tierra. ¿Qué puede significar mil años?

Durante muchos siglos el Occidente ha visto surgir y resurgir los milenarismos constantemente, a veces en forma de sectas que en lo más profundo, dan vida a los grandes movimientos utópicos. Si hoy podemos considerar fantasías todas las ideas amedrentadoras que sostienen dichos movimientos pasados, también hoy las advertencias ecologistas atemorizan, tal vez con más fuerza que antes, dado su carácter científico que las hace todavía más espantosas; la lección es terrorífica: el mundo no lo destruirá Dios sino el propio ser humano con su orgulloso egoísmo.

Es sabido que todas las corrientes denominadas milenarismos leen en los “signos de los tiempos” el estado moral en que se haya la humanidad. Casi todas ellas no han podido escapar a la tentación de

cambiar moralmente las cosas de su tiempo, de detener los pecados que –se dice siempre– abundan, de *reformular* con vistas a iniciar la próxima etapa más limpia. Generalmente, los signos de los tiempos anuncian que se acerca el momento de corregir los errores y los vicios, y prepararse para los últimos días, para la gran noche, como dice Michelet. Mil años, desde luego, no es más que una cifra que ha de entenderse simbólica y que indica una larga duración, pero que, en este caso, primó la interpretación literal: exactamente 1000 años. Esto es el *Milenarismo*. Sin duda, su fundamento hay que hallarlo en el fondo del Apocalipsis, que mira al fin de *un* mundo en el gran día que *será*, a un mismo tiempo, el inicio de una nueva *Era*, de una nueva *Epoca*, de un nuevo *Mundo*.

Muchas páginas del Apocalipsis de San Juan guardan semejanza con numerosos textos apocalípticos que surgieron en aquel primer siglo del cristianismo, y por eso su primera intelección es aterradora, un gran depósito de imágenes de terror que evocan terribles tribulaciones que acompañarán nuestro fin trágico e irremisible. Pero la clave de su lectura es otra, como siempre dentro de su contexto, en este caso del Nuevo Testamento en el que el libro fue admitido, desde luego, no sin resistencias. El tema predominante de éste y también de los otros textos que se conocen, es el abandono o la *fuga* del presente para refugiarse en un futuro que, una vez desbaratadas las estructuras actuales del mundo, instaure con vigor un orden de valores definitivo, de acuerdo con las esperanzas y deseos de quien escribe. Detrás de estas ideas acogidas por la literatura apocalíptica, ha de verse grupos humanos oprimidos por grandes sufrimientos religiosos, sociales y políticos, los cuales, al no ver ninguna salida posible en la acción inmediata, se *proyectan* en la espera de un tiempo en el que las fuerzas

cósmicas traerán una solución final, abatiéndose sobre la tierra para derrotar a todos sus enemigos. Puede ya notarse que en todo Apocalipsis hay una gran reserva de esperanza y una gran carga de utopismo, pero también, por desgracia, una desolada resignación respecto del presente.

Las semejanzas de que se habló antes explican que estas convicciones se encuentren en diversos textos singulares que luego confluyeron en el actual libro del *Apocalipsis*, documento que al leerse a la luz de los Evangelios —es decir, cristianamente—, sin duda, cambia de acento y de sentido: no se percibe la proyección de las frustraciones del presente, sino la prolongación de la experiencia de la *plenitud*, esto es, de la *salvación*, llevada a cabo por la Iglesia primitiva. El mensaje de Juan desemboca en un aliento de esperanza, nutriendo una creencia optimista, porque este singular libro es ante todo un escrito de *consolación*, dirigido por el apóstol a los cristianos del imperio romano para reanimarlos en las persecuciones que se avecinaban en tiempos del emperador Domiciano. Todo habrá de renovarse decisivamente: *ecce nova facio omnia*, dice Dios en el día del Juicio Final, “he aquí que hago todas las cosas nuevas”.

El texto griego se titula *Apocalipsis* (αποκαλυψις), esto es, descubrimiento, revelación, por eso la visión de Juan “revela” la realización del plan divino en el momento final: la Jerusalén celeste (esto es, el reino de Dios) bajará sobre la tierra: “y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, descendiendo del cielo enviada por Dios”. Y, claro está, esta visión se acompaña de todo el resplandor de esas claridades que ejercían una seducción poderosa sobre los hombres de la Edad Media, acostumbrados a la profunda oscuridad apenas

rota por la tenue luz de las velas; también seduce al siglo XXI todavía, esperanzado en un futuro mejor que el presente que hemos construido. He aquí los fulgores radiantes que ha visto Juan: “con la claridad de Dios, y su luz se parece a una piedra preciosa, como el jaspe, semejante al cristal [...] Y la ciudad no está falta ni de luz ni de luna, sino que brillan en ella; pues la claridad de Dios la ha iluminado y su lámpara es el Cordero”.

Esta es la esperanza, la dulce y también amarga esperanza que se encuentra siempre en medio de las adversidades y las tribulaciones, que hace creer que es probable que se consiga lo que se desea. En este caso, se trata de la profunda convicción del cristiano de que no habrá potencia humana o satánica que pueda oponerse a la *esperanza* del creyente. Esperanza, del latín *Spes, exspecto*, “aguardar”, “esperar”, pero que el evangelista, escribiendo en lengua griega, más preparada para aprehender realidades metafísicas, cogió mejor el sentido profundo con el verbo *υπομενω*, “aguantar”, “soportar”, “sufrir”.

A esta altura, el lector ya ha advertido con claridad meridiana la conclusión que se deduce: no es más que una reducción de sentido fijar el *milenio* en los 1000 años después del nacimiento o muerte de Cristo. Más bien se trata de una apropiación de seguridad que el espíritu del hombre cristiano procura al interior de una visión sobre el porvenir cuyo desastre final no puede precisarse. Así, pues, la palabra *milenarismo* y la idea que ella envuelve, rebasan bastante la explicación del monje Rodolfo. Que la perspectiva del final de los tiempos haya suscitado más terrores que esperanzas, no lo sabemos; la espera escatológica ha sido –y ha de serlo... una constante de la esperanza cristiana, inherente a la “verdad” profunda del cristianismo, por lo cual

nada permite creer que se haya producido una cierta exasperación más allá de lo normal con la proximidad del año 1000 o 1033.

Definitivamente, no parece posible atribuirle atisbos milenaristas al testimonio de Glaber. Sembrar sobre él un manto de duda en relación con este aspecto, y además hacerlo responsable, sería sobreinterpretar la fuente, inducirle a hablar de aquello que nos interesa; un peligro que acecha siempre al historiador ansioso de encontrar lo que busca. Henos aquí, precisamente, ante un buen ejemplo de cómo el historiador puede caer seducido por la fascinación del tema de estudio. Ha habido manipulación de los hechos: primero, porque se tomaron las reflexiones de un milenarismo intelectual y místico que hicieron tan famoso a Joaquín de Fiore, casi tres siglos después, en el siglo XIII, y fueron anticipadas a las visiones teocéntricas de algunos monjes que se inquietaron alrededor del año 1000. Segundo, apenas iniciado el siglo XIV, la civilización del Occidente medieval entró en una profunda crisis estructural y material gravísima, epidemias y guerras sacudieron los espíritus y la noción del castigo divino hizo carne en la sociedad. El repentino interés por el Apocalipsis de Juan y por la periodificación joaquinista que aparece en ese siglo, se explica por la sensación de agotamiento que han generado las calamidades en el alma colectiva. La sensación de angustia por la muerte cercana, las dificultades de la hora presente, la tristeza de un mundo que aparece decadente, la nostalgia de un paraíso perdido y la esperanza de un mundo mejor, son elementos que satisfacían mejor las emociones románticas del público lector del siglo XIX, al que la inconformista intelectualidad de ese siglo deseaba llegar. Algunos escritores decimonónicos tenían la intención de fascinar a sus lectores con este tema, pero de este modo estuvieron

lejos de interpretar el sentir de la mayoría campesina de la Edad Media. Sin embargo, la Historia, reina de las ciencias, tenía ya todos los ingredientes para describir la gran cena final, y los positivistas habían cultivado con maestría el arte de la descripción.

Hace ya tiempo que los historiadores han dejado de lado la leyenda del terror del año 1000, o la del año 1033, el nacimiento y muerte de Dios. La espera del fin de los tiempos seguramente no debía inquietar —como tampoco inquieta hoy— las rústicas preocupaciones de la mayoría campesina de los hombres de entonces, más preocupados de cómo vivirían diariamente que por el miedo a la muerte. Sin embargo, *algunos* cristianos —en verdad, muy pocos y además eclesiásticos— se sumergieron en una supuesta ola de terror esperando el milenio de la muerte de Jesús (1033). Acostumbrada a convivir con la muerte casi a diario en la mortalidad infantil, las enfermedades y la violencia, la Edad Media otorgó más importancia a la muerte de Dios que a su nacimiento; el venerable recuerdo de los difuntos, junto a la visita continua a los sepulcros, todo apuntaba a estar atento a los signos que el cielo “revelaría” al cabo de un milenio, el fin del mundo. Los sabios escrutaron las Escrituras en el *Apocalipsis*, leyendo que Satán sería liberado de sus cadenas y que surgirían de los extremos de la tierra, esos caballeros violentos que traerían el desorden *cuando se alcancen los mil años*. No encontraron una fecha precisa, pero sí signos precursores. Dice el *Apocalipsis*:

“Y vi un ángel que bajaba del cielo... se apoderó del dragón, de la serpiente antigua, que es el diablo, Satanás, y le encadenó por *mil años*... para que no extraviase más a las naciones hasta que se cumplieran los *mil años*, después de los cuales será soltado por poco de tiempo”.

“... y vi las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios... y vivieron y reinaron con Cristo *mil años*.”

“...*cuando se cumplan los mil años será soltado Satanás de su cárcel y saldrá para extraviar a los pueblos que moran en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y reunirlos para la guerra... y cercarán el campamento del pueblo santo y la ciudad amada. Pero descenderá fuego del cielo y los devorará*”.

Estos y otros pasajes bastaban para estar preparado a enfrentar, en el día de la cólera, el rostro radiante de Cristo, que descenderá del Cielo para juzgar a los vivos y a los muertos. Los monjes han decidido dar el ejemplo con rigurosos ejercicios espirituales, robusteciendo la abstinencia (*penitentia agite*, “haced penitencia”) y poniéndose en la vanguardia de la confianza en el porvenir. Su sacrificio no encuentra ningún sentido sino dentro de la historia de la esperanza bíblica, dentro de la teología de la espera, pues para el cristianismo la historia está orientada al reencuentro con Dios, los acontecimientos tienen una dirección que discurre desde el alfa (α) hacia el omega (ω) y el mundo tiene una edad... ¿Qué edad?

Son estos mismos monjes los que estudian el tiempo histórico y calculan los ritmos del tiempo de la espera, ordenándolo en base a cadencias regulares, dilucidando este misterio con analogías y recurrencias místicas. Se interrogan sobre el sentido recóndito que hay en los hechos, las advertencias que éstos llevan implícitas, en fin, con tanto cálculo de años, centurias y milenios intentan *descifrar* la Historia. Muchos acontecimientos extraordinarios se vinculaban entre sí y se establecían analogías y comparaciones, todo lo cual

concordaba con la actitud de ansiosa y temerosa espera que, en el conjunto, pocos osaban discutir. No muy diferente a hoy, cometas, meteoros, temblores, monstruos, tormentas intempestivas, súbitas erupciones volcánicas, alteraban el orden instaurado por Dios creando una sensación de que, en su desasosiego, el universo entero presagiaba el destino final del Hombre.

Todas estas imágenes fulgurantes que concluyen con la victoria de Dios y la salvación del Hombre, provocaban un sortilegio mágico para las gentes de la Edad Media, que vivían esperando un mañana mejor que sólo Dios, en su misericordia infinita, podía dar. En verdad, no muy diferente a nosotros. Sin embargo, todo ello no lograba desviar la atención de las multitudes que, en cambio, se angustiaban al saber de labios de un predicador fogoso las tribulaciones que se abalanzarían sobre la tierra durante la fase preliminar, la noche del 999. Guerras, epidemias, hambre anunciarían el fin de los tiempos, según el mismo apóstol Juan.

Instauración del tiempo

He aquí, pues, la dirección del tiempo nuestro, este tiempo que surge de la noción de creación por la cual se concibe una concepción de Dios, de la naturaleza y del hombre. El organismo que acciona, coordina, organiza y mantiene la coherencia en dicha concepción general del universo creado es la Iglesia. Ella ordena jerárquicamente a la sociedad para que pueda cumplir con la función divina que le ha sido impuesta. El creador ha descendido a la tierra y se ha *encarnado* entre nosotros, ha hecho bajar el cielo para ponerlo al nivel de la tierra. Este grandioso descenso del cielo a la tierra, ha provocado

un movimiento recíproco, pues la tierra se ha transfigurado, lo que significa que entra en un movimiento ascendente para alcanzar el cielo. Dios desciende en busca de los hombres, y éstos buscan a Dios ascendiendo.

La existencia de una Historia está necesariamente implícita en esta noción de *encarnación*, pues hay un antes y un después de Jesús. El tiempo que domina el Antiguo Testamento está orientado a la venida de Cristo. Al dejar Cristo este mundo ascendiendo al cielo, inaugura un nuevo tiempo que tiene también –como el anterior– una orientación, esto es, una dirección que pone la mirada en el fin de los tiempos. Desde la caída, la humanidad ha recibido la promesa de regresar a ese mundo feliz, en paz, sin dolor ni tristeza, el paraíso: la promesa es, pues, la salvación. Ha sido ese Dios que se ha dignado venir a nosotros, el Dios *encarnado* en un momento dado, el que nos ha prometido la salvación. Desde este instante, el más importante para los hombres de la Edad Media, todo se conduce hacia el momento de su regreso prometido, y entonces, el tiempo cíclico que dominaba las culturas de la Antigüedad, el del “eterno retorno”, ha sido reemplazado por este tiempo lineal que no se repite jamás y que avanza inexorablemente a su destino final.

La Iglesia ha modificado la relación del hombre con el tiempo. En el rito de la misa, impuesta todos los días y en todos los lugares de la civilización occidental, la *eucaristía* hace venir a Dios entre los hombres aquí y ahora (*hic et nunc*), recordándoles su tiempo y su derrotero salvífico. Sin duda, este tiempo no es una suma sucesiva de instantes. Este tiempo está encarnado en Jesús, porque al recibir los fieles la hostia, que supone místicamente su cuerpo, se convierten

en miembros del cuerpo místico de Cristo, como asegura Pablo, integrado por el universo total de los hombres, vivos y muertos.

El laicismo antirreligioso de los siglos XVIII y XIX miró esta teoría con desprecio, y nos hizo creer que ella no era más que una vana elucubración que no pudo imponerse. Su propia falta de fe les impedía comprender a aquella sociedad que vivía con la fe. Pero los modernos estudios de antropología religiosa han demostrado que los hombres de la Edad Media, clérigos y laicos, se esforzaban por vivir esta experiencia de manera concreta. La sociedad medieval entera, y cada una de las personas que la integraban, sentían que pertenecían a un cuerpo superior y más allá del tiempo, que protege y conduce, y al que todos se unen mediante la eucaristía. Y puesto que en la hostia se manifiesta Cristo resucitado, la comunión también *anticipa* –por así decirlo– la resurrección, introduciendo al fiel de modo místico en esa anhelada realidad que sólo conocerá real y plenamente cuando muera, es decir, cuando se transfigure, como Cristo. Por el momento, en este nuestro tiempo, peregrinaje donde no hay más que *ir* y no volver, el esfuerzo personal y la gracia de Dios ayudarán a preparar ese encuentro final.

La firme creencia en la encarnación explica la devoción intensa que provocó la instauración de la fiesta del Corpus Christi –hoy llamada fiesta del Santo Sacramento–, que data de 1246. Sin embargo, nuevamente podemos errar el juicio: los fieles de aquella época rara vez tomaban la comunión. Y como eran pocos los que veían el cuerpo de Cristo, precisamente, esta ceremonia permitió que a muchos se les mostrara ese cuerpo con gran boato. Suntuosidad solemne en cada comunidad, procesión en que se mostraba en escena

toda la jerarquizada sociedad medieval, desde los más importantes hasta los más humildes, cada uno en su sitio, con sus distintivos de colores e insignias. Con esta festividad, y todas las del extenso calendario litúrgico, la Iglesia remodeló completamente la manera de organizar y de vivir el tiempo, convirtiéndolo en un marco y una enseñanza.

El cristianismo medieval ordenó el tiempo integrando calendarios anteriores. El calendario pagano antiguo con sus doce meses, instituido por Julio César en el 45 a.C., y de aquí su nombre, calendario juliano, se empleó para la vida profana y cotidiana. A éste se le introdujeron elementos del calendario judío, como la fecha de la Pascua como hito central, y la concepción de semana. Fundado en la Creación del Génesis, el ritmo de los siete días y la sacralización del domingo, desarrolló una noción particular del trabajo y del descanso, que impactó favorablemente en la economía y en la productividad del Occidente medieval.

Durante los primeros siglos de la Edad Media, los monjes introdujeron importantes novedades: tomaron el tiempo cotidiano y lo dividieron en horas canónicas que se iniciaban muy temprano en la mañana, con los maitines, hasta la puesta del sol. Era una nueva concepción en la medición y la experiencia del tiempo vivido que no servía solamente a las plegarias, sino también a la actividad campesina circundante a los monasterios: a partir del siglo VII, las campanas, regularán el tiempo del trabajo y el descanso. A ello habrá que agregar el rezo matinal y vespertino del *angelus*, tan popular para toda sociedad medieval.

Pero a partir del siglo XIII, con el resurgimiento de las

ciudades y la actividad comercial que les animaba, este tiempo de la Iglesia entró en conflicto con el tiempo laico, precisamente el tiempo ciudadano que Jacques Le Goff llamó “tiempo de los mercaderes”, cuya principal preocupación era estructurar el tiempo del trabajo, medido en horas regulares por el reloj mecánico. Tiempo colectivo, que es el que conoció la Edad Media, ya que el tiempo individual nace al terminar el medievo —fines del siglo XV— con la invención del reloj de pulsera.

La Iglesia integró los dos calendarios. A partir del siglo X, ella asienta el tiempo litúrgico concibiéndolo como una representación de la historia de la salvación: el año se inicia el primer domingo de diciembre esperando la “llegada” (*Adviento*) de la encarnación de Jesús, fijado el 25 de diciembre desde el año 354, siguiendo con la Pascua y la resurrección de Cristo y, por último, Pentecostés, la ascensión al cielo. Historia de la Salvación, historia del hombre, tiempo terrestre y celeste a la vez. Tiempo cíclico del calendario litúrgico que se repite cada año, que la Iglesia insertó en el tiempo lineal del calendario civil.

Falsedad con aroma a verdad

Con toda la información que encontró e imaginó Michelet, logró crear una imagen que no pudo menos que sensibilizar el espíritu y seducir al público en general, como de hecho lo hacen hoy el gurú norteamericano, el pope japonés, el “iluminado” de la Guyana, el agitador callejero que clama por el arrepentimiento, el temor de Dios y la penitencia.

Cogidos el corazón y el alma, los lectores del siglo XIX —y no menos hoy— veían retratado en parte su propio final, algo de ellos había en esta descripción del fin de la vida, del destino humano, un retrato genial que conmovía, arrebatava, tocaba las fibras más sensibles de la naturaleza humana; por lo mismo, estaban en condiciones de entender, pues todos alguna vez hemos experimentado situaciones de dolor o enfermedad, casi al borde de las fuerzas, a un paso del abismo; y en esos instantes en que nos aferramos a lo único que nos queda —la vida—, puede parecernos que el abismo tal vez llega a ser una solución, una liberación del dolor o la angustia, el abandono mismo... pero, después de todo, la vida no acaba... al contrario, sigue, como siempre, su curso inexorable. Toda persona que llega a conocer estas experiencias del hombre medieval, sean o no distorsionadas por los historiadores, le han de resultar familiares. Por eso la historia de la Edad Media, en cierta medida, interpreta bien la propia experiencia humana, la de la vida interior que todos, cual más cual menos, llevamos dentro de nuestra más secreta intimidad. En medio de todas nuestras comodidades actuales, la mayoría siente una cierta pobreza interior que el pasado pudo haber dejado en nosotros y que el futuro remediará, si Dios quiere, en algún momento. Así, pues, la Edad Media del milenio se haya alojada en la historia occidental en medio de dos tiempos, entre un pasado que ya no existe pero que nos ilumina, y un futuro que aún no llega pero que promete.

La imagen retratada aparece real, simboliza un mundo que quisiéramos mejorar y una esperanza que ansiamos no se esfume en el desaliento. La hermosa, pero también falsa página de Michelet, tuvo la virtud de conciliar dos visiones que se nos presentan antagónicas, porque aquella noche de 999 se encuentra ubicada después de una alta

Edad Media o Antigüedad tardía que ha sido pintada como una época oscura y bárbara, la de las invasiones y el desorden, la prepotencia y la crueldad, la de la leyenda negra. Pero a la vez situada poco antes de esa Edad Media central, la época gloriosa de las catedrales, de las universidades, de las ciudades pobladas, de la pujanza, la del caballero y la dama. Entre estas dos realidades se sitúa la noche del milenio en el medievo ¿no es acaso tentador pensar que nosotros concebimos nuestra propia noche final entre dos realidades sorprendentemente parecidas, la del valle de lágrimas y el paraíso del bienestar?

La verdad de la falsedad

Muy poco se necesita para aclarar el equívoco y la ilusión provocada por Michelet. En primer lugar, el vocablo “terror” no existe en la *Historiae* de Rodolfo. Se trata de *stupor*, que en buen latín significa “aturdimiento”, “embotamiento”, “entorpecimiento”, que se ha traducido por “terror”, pero que lleva la semántica hasta un extremo infiel. La palabra *stupor* no parece contener la idea del miedo, sino de la excitación ante el porvenir. Precisamente, esto es lo que —creo— quiso decir Rodolfo, expresar el sentimiento de inquietud, de preocupación y de estupefacción, de disconformismo y de espera. Con el alejamiento que el historiador actual tiene de los hechos y algunos datos que deja escapar el monje, se pueden ver las nuevas estructuras feudales que inician su aparición. Si aquellas palabras pueden parecer débiles en la actualidad —sostiene Robert Fossier—, tienen la intención de otorgar al vocablo *stupor* el sentido freudiano de angustia delante de un peligro desconocido, y por ello nos acerca un poco a la atmósfera religiosa de esos hombres de hace mil años,

que no percibían las etapas y los fines de un mundo en “revolución” o en “mutación”, como lo describen hoy los historiadores. Una nueva sociedad estaba surgiendo.

En la actualidad sabemos, con matemática exactitud, cuando acabó el segundo milenio. En diciembre de 1999 pudimos esperar con certeza astronómica el instante mismo en que dos mil años de historia cristiana quedaron depositados en el pasado. No obstante, algunos problemas ya visualizados indicaron que todo el mundo no viviría dicho momento simultáneamente; Tokio, París, Nueva York esperaron en diferentes instantes el momento tan esperado, de acuerdo con el huso horario. No había, pues, una sola noche para todo el mundo, como no la hubo hace un milenio atrás.

Entonces, al trasladarse a la noche de Michelet, la del 999, la del miedo y la esperanza, ¿cuándo fue? Está claro, 1.000 años después de la Encarnación; ésta supone la existencia de una Historia que tiene un antes y un después de Jesús. El tiempo del Antiguo Testamento está orientado a la llegada de Cristo. Una vez que el Salvador subió a los cielos inauguró otro tiempo, un nuevo tiempo cuya orientación conduce al final de los tiempos. Este tiempo de futuro tiene, pues, una orientación, una dirección hacia donde se encamina el tiempo. Pero las novedades no eran atractivas para la sociedad medieval que prefería lo conocido, y ello explica que este tiempo, nuestro tiempo, no haya sido concebido como un tiempo de progreso, esto es, abierto a los cambios y las novedades, sino un peregrinaje doloroso a causa de la primera caída que introdujo el pecado en la historia. Difícil devenir humano, si no fuera porque este tiempo contiene la promesa de la salvación hecha por Cristo a la humanidad en un momento preciso,

promesa que se cumplirá también en un momento que, no obstante, la mente humana no puede precisar. Después de esto, el cambio ha sido radical: todo se conduce hacia el momento en que Cristo regrese, y entonces con este nuevo acontecer de espera, el tiempo cíclico desarrollado por la Antigüedad desaparece para siempre.

La pregunta no podía hacerse esperar ¿cuándo fue la Encarnación? En el siglo VI, el computista romano *Dionisius* propuso adoptar la era *ab incarnatione*, es decir, fijar la norma de fechar a partir del 25 de diciembre del año 754 del calendario romano, el que, a su vez, partía de la supuesta fecha de la fundación de Roma. Con ella señalaba a su vez la del nacimiento de Cristo y marcaba el año cero iniciando el conteo de la era cristiana. Había en este esfuerzo de convención un error que el abad no estaba en condiciones de saber y que hoy es una certeza relativa: Jesús habría nacido 6 o 7 años antes de la fecha convenida.

Pero, además, la datación, correcta o no, no fue adoptada en Occidente sino tiempo después: Inglaterra en el siglo VII, Francia en el VIII, Alemania en el IX y España tardíamente en el siglo XIV. En cambio, en la zona oriental, en Bizancio (hoy Estambul) los años se contaban *desde el comienzo del mundo*, es decir, desde 5508, fecha que se había calculado sumando la edad convencional de los patriarcas bíblicos. Se deduce claramente que la noche del milenio medieval no podía llegar a todas partes en el mismo instante, en razón de la falta de un cómputo aceptado por todas las naciones del mundo de entonces. La lentitud de la difusión de este calendario es, pues, una de las razones que inducen a no creer en los miedos del año 1000.

Hemos de agregar otra dificultad que desbarata la

creación de Michelet. En la Edad Media resultaba imposible fijar convencionalmente la noche en la que concluiría el mundo. Desde el año 153 a.C. los romanos comenzaban el año con las *kalendas* de enero, esto es, el 1 de ese mes. En Bizancio y en el sur de Italia, el año se iniciaba el 1 de septiembre, en cambio el 25 de diciembre en Alemania, el 1 de marzo en Venecia, mientras que en otros lugares el 25 de marzo con la llamada *Encarnación*. Mucho más complejo en Francia donde se hacía coincidir el Año Nuevo con una fiesta notoriamente móvil como la Pascua.

Así, pues, de acuerdo con lo que se ha podido establecer, los toscanos esperarían la noche el 24 de marzo del año 1000; los pisanos, ese mismo día, pero en el año 999; y los españoles el 31 de diciembre de 962, de acuerdo con el calendario juliano. ¿Cuándo ocurrió la fatídica noche del milenio según Michelet?

Desmitificación

Y todo esto no es otra cosa que el rigor actual del estudio de la Historia, desentrañar cuanto sea posible la verdad del pasado, verdad pura y transparente, sin mitos ni fantasías. Aunque necesario, las normas del historiador producen a veces desencanto en el lector que ha quedado prendado de una imagen del pasado que le identifica, le anima, le proyecta, ya que la percepción que el hombre común tiene de su pasado –conciencia de su pasado que es, en verdad, lo que le convierte en un ser humano– es también parte de la Historia. El historiador tiene el deber de señalar la falsedad de esta ilusión presentando los hechos que cree efectivamente sucedieron, hurgando tanto en la lastimosa miseria humana como también en su esperanzadora

grandeza. Al destruir la imagen creada por la imaginación popular, se borra también una parte de la realidad, porque la vida, junto a la existencia de las cosas y los hechos objetivos, es también ilusión, sueño, quimera ¿Será la realidad sólo lo que vemos o es, asimismo, lo que queremos ver, lo que soñamos viendo?

La tarea de revisar la Historia y corregir los errores de interpretación, sabe a un gustillo a parricidio, un tono amargo se dibuja siempre en la destrucción de las imágenes, porque ellas han sido y son parte del ser humano. Algo al interior de nosotros mismos – quizás lo más querido– se desvanece al derrumbarse una imagen en la que hemos creído. El enorme espacio vacío que queda tras la crueldad de la dura verdad, lo ocupa el desencanto y luego la resignación. La mirada puesta en la lontananza de la nada, ve abrirse el misterio de lo insondable. Es el instante en que el hombre, habiendo agotado todos los recursos humanos, dominado por la angustia de lo desconocido y entregado a las fuerzas sobrenaturales, decide abandonarse... es Dios el que se hace presente en la conciencia humana.

En la actualidad, para reconstruir el pasado, los modernos historiadores cuentan con esa representación ideal con la cual la naturaleza del hombre se nutre para soportar un presente mezquino en que la vida le ha impuesto vivir. Ella también es creación humana y muy digna, *utopía* que puede llevarnos la vida alcanzarla, que encandila a los ilusos y a los benditos, dice Joan Manuel Serrat, pero que sin ella esta vida sería como un ensayo para la muerte. Acaso como en la mente de Segismundo, la vida tal vez sea un sueño también.

3

Para una historia del espacio medieval

El espacio es una categoría histórica. Ello revela que su percepción por el ser humano ha sufrido cambios a lo largo de la historia occidental, cambios que dan cuenta de su influencia y, a veces, su determinismo en el modo humano de vivirlo y utilizarlo. En cada época la conciencia humana ha formado su propia y particular noción del espacio, ha creado una “imagen del mundo”, que es a la vez un “modelo del mundo” que marca con su impronta todas las actividades humanas; igualmente la personalidad humana es, en buena medida, moldeada por este marco vital, porque los vínculos que se establecen entre el mundo natural circundante y la conciencia que el hombre desarrolla de sí mismo, encuentran su expresión en las categorías de la “imagen del mundo”, especialmente esta del espacio. Estudiar, pues, el espacio y la percepción que se ha tenido de él durante la Edad Media, es estudiar al hombre medieval en su radical sensibilidad, y con él su propio sistema de valores.

Es preciso anticipar algunas precisiones: desde el punto de vista geográfico, Europa es un extremo —pequeño hemos de decir— del continente euroasiático. Una de sus características más notables es la diversidad de suelos y de relieves que presenta, todo lo cual ha dado

una impronta diferenciadora a muchas regiones europeas haciendo posible el surgimiento de las naciones. Sin embargo, hay también elementos unificadores que otorgan a esta región un cierto tono y color con el cual ha sido posible el desarrollo de una cultura y una civilización. Allí donde las planicies se extendieron —en muchos lugares— una cultura cerealística surgió con vitalidad impactando con fuerza en la economía medieval y en las costumbres locales hasta nuestros días. Las zonas boscosas han sido puestas de relieve en diversos estudios históricos, demostrando su importancia en su penetración y explotación, junto con la representación que los hombres del medievo se formaron de él: el mundo de la abundancia, miel, puercos, alces, liebres, zetas, y tantos otros frutos y animales silvestres, pero también la zona gris del salvajismo y la oscuridad, antro demoníaco, hostil y perverso. Lo mismo el mar, que fue motivo de temor para la población medieval, no obstante de él aparecían los productos orientales tan atractivos, y a través de él llegaron numerosos adelantos técnicos. En Historia, el espacio y el tiempo son indisolubles.

Nacimiento del mundo medieval

De la destrucción del imponente mundo romano nació la civilización del Occidente medieval, y lo hizo como una realidad puramente geográfica. Arruinándose desde el siglo III, la mitad occidental de la civilización romana se fue desvaneciendo, diluyendo en medio de una nueva realidad histórica fuertemente corrosiva; el inmenso espacio geográfico iba tragándose los últimos vestigios de civilización, porque las ciudades romanas, ejemplos de organización y cultura, se habían debilitado hasta un extremo insostenible y no eran

ya agentes de civilización. El *limes*, la frontera con el norte de Europa, coincidente en los ríos Rin y Danubio, fue en palabras de Jacques Le Goff, una verdadera muralla china del Occidente; ella representó el fracaso del intento romano por consolidar la posesión del espacio, seccionándolo al plantear un *interior*, un “nosotros”, y un *extra*, un “ellos” (la dialéctica *intra—extra*). Hubo, pues, en el mundo romano un espacio civilizado, que era el *adentro* y un espacio dominado por la barbarie, el *afuera*. El proyecto histórico romano se construyó en torno a la ciudad, con su ritmo, con su estilo, con su espacio urbano y con su perímetro. El mismo derecho creado por Roma fue un derecho civil, hecho para la ciudad y para los ciudadanos.

Pero después de casi un milenio de romanidad, la pérdida paulatina del espíritu cívico y del estilo ciudadano de vida, fue producto y consecuencia a la vez, de la dirección que tomaron los acontecimientos al interior del mundo romano. La inevitable y progresiva incorporación de numerosas comunidades ajenas al *civismo—bárbaras*, como ellos mismos llamaban—, ha contribuido también, junto a tantos factores internos y externos, a que prevaleciera el dominio de los enormes espacios geográficos marginales ante la civilización romana. Se amplió el espacio geográfico de tal manera que vino a quedar obsoleta la identificación de Roma con el espacio habitado y habitable, porque al abrirse lentamente las fronteras, se dio cabida a una manera diferente de ver el mundo, la que llevaban consigo todos los pueblos germanos, la que finalmente, durante los inicios del mundo medieval, acabaría por mezclarse.

A partir de entonces, Roma dejó de ser la que había sido, agotada tras casi mil años de dominio y expansión, no tenía ya

vigencia como fuerza histórica, ni habrá nunca más otra de esa envergadura que la reemplace. La *Romania* ha pasado a transformarse en pura geografía, un solo gran espacio. Como ha dicho Georges Duby, la Europa occidental se ha ruralizado hasta tal punto que a comienzos del siglo VIII era una comarca salvaje, solamente matizada por algunos enclaves civilizados en el área mediterránea, irradiados por el influjo cultural griego. Los ámbitos geográficos romanizados, que eran considerados como parte de la civilización romana, única realidad histórica convencionalmente civilizada, comenzaron a conectarse con espacios geográficos tan grandes que parecían eternamente vacíos de huella humana, como las enormes zonas boscosas al norte del Rin, o la inmensidad de la estepa euro-asiática. Las provincias –v.g., Hispania, Galia, Britania–, expuestas con mayor rudeza a la infiltración de las nuevas fuerzas históricas germánicas, iniciaron un proceso progresivo de emancipación que hará revertir la tradicional política centralizadora de la península italiana, para luego convertirse en conquistadoras del mismo imperio del cual se liberaban. Junto al primitivo éxito geográfico de la romanización, que mirada desde este punto de vista, constituye una fuerza centralizadora del espacio geográfico, surgieron simultáneamente las fuerzas centrífugas provinciales –esto es, marginales–, manifestadas en el ascenso de varios emperadores romanos de origen provinciano. Roma no era ya exclusivamente romana.

A fines del siglo IV todo el amplísimo territorio dominado por el impero romano fue dividido por el emperador Teodosio en dos sectores que ya desde antes llevaban una vida histórica distinta: el sector oriental, con capital Constantinopla, y el sector occidental, con capital Ravena. Aunque en apariencia la división haya sido

solamente administrativa, de hecho no lo fue, pues en Oriente predominaba el griego, considerada la lengua culta de la filosofía y la ciencia; en Occidente el latín evolucionaba en un proceso de vulgarización mezclándose con las lenguas germánicas que traían los pueblos del Norte. Seccionado así el espacio civilizado, esta división llevaba implícita una consideración cualitativa: el Occidente latino —Europa— dejaba progresivamente de ser plenamente romano, al tiempo que surgía una pluralidad de reinos bárbaros o germánicos. Después del siglo VII aparece el Islam como un tercer protagonista del espacio habitado que circunda el Mediterráneo, y así Occidente tendrá una fisonomía muy diferente respecto del gran espacio oriental griego, que terminará llamándose imperio bizantino.

El destino histórico del Occidente había de sufrir un grave desequilibrio de profundas raíces, pues el centro de gravedad se fue trasladando hacia el sector oriental, perdiendo en cambio la parte occidental gran parte de su sustancia. En Europa, la decadencia o anemia de la vida ciudadana, que era el eje central del gobierno romano, se manifestó como consecuencia del desvanecimiento progresivo del espíritu cívico, con lo cual Roma perdió el control sobre su espacio geográfico. Cuando comenzó a prevalecer la amplia geografía del Occidente por sobre el pequeño espacio ciudadano, definido y concreto, entonces el historiador percibe que está delante del nacimiento de un nuevo espíritu que anima a un nuevo período: el mundo medieval.

Cuando la ciudad, entendida como el pilar de la civilización romana, dejó de tener influencia sobre los destinos del *orbis romanus*, y dejó, por lo tanto, de ser el faro que iluminaba y extendía el

brazo romano, protector y dominador, entonces ya no habrá poder aglutinador, sino que el tono de la Historia será, pues, la dispersión. El ascenso de las provincias, que van poco a poco expresándose política como económicamente, generaba fuerzas centrífugas de gran envergadura en el largo tiempo. Eran espacios aledaños al núcleo de la Italia los que iban emplazando al mundo romano en la encrucijada histórica de la unidad o la diversidad. Esta disyuntiva, como ya puede vislumbrarse, tuvo una gran impronta geográfica: el dominio del espacio sometido se hizo imposible ante la llegada de pueblos que no consentían el arraigo como forma de cultura, sino el movimiento sobre el espacio. Manifestada en la presencia de los hunos, pechenegos, entre otros, la estepa rusa llegará hasta el corazón del Occidente cristiano causando hondas transformaciones. Sinónimo de arraigo y unidad, la romanización terminará por ceder a estas fuerzas destructoras, esto es, la diversidad y el movimiento. Campeona del conservadurismo, Roma cultivará una civilización sustentada en la tradición, en la estabilidad, en la permanencia. Hermosa creación de inmovilismo que no resistirá las fuerzas innovadoras, y a la vez destructivas, de los llamados pueblos *bárbaros*. La ruina y posterior transformación del mundo romano es el triunfo del espacio indómito sobre el espacio dominado culturalmente, la ruralidad por sobre la civilidad; políticamente, la diversidad en vez de la unidad.

Los nuevos tiempos se definen por el predominio absoluto de la campiña. Lo rural lo es todo y a la vez es nada, porque de allí no surge, todavía —no antes del siglo VIII—, ninguna fuerza histórica que se constituya en la reemplazante de la propuesta civilizadora romana. En verdad, nunca más habrá en la Europa occidental otra realidad histórico-geográfica como el Imperio Romano.

Fue precisamente en el siglo XIX, cuando los historiadores y la ciencia histórica no ofrecían otra imagen del pasado, sino aquella que podía deducirse a partir de los textos escritos —el *panem nostrum* del medievalista—, la temprana Edad Media, ese período que sigue a la destrucción del Imperio romano de Occidente, fue considerado difícil de estudiar, porque se decía que pesaba sobre él muchas lagunas documentales, que para *historiar* numerosos aspectos faltaban fuentes. Sin estos testimonios, se decía, el historiador se hallaba impedido de mirar el pasado medieval, pues estaba —digamos— en la oscuridad, y en razón de ello el citado período fue bautizado con el rótulo de *Dark Ages*, “tiempos oscuros”, la *edad oscura* que siguió al desastre romano. El lector ya sabe la razón de este absurdísimo nombre, y puedo agregarle que ese desatinado apelativo ha servido únicamente para estigmatizar a todo el período medieval como la “época del oscurantismo”, extendiendo a los hechos y las realizaciones de ese período una significación muy peyorativa. Sin embargo, en la actualidad, gracias a la paciencia de algunos especialistas arqueólogos y al desarrollo de técnicas sofisticadas de datación y análisis de muestras de tierra y huesos, además de nuevos enfoques teóricos, se ha suplido cuanto ha sido posible la información que en parte nos han negado los textos.

Nacimiento de una nueva religión

Durante la época de transición del mundo romano a la Edad Media, se ha convenido en llamar últimamente, *Antigüedad tardía*, término que, a mi juicio, se aviene mejor que otros, como “bajo imperio” o “alta Edad Media”, con la concepción que yo prefiero en mi óptica de análisis, la cual entiende que la mayoría de los procesos

históricos se dan en un tiempo largo. El nacimiento del cristianismo es un muy buen ejemplo de tal proceso, porque en el ámbito de las creencias los cambios casi nunca se producen de prisa, sino que adoptan la figura de una evolución, cuyos efectos pueden alcanzar más o menos profundidad, y una rapidez igualmente más o menos variable.

Durante la *Antigüedad tardía* el Dios de los cristianos se convierte en el único Dios de los romanos. En el transcurso del siglo IV, se produce la gran transformación que convierte al cristianismo, de perseguida en la religión del Estado, y el mismo dios rechazado pasa a ser el Dios oficial. Resulta interesante destacar que en el curso de unos decenios, la población occidental evolucionó de una cultura religiosa dedicada a una multiplicidad de dioses, a la devoción ahora concentrada en un Dios único. Por cierto, el sentido evolutivo se aprecia claramente al tener en cuenta que en el universo religioso grecorromano, se advertía la tendencia a considerar que los distintos dioses que convivían simultáneamente podían ser concebidos como una persona colectiva, denominada dios. Con agudeza ha dicho Jacques Le Goff que este dios se escribe con minúscula, el *deus* de Cicerón, pero que con el cristianismo este *Deus* se escribirá con mayúscula. Dios con *D* mayúscula es la toma de conciencia del paso al monoteísmo.

Los síntomas de este progresivo paso al monoteísmo se distinguen en los lugares de culto, es decir, el tránsito desde el templo a la iglesia. En general, el Dios de los cristianos no se instaló en la casa de un dios pagano sustituyéndole, sino que su llegada, habitualmente en manos de grandes santos, vino acompañada de la demolición de los

templos paganos, afectando esta destrucción a muchos otros objetos. El nuevo Dios se impone y su culto se difunde, impresionando a la población medieval con sus solemnidades y sus reverencias. Con la multiplicación de estos centros de culto, vinculados uno con otro en redes, el cristianismo ocupa exhaustiva y estructuradamente la topografía medieval, produciéndose una profunda reorganización del espacio. Si como dicen los cristianos este Dios todopoderoso es también un Dios que está presente dondequiera que uno se halle —omnipresente—, habrá que rendirle culto allí donde uno esté, en cualquier lugar. El pueblo recién cristianizado entendió bien esta verdadera sacralización del espacio, y por ello opuso cierta resistencia a la Iglesia con su costumbre de rendir culto a Dios y honrarle en edificios especiales destinados para tal propósito, las iglesias.

Así, pues, en esta malamente llamada *edad oscura*, el edificio de la civilización se encuentra, en el siglo VI, esparcido por el Occidente como si fuera un ánfora destrozada en el suelo. ¿Qué puede esperarse del primer momento si no el caos? No surgirá en Occidente una fuerza histórica capaz de aglutinar los *retazos* del mundo romano sino hasta el siglo IX. Por cierto, ni siquiera juntos estos retazos pueden ya reconstruir lo que se ha perdido. Tampoco la Iglesia es todavía un factor de cohesión; ésta se ha moldeado en las estructuras romanas, sin más compromiso que el de apoyarse para subsistir. El Cristianismo ha penetrado la cúpula romana hasta conquistarla, pero no es más que un aliado sin compromisos romanos, que se sirve del sistema para divulgar una visión *universal* del mundo, imposible de verse encasillada exclusivamente en una civilización dada. Primero perseguida, después acogida en calidad de única y verdadera, la Iglesia se hará romana al encontrar en esa ciudad el centro del *mundo*, y eje coordinador de una

tarea que desbordaba ampliamente las fronteras romanas; también se hará romana por su lengua interna, el latín, que la puso en contacto con todo el universo cultural romano, legado que se conservará gracias a ella. No obstante, se convertirá en aliado permanente, estructurador, conductor e inspirador de los nacientes y primitivos reinos germánicos de la Europa medieval.

Espacio y las comunicaciones

Desde siempre, y con toda razón durante la Edad Media, la inseguridad que produjo la desaparición del *orden* romano, contribuyó a hacer difíciles las comunicaciones. Viviendo en pequeñas comunidades rurales aisladas entre sí, los hombres sentían que la naturaleza ejercía una supremacía insoslayable, desbordante y opresora. De hecho, la cantidad de habitantes, comparada con el mismo existente durante el Imperio romano, disminuyó a límites que no pueden precisarse, debido a la carencia de registros, pero que, por indicios indirectos incuestionables, sin duda debieron estar en el mínimo. La mencionada inseguridad llevó consigo una severa contracción demográfica. La vida de relación se resintió ostensiblemente, pues muchos de los caminos romanos no eran reparados, y los numerosos puentes que aquellos habían construido dejaron de atenderse, con lo cual el deterioro se hizo irremediable. Por eso, la vía fluvial se usaba siempre que era posible, no así la marítima del Mediterráneo, cuyas aguas, ante la ausencia de las flotas romanas, se infestaron de piratas, y después del siglo VII, fueron dominadas por los nacientes navegantes árabes. Ni pensar en el Mar del Norte, zona de hegemonía incontrarrestable de los normandos.

La velocidad con la cual se realizaban los desplazamientos durante la Edad Media no varió hasta fines del siglo XIX. El lector debe aquilatar la magnitud de la anterior afirmación, que en otras palabras significa que hace tan sólo no más de un siglo y medio, la humanidad dispone de medios de comunicación tan rápidos. Durante casi toda la historia occidental, los seres humanos se han movilizad o a pie, los pobres, sobre el caballo o la carreta; los más ricos, por los mismos caminos transitados durante siglos, evitando siempre los despoblados, y con ello, la posibilidad de asaltos. El medievo ha comprendido cabalmente la parábola del buen samaritano, pintada en numerosos textos religiosos, la cual respondía bien a las necesidades laicas de ese presente. Esto nos indica que las comunicaciones se encontraban supeditadas a la obtención de forrajes, pues nadie podía tener la seguridad de disponer de ellos durante un viaje largo. A pesar de la inseguridad, el hombre medieval se desplazó por el espacio; lo hacía la aristocracia que prefería dominar y mandar *in situ*, y también consumir los productos de sus tierras en los lugares donde se producían, controlando escrupulosamente el pago de los tributos de sus vasallos. Los mercaderes, minuciosos en el buen manejo de sus negocios, celosos en la compra y la venta, y preocupados de poder reunir en un mismo lugar a una clientela en número suficiente para garantizar la ganancia, han tenido que desplazarse ellos personalmente, y no delegar funciones tan importantes. De hecho, el negociante no esperaba a sus clientes en una tienda. A estos deambuladores frecuentes, el pueblo les calificó de *pies polvorientos*, forasteros siempre en todo lugar. Este nuevo tipo social surgido durante el siglo XI, que no trabajaba la tierra, no era señor ni mendigo, tampoco bandido, se ganaba, no obstante, la vida. Actividad sospechosa para la Iglesia y

para el pueblo, pues se enriquecía sin esfuerzo visible, ya que vendía los productos que la tierra entregaba para todos, revendiendo otros, en abierta oposición a la caridad. No podía gozar de la gracia de Dios este errabundo de espacios prohibidos, en contacto con paganos, desarraigados sin patria ni hogar. Poco a poco, en la teología como también en el campo, en las ciudades, en los castillos, se empezó a ofrecer un espacio al viajero, al peregrino, y también al comerciante. Ello está en conexión con los progresos materiales que el Occidente comenzó a tener entrado el segundo milenio, crecimiento general de la civilización: las ciudades, los caminos, la seguridad, la circulación monetaria, el aumento de la población.

Por su parte, los eclesiásticos se movilizaban en busca de los grandes maestros que, dispersos por la Cristiandad, esperaban discípulos de naciones diversas. Curiosidad por otras enseñanzas o nuevos libros constituían también otro incentivo, contraviniendo las recomendaciones de los monjes reformadores que buscaban sedentarizar a la comunidad monacal. A decir verdad, la vida al interior de la Iglesia ayudaba a crear las condiciones favorables para este verdadero nomadismo: la lengua latina –el inglés de la Edad Media– permitía ponerse en comunicación con toda persona en cualquier parte del *orbis christianus*, los monasterios de órdenes religiosas varias –cluniacienses, cistercienses, franciscanos, cartujos, etc.– se hallaban repartidos en todo el Occidente, el inmenso patrimonio territorial de la Iglesia cubría todas las regiones de la Europa, en fin, el mismo carácter *universal* de ella, esto es, su internacionalidad, la ponía por encima de todas las regionalidades. La Iglesia ha tenido durante la Edad Media, y todavía lo tiene, una dimensión geográfica de enorme peso histórico.

Toda una serie de circunstancias explican las singularidades de la percepción que los habitantes tenían del espacio: por las dimensiones de su horizonte, condicionado él mismo por el estado de las comunicaciones y por los postulados religiosos e ideológicos que regían la sociedad; por la repartición de sus lugares de hábitat; por lo que la tierra producía; en fin, por su relación con la naturaleza.

A comienzos de la Edad Media, el paisaje de la Europa occidental y de la Europa central era muy diferente de aquel que existe hoy. Sobresalía la espesura de los bosques que entonces cubrían la mayor parte de las tierras europeas. Esas inmensas extensiones boscosas fueron destruidas más tarde, en parte por el trabajo de los pobladores abriéndole espacio a las zonas de cultivo, como también a la incesante búsqueda de riquezas naturales. Allí donde no crecía el bosque se extendían pantanos y terrenos fangosos.

Por el contrario, las zonas de poblamiento eran, en general, raros oasis dispersos en medio de la amplia espesura boscosa, pequeños y humildes emplazamientos alejados unos de otros. Habitualmente se trata de caseríos compuestos de un pequeño número de hogares —digamos, chozas o cabañas que albergaban una familia campesina—, o de granjas aisladas. De cuando en cuando se encontraban aglomeraciones más importantes en aquellos lugares más favorables al establecimiento humano, como los valles, las riveras, las costas o las regiones fértiles de la Europa meridional. Corrientemente, el entorno inmediato de una villa era un bosque, el cual atraía por sus recursos (combustible, caza, frutas) y atemorizaba por sus peligros: bestias salvajes, delincuentes, hombres mal agestados, criaturas fantasmagóricas y misteriosas.

Las relaciones que podían establecerse entre las aglomeraciones eran muy limitadas reduciéndose a contactos irregulares y, casi siempre, superficiales. La economía natural de la Edad Media se caracterizaba por una tendencia a la autarquía, debido a que las vías de comunicación eran prácticamente inexistentes o se hallaban en un estado deplorable. Los antiguos caminos romanos habían ido destruyéndose lentamente hasta quedar inútiles aislando las comarcas y las villas entre sí. Rara vez se abría un nuevo camino, ya que su mantenimiento constituía una carga que nadie asumía. Dado que la tarea era gigantesca, la autoridad gubernativa se preocupaba apenas lo justo de ellos, para atender casi exclusivamente a las necesidades más urgentes de la administración. Los reyes anglosajones, que concedían inmunidad a las instituciones eclesiásticas y a los hombres de armas a los cuales se les concedía un gran poder sobre los campesinos, se reservaban el derecho de exigir al pueblo un aporte para los trabajos de fortificación y también para el mantenimiento de los caminos. En razón de los enormes costos materiales y humanos, construir un camino o un puente era considerado una obra pía.

Mucha gente viajaba durante el medievo. En los caminos siempre había viajeros de toda índole desplazándose hacia diversos lugares: aquellos que habían desafiado la autoridad, los que huían por la guerra, los que se vieron obligados por el hambre a dejarlo todo, los que despatriados de la querencia aventuraban el futuro buscando lo nuevo, los campesinos que se arriesgaban dejando la miseria a la búsqueda de nuevas y mejores tierras para roturar, en fin, los peregrinos que se imponían la obligación de visitar alguno de los muchos santuarios dispersos en la cristiandad o Tierra Santa, con el objeto de redimir los pecados del cuerpo y del alma.

Pero viajar en la Edad Media era una empresa peligrosa y tomaba tiempo. Peligrosa, porque los delincuentes infestaban los caminos y porque el estado de los medios de transporte no era mejor que el de las vías. Debe recordarse que no se viajaba de noche, sino cuando había luz solar, y ello dependía de las estaciones del año, unas catorce horas en verano, apenas unas ocho en invierno, y menos si se viajaba por el norte de Europa. Por eso, realmente muy variable era la cantidad de kilómetros que en una jornada podían recorrerse, dependiendo de la ruta, la estación, la situación política reinante, el estado de las calzadas y los puentes, los peajes, los forrajes, los albergues, en fin. Difícil de estimar, los promedios quizás sean unos lentos 15-20 kilómetros por día a unos rápidos 40 kms., durante una extenuante jornada.

El difícil trayecto de Bolonia a Aviñón, es decir alrededor de 600 kms., podía tomar dos semanas; hacían falta 24 días para desplazarse desde Nîmes hasta las ferias de Champagne, lo cual significa hoy recorrer de Norte a Sur casi toda Francia, aprox. 500 kilómetros; 11 a 12 días para ir de Florencia a Nápoles. Una carta del papa Gregorio VII, firmada en Roma el 8 de diciembre de 1075, llegó a Goslar, en el centro de Alemania, el 1 de febrero de 1076, dos meses para recorrer casi mil trescientos kilómetros. Aislados estos datos carecen de interés, sin embargo pueden darnos una idea de la velocidad con la cual se desplazaban las noticias relativas a acontecimientos importantes: la muerte de Federico Barbarroja en Asia Menor no fue conocida en Alemania sino cuatro meses más tarde. A las cuatro semanas los ingleses supieron que su rey, Ricardo Corazón de León, había sido tomado prisionero en Austria. No está de más recordar que estas noticias de carácter político eran llevadas por correos especiales,

que corrían por la geografía a la velocidad del galope del caballo. Lo habitual era viajar a la celeridad de la carreta muchas horas durante el día, padeciendo las temperaturas bajo cero del invierno, disfrutando de los colores de la naturaleza en primavera, buscando albergues seguros para la noche, que solían ser los monasterios de las diversas órdenes religiosas. En estas condiciones normales un trayecto como el de Roma a Canterbury, más de 1500 kms., tomaba ordinariamente hasta siete semanas, pero las noticias urgentes podían ser transmitidas en cuatro semanas.

Esta sociedad tan movедiza necesitaba de caminos; los había muchos en la Europa, tanto los que se lograron conservar de la época imperial romana, como aquellos que la necesidad había hecho construir durante la Edad Media. La inmensa trama caminera bifurcaba los caminos hacia puntos varios, y entonces el espacio medieval, cubierto por la espesura de los bosques, se abría ante la mirada expectante del viajero. Sin las indicaciones señalizadas que ahora disfrutamos en las rutas, el errante, el peregrino, y hasta el mismo mercader, hacía su viaje sin saber con exactitud la ruta a recorrer. Las continuas desviaciones, por equivocaciones, por peligros, por devoción, por necesidad, hacían que los deambuladores llegaran, de vez en cuando, a castillos alejados, monasterios distantes o burgos solitarios. Los obstáculos y peligros inherentes al campo no impedían que los hombres se movilizaran por diversos motivos a regiones diferentes. Así, todos los lugares estaban, de algún modo, conectados a la red de comunicaciones que eran los numerosos caminos del Occidente europeo.

Los desplazamientos se hacían más rápido por mar que por tierra, pero allí los peligros que acechaban a un viajero eran, sin duda,

mucho más numerosos y más terribles: las tempestades, los caprichos del tiempo, los piratas. Con tales inconvenientes, se entiende que la construcción naval estuviera muy poco desarrollada en Europa en esta época. Poco adaptados a la navegación en alta mar, los barcos seguían de preferencia los itinerarios seguros bordeando las costas. Los vikingos fueron la excepción, con hermosas embarcaciones, los *drakkars*, navegantes audaces que surcaban todos los mares de Europa, desde el mar del Norte hasta el Mediterráneo.

A pesar de que, aparentemente, esta sociedad se vea comunicándose fluidamente a través de su primitiva red vial, de hecho toda ella carecía de gran parte de la información de su tiempo, diríamos hoy, no se estaba al día de cuanto sucedía en otras partes. Como se ha indicado arriba, en general las noticias viajaban a velocidad humana, pues el traspaso de información se hallaba supeditado, necesariamente, a los encuentros personales, ya que el sistema de correos, que hubiera suplido este contacto, se perdió durante la Antigüedad tardía y las primeras centurias del medievo. Sólo la Iglesia, con toda una inmensa y bien conformada estructura administrativa —la única de su tiempo—, estaba al tanto de todo lo que sucedía en cada rincón de la cristiandad, gracias a la valiosísima institución de las visitas *ad limina* que debían realizar anualmente a Roma todas las dignidades, para informar de la marcha de sus diócesis. En parte debido a éstas, como también al eficiente sistema de correos intra-eclésiásticos, afortunadamente la Iglesia conservó durante todo el período —y después, por supuesto— prácticamente toda la información de aquella época. Sin embargo, las dificultades ya mencionadas confabulaban contra la eficiencia de las comunicaciones. Semeja algo así como a espacios geográficos conectados o vinculados entre sí, pero deficientemente comunicados

y menos informados.

El nomadismo del que hablamos, efectuado por motivos diversos en el Occidente, desde fines del siglo XI, se hizo una práctica tan frecuente que el viaje por motivos devocionales a santuarios célebres se convirtió en un ejercicio espiritual corriente que limpiaba los pecados y granjeaba la amistad de los santos. La multiplicación de los viajeros durante los siglos XII y XIII, probablemente más que ningún otro suceso, impresionó grandemente a los propios contemporáneos. No obstante, algunos eclesiásticos desaprobaban esta práctica incontenible, como Honorio de Autum que no admitía otro peregrinaje sino el que tuviera por objeto la penitencia. En una época en que el feudalismo, con toda aquella carga de arraigo a la tierra, campeaba por todas partes –especialmente en los dominios de la Iglesia, la gran propietaria rural durante el medievo–, la movilidad de los campesinos generaba desorden, falta de control sobre los vasallos, y comprometía los rendimientos agrícolas. Esta es la razón por la cual, a fines del período, otros religiosos terminaron por recomendar la penitencia en la propia patria, ya que el viaje de peregrinación daba ocasión para toda clase de diversiones, huir de la monotonía geográfica del terruño, tomar contacto con gente diversa y novedosa, conocer lugares lejanos, escapar de la mirada severa de la comunidad aldeana que oprime, y, claro está, encontrar salida a las irrefrenables necesidades de la pareja cuestionada. La dureza de los tiempos en el bajo-medievo contribuyó a esta desincentivación del peregrinaje, ya que el mismo viaje, de haber sido considerado un deseo, pasó a transformarse en una penitencia; peregrinar a cualquier santuario resultaba un riesgo inmenso, al quedar el grupo de penitentes expuestos a toda suerte de robos, hambre, padecimientos y asesinatos

por las bandas de mercenarios licenciados, –muy abundantes en los siglos XIV y XV– y por los piratas musulmanes.

El lector ya está enterado de que la falta de comunicaciones durante la Edad Media no es más que una invención que ha tomado carácter de mito. Edificado sobre éste, le sigue otro, el de la autarquía medieval, tal vez el más duro de extirpar. La imagen que se ha construido de esta época en relación con el autoabastecimiento, visto como un verdadero sistema económico, es una gran falsedad. La autarquía supone la noción de una economía cerrada que estuvo lejos de ser el sistema que caracterizó al mundo medieval. Es cierto que las comunicaciones no fueron fluidas, y ello cooperó al progresivo aislamiento de las comunidades, pero también es verdad que nunca hubo ausencia total de transacciones, incluso en las clases campesinas, donde el arraigo pudo coger de una manera más rotunda. La existencia de mercados, por pequeños y localizados que fueran, informa la presencia de intercambios entre los productores y la clase consumidora. Ni siquiera es posible imaginar la autarquía de los grandes dominios señoriales, porque ello significaría que sus dueños no habrían conocido las armas, las joyas, el vino, las telas finas o tantos otros productos que no se producían en sus dominios y que sí disfrutaron.

Los intercambios, pues, eran un fenómeno limitado en esta sociedad, pero en ningún caso podrá pensarse que hayan sido inexistentes. Evidentemente, desarrollado para una sociedad de pocos habitantes y con bajísima capacidad de consumo, el sistema económico era esencialmente rudimentario, y no estaba fundado en los intercambios, porque, aunque se abría un lugar significativo al

desplazamiento en el espacio, la verdad es que esta sociedad tendía, desde sus clases dirigentes, a arraigarse en la tierra nutricia, única fuente de riqueza y también de seguridad. Por cierto, había peregrinos y emigrantes pululando por doquier, pero siempre era mucho más numerosa la población sometida por las opresivas prestaciones personales que imponía el feudalismo –mercancía del trabajo humano, diría Marx– que eran, a todas luces, más importantes desde el punto de vista económico que los intercambios. Con toda lógica, la comunicación a través de los caminos supuso el despertar de los intercambios, que unido a los adelantos agrícolas y al progresivo enriquecimiento de los mercaderes, que buscaban a través del dinero un ascenso social, desarrollaron el gusto por lo suntuario, por el adorno y el aderezo. Con todo ello, lo que en verdad se buscaba era escapar a lo que era cotidiano, a todo lo habitual, a la infinita rutina campesina, esto es, a todo lo domesticado, en suma, a lo rústico. Así, pues, por contraste, la mayor valía que podían tener los objetos extranjeros era su carácter exótico y diferente, con lo cual se saciaba la infinita sed de novedades que inquietaba a todos.

El Hombre y el entorno natural

El predominio absoluto de la población campesina en la Europa medieval influyó inevitablemente en todo el sistema de relación del hombre con la naturaleza, cualquiera que haya sido su condición social. La visión del mundo propia del agricultor dominó tanto la conciencia como la conducta sociales. Ligado a la tierra por la economía, absorbido por los trabajos agrícolas, el hombre medieval concebía la naturaleza como una parte de sí mismo y no como un

simple objeto sobre el que se aplicaba su trabajo, y al que se podía poseer o ceder. Sin embargo, ello no debe dar pie a representarse al campesino absolutamente atado a la tierra, inmovilizado, sin poder salir del terruño asignado. En más de una ocasión los historiadores medievalistas han llamado la atención acerca de la gran movilidad de la población europea, puesto que, evidentemente, toda ella buscaba donde fuera aquellos lugares cómodos para vivir y fáciles de trabajar. La colonización de las tierras interiores del continente europeo durante la época medieval, concitó a un gran número de campesinos necesitados que se desplazaron en busca de mejores perspectivas. Pero también es cierto que la vinculación con la tierra era, sin duda, muy fuerte, ya que lo que deseaba el emigrante era, precisamente, apropiarse de una parcela de tierra y allí vivir. El desmalezamiento de los nuevos espacios para cultivar, la roza de los arbustos, la tala de los bosques, han jugado, del mismo modo, un rol esencial en la constitución de la comunidad campesina medieval.

A comienzos de la época, los lazos del hombre con su medio natural eran muy estrechos, característica que marcó intrínsecamente su conciencia. La sujeción de los germanos ante la naturaleza era de tal manera opresiva, que su imagen del mundo atestigua su incapacidad de distinguirse netamente de su entorno: praderas, llanos, bosques, estepas, planicies. Ello hubo de influir en la conformación de las representaciones sociales de la sociedad medieval, porque la calidad de un hombre, en tanto que individuo, como también en tanto que miembro de un grupo (familia, clan, comunidad aldeana), no se dissociaba totalmente de la calidad de la tierra que poseía, sino que más bien se compenetraba. Todo hombre debía tener un dominio, una tierra, ya que allí residía quizás toda su dignidad y su prestigio.

Dicho lugar era asimilado a su habitante de manera indisoluble, y así el nombre completo de un individuo se componía de su nombre propio y de la denominación del terruño en el cual vivía (*cognomen* toponímico). La denominación del terruño tenía una importancia determinante para los que lo habitaban y para el curso de su existencia. El nombre de la tierra era también aquel de la “tierra ancestral”, de la patria, porque el alodio no era solamente una parcela, un bien hereditario imprescriptible de la familia, sino una “patria”, el hogar nutricional. Podría decirse que el hombre poseía el dominio en tanto que éste “le poseía” y marcaba su personalidad.

Es sintomático de una sociedad campesina, tradicional y religiosa, concebir que los objetos pudieran encarnar de un modo general las cualidades de sus propietarios, y esto no solamente en lo que concierne a la tierra, sino igualmente las espadas, los caballos, las embarcaciones, los ornamentos. Sin embargo, otra cosa muy distinta era la relación con la tierra, una ligazón que unía de manera absolutamente orgánica al individuo o al grupo al cual pertenecía. No es sino en tanto que miembro del grupo —familia, clan— que el individuo podía apropiarse de la tierra y de sus frutos, esto es, disfrutar de unos derechos definidos, evidentes. Es significativo que el término *eigen* —que en alemán es “lo propio”— no designaba la propiedad sobre los objetos, sino la pertenencia del hombre al grupo; andando el tiempo la expresión llegó a vincularse con la posesión de la tierra, como es el caso de las parroquias creadas por los grandes terratenientes alemanes en sus propiedades, las llamadas *eigenkirchen*, “iglesias propias”. La propiedad individual, la posesión de tierras se convirtió hasta una época muy tardía, en la calidad personal de los individuos que gozaban de esos derechos. Por eso, dice Gurevic,

es riesgoso interpretar el vínculo jurídico del hombre con la tierra durante los primeros siglos de la Edad Media, como una relación de propiedad privada suponiendo la existencia de una relación sujeto-objeto y con ello la posibilidad de la libre disposición de la tierra. Ésta, a diferencia de los bienes muebles, no podía ser objeto de alienaciones y otras transacciones patrimoniales sin restricción. Entre el hombre — más exactamente entre el grupo humano— y la propiedad territorial existía un vínculo muy estrecho, de hecho, indisoluble. La relación material y física que todas las personas establecían con la tierra familiar explica el rol fundamental que ésta tenía en los sistemas de representaciones cósmicas durante la alta Edad Media. En el recinto del agricultor se inscribía el modelo del universo.

De esta relación indisoluble entre el hombre y la naturaleza que hemos procurado explicar, surgió en el ser humano la concepción de que ésta era una prolongación de su propio yo, y por eso también no era posible disociarla de la unidad del todo orgánica del individuo con el grupo social. Dicha relación con el mundo desaparecerá progresivamente con el proceso de transición a los tiempos modernos, donde el desarrollo de la industria creará las condiciones para que el hombre moderno se aproxime a la naturaleza de una manera muy diferente, considerándola un simple objeto al que se le puede aplicar una determinada técnica. Esta relación del hombre con el mundo exterior tan utilitaria, tan propia de nuestro tiempo, era inconcebible para el hombre medieval. Carecía éste de todos los medios artificiales y de todo el sistema de instrumentos técnicos complejos y sofisticados que en la actualidad dispone el campesino. Todos estos adelantos actuales, intermediarios indispensables del trabajo agrícola, generan hoy una distancia entre el hombre y la naturaleza. Aunque la admire y

disfrute, el hombre actual no se siente parte de la naturaleza, sino más bien utilizándola. De hecho, ella está a su servicio. En la Edad Media, en cambio, los instrumentos agrícolas lejos de sustituir al hombre y su fuerza muscular, en verdad, lo que hacían era colaborar con él, digamos, completarlo. Vinculado así con el mundo natural, el hombre medieval no se impuso la tarea de transformar la naturaleza, ya que no estaba en condiciones de concebir la idea de que el ser humano fuese capaz de tal empresa. Incluso, no creía que un comportamiento así fuese moralmente aceptable, porque sus objetivos con respecto al medio natural no buscaban sino principalmente el consumo, la subsistencia. Es de gran importancia esta precisión, puesto que se trata de una sociedad preindustrial, precapitalista, esencialmente agrícola, con tendencia al autoabastecimiento.

Huelga señalar que no debe representarse la actitud del hombre medieval ante la naturaleza como aquella que tenían las sociedades primitivas. Sin duda, el campesino medieval no parece confundirse íntegramente con su ambiente natural. Además, es muy cierto que tampoco se oponía a su entorno, o su actitud dista mucho de una lucha contra esa naturaleza de la cual, ciertamente, dependía su propia existencia. Por el contrario, con el resto del mundo se situaba en paralelo, midiéndolo con su propia escala humana, la única realmente posible para un ser humano tan dependiente: la medida que aplicaba la encontraba en él mismo, en su propio cuerpo, en su propia actividad. En esas condiciones, nada más natural, pues, que medir el espacio sirviéndose del cuerpo humano, de sus movimientos y de la capacidad humana de accionar sobre la materia. El axioma filosófico griego de que “el hombre es la medida de todas cosas”, el campesino de la Edad Media no lo comprendió filosóficamente, sino de manera real

y radicalmente concreta, esto es, en realidad físicamente; la medida de todas las cosas, y especialmente del suelo fue su propio cuerpo. Y lo ha sido desde entonces hasta nuestros días, en particular, en los ambientes campesinos. La extensión y la superficie del suelo no se medía a través de unidades de medida absolutas, como las que usamos hoy, las cuales —es sabido— son abstractas, luego independientes de aquello concreto que miden (metros, hectáreas, kilómetros, etc.). No razonaba así el hombre medieval: un camino se medía por el número de pasos o “pies”. Las medidas al cuadrado tenían muy poca significación para el agricultor, ya que, indudablemente, ignoraba la geometría. Las medidas naturales de longitud, como los codos, el pulgar, el dedo, eran muy populares en los ambientes campesinos. El tiempo de trabajo del hombre servía para determinar las dimensiones de la tierra cultivable. La superficie de un terruño para el cultivo se expresaba en *jornales* (*journals*, *morgen*) que representaban la superficie laborable en el tiempo de una “jornada”, un día de trabajo.

Como es de suponer, estas medidas de superficie no solamente variaban de un lugar a otro, sino que nadie habría pensado encontrar —bajo nuestra actual concepción— una determinación más precisa de las dimensiones de una propiedad territorial. Para sorpresa nuestra, esta manera de medir la tierra era comúnmente admitida en todas partes, y satisfacía plenamente a los hombres de la época, para los cuales, por lo demás, era la única posible e imaginable.

Puede ya el lector advertir el verdadero abismo que nos separa de la mentalidad de aquellos hombres, y puede, además, percibir la dificultad con la cual se encuentra el historiador medievalista para llegar a comprender, y muchas veces admirar, a aquellos

seres humanos sometidos a sus propias circunstancias, complejas y apremiantes, con las cuales lidiaron y desde las cuales lograron dar respuesta con soluciones adecuadas a sus posibilidades. Verdaderos retos y verdaderas respuestas.

Los historiadores comprenden que esta circunstancia es de una importancia capital, ya que se esfuerzan —y hasta desesperan— por determinar las dimensiones de las propiedades agrícolas en el medievo: los datos cifrados contenidos en las descripciones de los dominios feudales, como también en los registros oficiales, requieren ser organizados en tablas estadísticas; no obstante, deben utilizarse con mucha prudencia para no elaborar una precisión ilusoria, puesto que esas cifras pueden dar cuenta de superficies realmente difíciles de representar geográficamente. Las medidas medievales, especialmente las medidas agrícolas, no eran uniformes, y es precisamente esta falta de uniformidad lo que las distingue de las medidas modernas. En los documentos de la época, la manera corriente de precisar la extensión —grande o pequeña— de una propiedad, consistía en indicar el número de carretas necesarias para cultivarla, o la cantidad de bueyes que requerían dichas carretas, o la cantidad de semillas que precisara la siembra. Los contornos limítrofes de la propiedad estaban descritos con una extraordinaria abundancia de detalles, indicando todo aquello que pudiera servir para identificar el dominio, esto es, riberas, pantanos, montículos, bosques, árboles, cruces, caminos, etc. Los actuales historiadores americanistas que reconstruyen la propiedad territorial del período colonial, encuentran en la documentación descripciones muy similares, que dan cuenta de una tradición que se remonta varios siglos a la Edad Media. Otra herencia más.

Jamás se encuentra en los documentos medievales medidas precisas de superficies agrarias expresadas en unidades comparables o equivalentes aplicables en todas partes. Toda medida agraria medieval era concreta e implicaba la descripción del dominio y la identificación de aquel que la trabajaba. Y lo mismo ocurría cuando se trataba de apropiarse de nuevas tierras. La dimensión de un terreno que un individuo podía apropiarse estaba definida por su trabajo, por su contacto físico con la tierra. A diferencia de hoy, en que un inversionista puede adquirir una propiedad sin haberla conocido ni recorrido, en el medievo nadie concibe la propiedad sin reconocerla personalmente, sin “apropiarse” de ella, esto es, caminarla, cortar ramas, tomar tierra con sus manos, digamos, tomar posesión. La noción de propiedad privada, en su sentido liberal del término, es una abstracción moderna verdaderamente incomprensible para el hombre medieval.

Tanto la imprecisión como la aproximación eran trazos que no caracterizaban solamente a las medidas espaciales. Para todo aquello que debía expresarse en datos cuantitativos, como las medidas de peso, de volumen, número de personas, fechas, reinaba la arbitrariedad y la confusión. Esta situación se explica por la influencia de una actitud muy particular del hombre medieval frente al número: existía, en efecto, una tendencia a ver primero en el número, no las proporciones de un cálculo, sino una manifestación numérica de la armonía divina reinante en el mundo, una suerte de medio mágico, algo así como el mundo real detrás de las apariencias.

Así, la relación del hombre con la naturaleza no era una vinculación de sujeto-a-objeto, sino más que nada una situación en

la cual el sujeto se hallaba integrado al mundo exterior y lo percibía como sujeto, y no como objeto. El hombre medieval miraba en el universo visible las cualidades que él mismo poseía, y así no podía haber fronteras muy nítidas entre el individuo y el mundo. Mirando el sujeto su propia prolongación en el mundo de las realidades, descubriría igualmente el universo en sí mismo. Uno se miraba en el otro.

La ausencia de oposición radical entre el hombre y su medio natural, corría paralelo con la ausencia de otra suerte de oposición: la oposición entre el concepto de naturaleza y el concepto de cultura. Si los tiempos modernos han visto formarse la noción de naturaleza en tanto que mundo empírico, en tanto que recurso exterior al hombre, en tanto que elemento natural dispuesto a ser dominado por la cultura, los hombres del medievo no tenían conciencia de esta demarcación, o al menos ella no estaba suficientemente clara. En razón de esto que el vocablo *natura* difícilmente puede traducirse por “naturaleza” en su sentido moderno. En la acepción medieval la naturaleza es nada menos que la creación de Dios. En las alegorías filosóficas del siglo XII, la naturaleza se personifica representándola como la sirvienta de Dios, encarnación de sus pensamientos y de sus deseos volcados en la materia. Para el hombre medieval, la naturaleza era, sobretodo, el “gran reservorio de símbolos” por medio de los cuales, si se empleaba la inteligencia, se podía descubrir la voluntad de Dios o las fuerzas sobrenaturales. No cabe duda: en muy contadas ocasiones los hombres actuales nos encontramos en una actitud apenas similar ante la naturaleza, que sólo apelando a nuestra, por así decirlo, reserva genética interna puede compararse con la de nuestros antecesores medievales. Hasta qué punto hemos perdido nuestros orígenes.

Espacio y minoría caballeresca

Desde el siglo X el caballero medieval –es decir, el terrateniente a cargo de un inmenso dominio rústico– era una persona que vivía de las fatigas de terceros, y esto era, precisamente, lo que lo convertía en un *noble*. Su obligación en la sociedad, es decir, su oficio, consistía en proteger con sus armas a la Iglesia y a los campesinos. Así estaba establecido por tradición ancestral, que se remonta a las viejas virtudes germánicas que enaltecían y destacaban al hombre bien nacido, que no debía sustentarse con su propio trabajo, sino con el de sus numerosos sirvientes. La guerra no era sólo un oficio, una obligación a la que estaba destinado por condición, sino, por sobre todo, una diversión; en ella encontraba sentido la virtud que cultivaba este “esforzado” hombre, virtud que se identificaba con el valor, la audacia y el desprecio de la muerte. En este sentido, las exigentes preparaciones físicas para el combate, y la guerra misma, se convirtieron en un atractivo irresistible para el caballero, pues resultaba ser el mejor remedio para la monotonía de la vida campesina, para el tedio de los castillos. Poco preocupados por obligaciones administrativas, debido en gran medida a su rudimentaria educación y cultura, la vida de estos terratenientes transcurría en una atonía gris.

Surgió, pues, un ferviente deseo de diversiones que se canalizó en la propia tierra natal, cuando era posible, o bien este apetito se satisfizo en otros lugares lejanos. He aquí que el caballero deambulaba buscando emociones, grandeza y honores. La guerra se constituyó en el mejor vehículo para la fama, la que debía encontrarse en zonas de frontera, menos pacificadas que el interior del continente. El mejor lugar, especialmente para la caballería de Borgoña y de Champaña,

era la España musulmana en contacto con los no-cristianos (infieles); en cambio, menos espectacular, la Alemania del Este con sus expediciones imperiales y avanzadas monásticas abriéndose camino más allá del río Rin. Pero, sin duda, la expedición en 1060 del duque Guillermo de Normandía, arrastró a la conquista del reino de Inglaterra a los aventureros oriundos desde Flandes hasta Bretaña, todos ilusionados con la esperanza del botín y la aventura. Imposible olvidar a aquellos normandos que partieron a la Italia, disponiéndose como mercenarios al servicio de las ciudades griegas o bien de los señores lombardos, o, más tarde, fundando reinos en territorios arrebatados al Islam, como Sicilia. La clase caballeresca francesa, ha señalado el ilustre Marc Bloch, tuvo una especial inclinación al nomadismo, porque, bastante numerosa en el espacio francés, éste probablemente se hiciera cada vez más estrecho para ella. Los normandos se caracterizaron entonces en ser deambuladores de grandes espacios en el Occidente medieval. Acaso, su posterior espacio natural –la Normandía– pacificado medianamente antes que otros lugares, a causa del fuerte centralismo que los duques impusieron a esa región, sea la razón que explica el movimiento de los caballeros hacia el exterior en busca de encuentros armados, que se hacían cada vez más esporádicos. En este sentido, la región flamenca ha jugado un papel parecido, contribuyendo al vagabundeo (*errantia*) de una clase que se movilizó por el espacio medieval.

Es fácil reconocer los lugares adonde se han movilizado estos contingentes errabundos: les vemos en la España del Norte, disputándole el valle del Duero al Islam; se les ve en Oriente como mercenarios al servicio de Bizancio; muchos de ellos encuentran una nueva vocación como cruzados conquistando y protegiendo los

Lugares Santos. Combinando la aventura y la obra pía, no existía mejor forma de existencia, ideal perfecto: disfrutar de la vida y salvarse espiritualmente. Como ha estudiado con diligencia José Marín Riveros, la novísima idea de la *guerra santa* es, como puede apreciarse, una creación típicamente medieval y caballeresca, ya que consistía en una combinación entre la peregrinación y el combate. En ella no sólo estaba asegurado el placer de las armas, sino también la remisión de las faltas a través de las indulgencias salutíferas, la benevolencia divina para los combatientes caídos, y para el resto, las ganancias de la victoria. A esto cooperó la evidente recuperación de las condiciones materiales del Occidente entrado el segundo milenio, ya que a partir de 1050, desaparece el signo más visible de la gravedad vital de la alta Edad Media: el hambre. Los más afectados por las anteriores catástrofes, los campesinos, gozarán desde entonces del bienestar más importante del período: la seguridad alimenticia mínima.

Como a los campesinos, también a la aristocracia ayudó la mejoría de los tiempos. Hasta entonces habían vivido como todo campesino, unido y casi atado a la tierra. Los cambios se advierten en el grupo que siempre acompañaba al caballero, que ahora se hizo más numeroso, adquiriendo las características típicas del estilo feudal de vida: la corte, esto es, ese grupo de fieles y comensales que rodeaban y prestigiaban a todo caballero. Huyendo de la monotonía de la tierra de origen, aumentan las visitas a lugares diversos o lejanos, como también, se hacen cada vez más frecuentes los huéspedes ilustres que alegran la vida cortesana, porque, como nunca en el período anterior, ahora las condiciones generales de bienestar permitieron el desplazamiento más fácil de las personas. Estos movimientos espaciales de los grupos más violentos de la sociedad, permitían a la civilización

del Occidente medieval disfrutar de tiempos menos turbulentos, al estar ausentes las guerrillas llevadas, las más de las veces, por motivos fútiles. Por el contrario, el retorno a la paz, que beneficiaba así al comerciante como al campesino, significaba para el caballero entrar en un período errante en busca de epopeyas. Por último, para ampliar las vivencias personales, aumentar la experiencia y conocer lo *nuevo*, que era para esta sociedad una verdadera obsesión. Sólo así puede entenderse el verdadero auge de los viajes, que contribuye eficazmente a crear una salida para escapar a la desesperante monotonía de la vida rural, acosada por las intrigas interminables de una vida de relación que, a nivel familiar, bordeaba la promiscuidad, debido a que estaba dominada por lazos de consanguinidad muy estrechos.

Para vivir como auténtico caballero era necesario hacerlo en el campo. No es que no pudiera ni quisiera vivir en la ciudad o en la villa, pero todos los elementos clásicos de su prestigio se hallaban en relación con lo bucólico. Su presencia en la ciudad, reducida a lo mínimo indispensable, se explica mucho menos por el mero placer que por la imperiosa necesidad de cumplir con obligaciones que deparaba el ejercicio de ciertas funciones inherentes a su condición de marqués, conde o duque: presidir el cabildo o ayuntamiento citadino, decretar la cuantía de los tributos, administrar justicia en las innumerables querellas, dirigir las huestes de protección, etc. No obstante, muchas razones contribuían a atraerlo al campo: los pagos por los servicios guerreros prestados a un “grande”, se hacían mediante la entrega de señoríos rurales, por lo demás, la única riqueza propiamente tal para la mentalidad noble del caballero. Allí, en medio de sus vasallos y recorriendo sus tierras y bosques, podía sentir su golpeante superioridad y prestigio, al tiempo que alejado de sus iguales o

superiores —barones, obispos o señores de las ciudades—, no encontraba competidores. Inevitable, pues, que en este ambiente en que cada cual buscaba sentirse superior a otro mediante la arbitrariedad —el mejor y más contundente método medieval de diferenciación social—, se desarrollara el gusto por la vida al aire libre.

Este gusto por vivir en el campo había de convertirle en un hombre esencialmente rudo, porque toda su existencia estaba íntimamente ligada a la de los campesinos. En contacto estrecho con la naturaleza salvaje, que hacía sentir su rudeza con fuerza, el caballero sufrió la impotencia ante un entorno natural que lo superaba y absorbía. Se encontraba irremediabilmente expuesto, sin defensa alguna, ante la oscuridad, la enfermedad, el frío. En una civilización con escaso desarrollo material y mínima tecnología, todas estas realidades tocaban mucho más duramente que hoy al hombre de ese tiempo. Surgieron así, toda suerte de supersticiones y percepciones sobrenaturales para intentar explicar un universo desconocido, inmenso y misterioso, que transformó al caballero en una criatura sin capacidad de dominio sobre sus sentimientos, los impulsos de su emotividad y la imaginación. Expresiones propias de un mundo habitado por jóvenes —la esperanza de vida promedia los 30 años—, las pasiones desatadas se constituyeron en una forma natural de vida, toda vez que estos hombres disponían de una resistencia física a los dolores o el frío superior a la nuestra.

Allí en el campo, el caballero, como también los campesinos, nunca estaban solos, ni siquiera de noche, pues el señor dormía rodeado —o protegido— de sus servidores. La soledad, de la que se huía permanentemente, era considerada una de las más duras

experiencias humanas, sólo resistible con la ayuda divina en la persona de los ascetas o santos. Presionada también esta sociedad por antiguas tradiciones germánicas, que obligaban a enmarcar la vida dentro de la solidaridad férrea del grupo consanguíneo o “estirpe” (*sippe*), la convivencia estrecha en las fortalezas generaba la imprescindible protección, pero, a la vez, sofocaba y oprimía al individuo en sus acciones personales, las que habían de ser buenas o legítimas si favorecían a la *sippe* a la que pertenecía, y malas o inmorales si iban contra ella. Fuera de la *sippe* todo individuo era nadie, fuera de ella se era nada, porque nadie podía escapar al marco social de la *familia*.

Todo auténtico caballero debía ser un cazador. El interés por la caza mayor, que lo acercaba a su gusto por las emociones violentas y fuertes, y en donde era posible poner a prueba las habilidades y fuerzas físicas, hacía que el caballero encontrara en la vida al aire libre, especialmente en el bosque, un escenario natural más de acuerdo con su estilo de vida. El bosque, concebido por el hombre medieval no sólo como el espacio de árboles aglomerados, sino también el llano erizado e inculto, significaba un sitio para una diversión típicamente aristocrática, ya que el caballero, evidentemente, no cazaba como el campesino para vivir, sino por entretenimiento. Acompañado de un gran séquito de vasallos y leales que le adulaban como un gran público espectador, esta diversión obligaba a toda la comitiva, a veces, a grandes desplazamientos en busca de un jabalí, un lobo, un siervo, un venado. Esta verdadera *puesta en escena* ofrecía las condiciones para lucir nuevamente su aplastante superioridad al concluir la caza con un gran festín, en el que el derroche de comida y bebida marcaban la enorme diferencia entre el hombre rico, que comía hasta hartarse, y el campesino que lo hacía para sobrevivir.

Sin duda, en todo tiempo, pero especialmente en épocas de crisis climáticas, sequías y otras calamidades, la caza debió significar una provisión importante de alimentos. La nobleza guerrera no buscaba en la caza un medio de subsistencia, sino una auténtica diversión en la que era posible agregar a su magra comida, basada en cereales toscos, los productos de carnicería que en la dieta de aquella elite fue significativa, a juzgar por los análisis de los huesos de los cementerios. En efecto, en ello se tendía a demostrar también su posición en extremo privilegiada, su superioridad económica y prestigio social. De este modo, el espacio geográfico aparecía dividido para el hombre medieval en las áreas de cultivos, claramente delimitadas por el trabajo del arado, y el bosque donde era posible practicar la caza mayor (osos, jabalíes, ciervos) y la menor (liebres, conejos, aves). Tan considerable fue el atractivo que esta zona del espacio tenía para toda la comunidad, que fue objeto de disputas entre la nobleza y el pueblo, por lo que, a diferencia de otras actividades excluyentes, la caza no fue un monopolio de clase. Su uso fue, de hecho, normado.

Entre las diversiones caballerescas que tienen relación con el espacio estaban los torneos. Estos se adentran en un pasado que se remonta a la alta Edad Media, y cuya permanencia revela el gusto por las tradiciones de clase que caracteriza a esta aristocracia. Estas justas militares representaban la ficción de una batalla bien regulada, con premios y con la fama que llevaba consigo el ganador ante un numeroso público admirador. La extrema rudeza lucía aquí como el mejor atributo varonil, atrayendo la admiración de los numerosos aprendices y, por cierto, las miradas de las mujeres. Organizadas con toda suerte de algarabía y pompa, ingentes gastos que sólo podían solventar los “grandes”, de vez en cuando los monarcas y barones,

los torneos reunían a todos aquellos *tournoyeurs* (“torneadores”) que buscaban fama y riqueza en los diferentes torneos que se organizaban por aquí y allá. Quedar el nombre propio en la memoria de la comunidad y preservarlo, era un privilegio exclusivo de los nobles, puesto que el resto de la comunidad no era más que una inmensa masa de campesinos anónimos. He aquí que estos grupos contribuyeran a aumentar el contingente de errantes que caracteriza a los siglos finales de la Edad Media.

Se ha dicho que la nobleza era esencialmente rural, y es cierto. Pero hay excepciones, como en el Norte y zonas mediterráneas, donde los nobles, junto a sus casas campestres, tenían residencia en las pequeñas ciudades. Pero, obviamente, era en el espacio rural donde alcanzaba todo su verdadero rango y prestigio, porque, precisamente en el campo, su *casa* se distinguía del resto de las cabañas campesinas, ya que estaba fortificada y mejor construida, en piedra si se era un “grande”, en madera si “pequeño”. La casa medieval tiene su historia desde que la decadencia de la *pax romana* cambió la fisonomía del espacio rural. Antes protegidas por la administración romana, las antiguas habitaciones debieron fortificarse después a causa de la progresiva inseguridad del espacio geográfico. Tempranos testimonios de aquellas “villas” (*villae*), se conocen en el centro de Italia y en España en la región que, precisamente por esto, se llamará *Castilla*, también en la Galia durante el siglo IV, algunas de las cuales se mantuvieron largo tiempo hasta la época franca. La fortificación de las casas de la nobleza terrateniente no fue un hecho generalizado, sino hasta cuando la inseguridad, tolerable en el espacio europeo post-imperial, se intensificó en todas partes durante la alta Edad Media con las invasiones normandas y húngaras hasta mediados del siglo

X. Surgidas por necesidades elementales de protección, las murallas o fortificaciones que se emprendieron por doquier en el vasto espacio occidental, buscaban otorgarle al propietario un símbolo de poder y dominio, puesto que el castillo se erguía poderoso e imponente al lado de las pobres chozas de los vasallos. Pero estas fortificaciones solían abarcar un sector más amplio, y por eso todo centro permanente de hábitat agrupado y fortificado se le denominaba *castrum*, que no es propiamente un castillo, sino más bien una aldea protegida por fortificaciones.

Se trata de lo que en Italia los medievalistas italianos han convenido en llamar *incastellamento*, un movimiento que llevó a los hombres a agruparse o a ser reagrupados en *castra* durante los siglos X y XI. Primeramente hechas en madera en el alto medievo, las fortificaciones macizas, edificadas con piedra, se introdujeron después, lentamente, en el curso del siglo XII, debido a la emergente industria del hierro, que facilitó grandemente el trabajo en las canteras con el uso de resistentes herramientas cortantes. Todo el espacio francés, el alemán, el belga, el norte de Italia, y también el de España, se vieron modificados por el surgimiento de las fortalezas señoriales que señalaban con arrogancia la presencia de la nobleza caballeresca.

Espacio y marginación

Dentro del tema del espacio medieval, está también incluido el sub-tema de los rechazados de la sociedad; ésta, como se sabe, es la comunidad que los hombres de la Edad Media identificaban con la religión cristiana, y por eso la llamaban, *respublica christiana* o bien *orbis christianus*. Continuamente atenta a toda clase de signos, especialmente

los sobrenaturales, esta sociedad vivía entre los márgenes definidos por la religión, y por tal razón diversas formas de segregación se hicieron plenamente visibles. El proceso de marginación, la dialéctica que se produce entre la comunidad de los que están *dentro* y de los que han sido *excluidos* del universo social, los procesos mentales que lo generaron, las secuelas y peligros que acarreó semejante sistema de convivencia, ha sido un tema que viene apasionando a las generaciones jóvenes de historiadores.

La forma de marginación que interesa destacar aquí, es el destierro. Concebido e interpretado de diversas maneras por los juristas romanos, el destierro no es creación medieval, y puede estar vinculado a tradiciones de tan antigua procedencia, que su estudio se encuentra más cercano a la investigación antropológica que a la histórica. San Isidoro hacía derivar el *exsilium* de la voz *extra-solum*: fuera del propio suelo, de la propia tierra y la patria. He aquí la forma históricamente más antigua de extrañamiento, consistente en la expulsión de un territorio. Nosotros hoy, insertos en un mundo desacralizado, puede que midamos la rigurosidad de esta pena en el intenso dolor que significa dejar el lugar donde se ha nacido, digamos, de la querencia. Pero en la Edad Media, junto con la separación de su hábitat, el destierro significaba la exclusión solemne de la sociedad —es decir, de la “Iglesia”—, y con ello, la pérdida de la única forma de vida civilizada concebida entonces en el más amplio sentido. En efecto, el exilio venía a sustituir la pena de muerte, porque el hombre quedaba separado y privado de todos aquellos beneficios a que cualquier cristiano tenía derecho dentro de la cristiandad: el acceso a la tierra, al trabajo, a los sacramentos, a todos los medios cotidianos de salvación, puesto que, evidentemente, el destierro se hacía realidad

en aquellas zonas donde la Iglesia y los cristianos estaban ausentes, donde lo sagrado ya no cubría con su manto protector.

Junto a la pena del destierro, el derecho canónico imponía la pena del *interdicto*, que era la prohibición de celebrar la eucaristía y otros oficios en una zona delimitada, y la *excomuni3n*, la pena socialmente más grave consistente en la expulsión de la comunidad cristiana —en verdad, habría que decir de la sociedad—, sanción esta última de una dimensión terrible dado su carácter litúrgico y la solemnidad verbal con que era pronunciada y obedecida colectivamente. Estas penas extremas no estuvieron generalizadas en la Edad Media, sino que se recurrió a ellas solamente cuando los medios persuasivos habían fracasado. No muy distinto a nuestras actuales penas máximas —cadena perpetua o pena capital— las cuales, no obstante estar vigentes, son desde luego excepcionales.

Pero no siempre se presentaba esta forma tan cruel de segregación; a menudo el destierro al campo, a zonas de mala reputación, a lugares rigurosamente definidos, a islas, y, a finales del medievo, a *ghettos* en las ciudades, constituían las vías por donde se canalizaban los temores o los castigos que imponía la sociedad a todos aquellos —que no eran pocos— que habían decidido, de grado o por fuerza, desobedecer las normas de la convivencia, las tradiciones respetadas o las herencias veneradas. Inserto, pues, en la antigua tradición penitenciaria, el destierro era visto también como un derecho *sui generis* a la impunidad, a la que se accedía no pagando con la cárcel el delito cometido, sino que, en su lugar, alejarse de la patria venía a “sustituir” la pena considerada en las normas. La Edad Media lo consagró como castigo ya que el desterrado, excluido

de la paz de la comunidad y de sus derechos naturales inherentes, venía a perder su condición propia y verdadera. Así se comprende que el expulsado, transformado en un errante sin rumbo, expuesto a los peligros de un ambiente salvaje, cual es el bosque, llegara a convertirse en un verdadero hombre-lobo, porque evidentemente, no tenía más derechos que por entonces los animales salvajes. He aquí la vinculación mental de la Edad Media entre el ogro de las fábulas y el hombre a-social que vive en el bosque, que por haber transgredido las normas de la vida social, ha quedado fuera de ella. Bajo este punto de vista, véase cómo el espacio geográfico se constituía, dependiendo de las circunstancias que acompañasen al hombre, tanto en un premio que conducía a la creación de un terruño u hogar, o bien, en un duro castigo que llevaba al desarraigo y la enajenación.

Es cierto que el mundo medieval presenta la imagen de una sociedad bastante movediza, inquieta y peregrina. La ausencia de estabilidad espacial que caracterizó a esta sociedad, es lo que explica los grandes movimientos migracionales y de colonización de nuevas tierras, así como ese proceso que dinamizó a grandes comunidades campesinas hacia las nacientes ciudades: la urbanización. Pese a todo, y también al hábito permanente y creciente en la baja Edad Media de la peregrinación, al interior de la cristiandad se hallaba muy arraigada la idea de que era, sin duda, mucho mejor para la salvación del hombre, el arraigo, la permanencia en un solo lugar, puesto que en esta inmovilidad era posible controlar a las personas, gobernarlas, beneficiarse de su trabajo, contarlas con exactitud, asistirles espiritualmente, etc.

Ha de advertirse aquí una de las ambivalencias más notables

del ideal del cristiano; por un lado, se buscaba concentrar a la población en razón de intereses políticos como se ha indicado; por otro, toda la tradición cristiana y la propia vida de la Iglesia invitaban al movimiento. La santidad misma se concebía igualmente como un movimiento en el espacio: ascender espiritualmente significaba retirarse al desierto, al bosque o al interior de un monasterio, esto es, abandonar el mundo; había convicción de que el santo era transportado al paraíso, en tanto que el pecador era precipitado al infierno. El desplazamiento espacial implicaba una modificación del estado interior del hombre. En la conciencia medieval el mundo terrestre y el mundo celeste se mezclaban constantemente.

Considerado como “viajero y peregrino” (*viator ac peregrinus*) por Gregorio Magno, el hombre camina en este “valle de lágrimas” —como dice la oración medieval a María— hacia su verdadera y celeste patria que es el cielo. El extrañamiento aparece visiblemente elogiado en la literatura patristica, constituyéndose en un vigoroso estímulo para la práctica de la vida ascética, la cual, es bien sabido, se fundamentaba precisamente en el repudio de la patria. Todo esto no es más que una gran contradicción tan típicamente humana, porque el hombre medieval sentía un miedo cerval a los extraños, que eran, obviamente, aquellos que se desplazaban y aparecían subrepticamente por doquier. Sin embargo, aquellos errantes también fueron considerados como potenciales amigos a los que debía ofrecerse hospitalidad y ayuda, ya que, prácticamente, todo el mundo había de encontrarse en algún momento de su vida en la situación de peregrino, y, por lo tanto, transformado en un forastero en tierra extraña.

En una sociedad temerosa y frágil como la cristiandad

medieval, la frontera entre *peregrino* y *marginado* era leve, porque cualquier viaje llevaba implícito un riesgoso grado de marginación. Dejar la patria era dejar lo seguro por lo incierto, era hacer frente a más peligros que en la vida sedentaria. La lentitud de los desplazamientos sobre grandes distancias, a través de caminos en mal estado, plagados de salteadores, cuando no intransitables por las duras condiciones climáticas, aseguraban, irremediablemente, una cuota de desarraigo dado el tiempo que implicaban. Se intentaba remediar estos inconvenientes organizando los viajes con la parentela o la clientela que cautelara la permanencia de los vínculos sociales, que son los grandes sostenedores de una sociedad que vivía, o creía vivir, en la más evidente de las zozobras. Desde el segundo milenio, la Iglesia intentará arraigar a los peregrinantes haciendo hincapié en que será preferible hacer penitencia permaneciendo en su lugar de origen, trabajando y sirviendo, que vagando. Si entendemos que la misma Iglesia era la más grande propietaria agrícola de la época, es innegable el trasfondo económico detrás de estas disposiciones.

La concepción religiosa del espacio en la Edad Media se expresaba también en la división del mundo: el mundo de los cristianos y el mundo de los infieles (los no-creyentes). A pesar de que la religión cristiana había de integrar a todos los seres humanos considerándoles hijos de Dios, es un hecho que el cristianismo medieval tendió a excluir a algunos que aparecían dignos de ser cristianos y aquellos otros que no lo eran, incluyendo entre éstos a los herejes y cismáticos. El mundo civilizado y armonioso, sobre el que se extendía la bendición divina, era únicamente el mundo “cubierto” por la fe cristiana y obediente de la Iglesia. Más allá de estos límites, el espacio perdía sus cualidades positivas y comenzaban los bosques y las tierras incultas

de los bárbaros, sobre las que no se extendía ni el orden divino ni el humano. Esta división en función de la identidad religiosa determinó, por sólo dar un ejemplo, la conducta de los cruzados en tierras de infieles, ya que algunos métodos de dominación, cuya ejecución se hallaba prohibida en territorios de cristianos, en las expediciones contra los paganos dichos métodos extremos estaban admitidos. Sin embargo, Cristo no murió solamente para salvar a los cristianos, como asegura San Pablo, sino por todos los seres humanos, incluidos desde luego los infieles; la Iglesia, pues, debía considerar una misión sagrada: llevar a los no-creyentes por el camino de la verdad, aun cuando ellos mismos no tuvieran la voluntad de aceptarlo, de acuerdo con la expresión evangélica *compelle intrare* (“oblígalos a entrar”), tan comentada a fines del medievo. Así la frontera entre el mundo de los creyentes y el de los paganos era móvil, flexible y permeable, de acuerdo a los distintos momentos de tolerancia y apertura, que los hubo muchos en el medievo, pero también aquellos de cerrazón y rechazo. Siendo el cristianismo medieval una religión “abierta”, misionera, con esa gigantesca organización a cargo del Papado y sus misioneros, el espacio cristiano ampliaba sus márgenes integrando a potenciales fieles: en el Norte y Este de Europa, en las islas atlánticas, en el África sur-sahariana y, al terminar el período, en el nuevo mundo americano.

El hombre frente a la naturaleza

Se ha representado al hombre medieval como un ser carente de sentido estético cuando observaba su entorno natural, luego incapaz de percibir las bellezas de la naturaleza por ellas mismas,

debido a que, al parecer, la naturaleza no era para él un objeto de contemplación. Pueden hallarse reflejos a favor y en contra de esta postura en la literatura, en la poesía, en las vidas de santos, en las crónicas y en la pintura medieval. Pero este sentimiento de la naturaleza en la Edad Media ha sido estudiado, lamentablemente, comparándolo con aquel que tuvo la Antigüedad y con el que surgió durante los tiempos modernos. Otra vez el error de perspectiva al estudiar el medievo. El criterio adecuado y justo es aclarar el carácter específico de la concepción del mundo de los hombres de la Edad Media: su relación con la naturaleza se establecía, fundamentalmente, por su sensible religiosidad. Por lo tanto, al lado de Dios y del alma humana, considerados valores absolutos, la naturaleza, en cambio, no podía tener sino un valor relativo. Como es bien sabido, si ella no lograba convertirse en un *medio* mediante el cual el ser humano pudiese llegar a conocer a Dios, gran valor no podía tener. Y al contrario, si ella llegaba a constituirse en un obstáculo para acercarse a Dios, era natural que se concibiese reinando allí el mal con sus fuerzas diabólicas. Un gran y amplio “libro de Dios” constituía toda su posible valía, porque el hombre medieval desconfiaba, en general, de las apariencias siempre engañosas del mundo visible. Solamente la palabra segura de las Escrituras, cuya autoridad estaba fuera de toda duda, podía entregar las claves para descubrir la belleza de la naturaleza, belleza creada, única posible de ser mirada y admirada, sin el riesgo de ser seducido por los encantos entreverados del maligno, oculto siempre allí donde el hombre se deslumbra.

Esta concepción subjetiva de la *natura* no estaba totalmente exenta de la herencia antigua. Siendo aquella símbolo de la divinidad, los fenómenos naturales también no eran percibidos en cuanto tales,

sino que pasaban a constituir materiales con los cuales construir parábolas, esto es, establecer paralelismos o comparaciones, y mediante ellas procurar enseñanzas moralizadoras. Los escritores místicos de los siglos XII y XIII trabajaron intensamente con esta concepción de la naturaleza, entendida como una experiencia *trascendente*, especialmente, San Francisco de Asís. Por cierto, que el santo viera en todas las criaturas a sus hermanos y hermanas, no debe hacernos olvidar su experiencia profundamente religiosa del mundo.

El hombre medieval veía en toda la naturaleza un gran espejo en el que se podía ver también él mismo, como un microcosmos. El hecho de que se sintiese un colaborador con su ambiente, desde luego ayudaba a que no percibiese una clara diferenciación de él en relación con su medio natural, pero ello no excluía su admiración y apreciación artística de la *natura*. Con todo, debe situarse esta observación estética en un plano diferente: el punto de vista estético no estaba suficientemente individualizado y plenamente conciente, sino que se hallaba relacionado con el universo en un plano más complejo y variado. La valoración estética y la valoración utilitaria de la naturaleza, como expresiones bien diferenciadas, sólo se producen en la historia de Occidente cuando la anterior aproximación a la realidad desaparece, es decir, cuando el hombre diferencia, de un lado, solazarse mirando un bosque, y del otro, pensar en el lucro de cortarlo. Los tiempos modernos advienen así. En el medievo no parece que haya habido una tal distinción de manera absoluta, y ello explica que en esta época la naturaleza engendrara en el hombre sentimientos contrapuestos de admiración y de temor, a la vez que otras emociones que no pueden, sin duda, separarse de las necesidades evidentes de la vida práctica a las que debía buscarse satisfacción inmediata. Belleza

y utilidad de una naturaleza nutricia, pero sin pretender controlarla: he aquí, tal vez, lo que diferencia a ellos de nosotros.

Si el hombre medieval tenía la facultad de percibir la belleza existente en la naturaleza, ello no debe inducirnos a pensar que la misma naturaleza pudiera ser el objeto final de la admiración humana, puesto que ella no se consideraba sino solamente un símbolo del mundo visible. La contemplación del mundo terrestre debía conducir a la revelación del mundo de las esencias situado en un plano, sin duda, superior. Acceder a estas esencias superiores no era posible directamente, sino que a ellas se alcanzaba a través de lo visible. Entonces, las cosas y las representaciones materiales se convertían en intermediarios a través de los cuales, el espíritu humano podía aprehender la verdad del mundo. A través de la belleza sensible, decía Suger, abad de Saint-Denis, el alma se eleva de la tierra a la verdadera belleza que se encuentra en el cielo. Al concebir de este modo, no cabe duda, el mundo visible había de tener un gran valor en la medida en que las cosas finitas guardaban relación con las esencias eternas. Pero al mismo tiempo, todos los fenómenos naturales no encontraban explicación en sí mismos, no llegaban a tener valor propio, y su significación independiente de categorías trascendentales resultaba incomprensible para la mentalidad medieval. Con ello pueden entenderse claramente los límites con los que podía convivir el conocimiento científico de la naturaleza durante la Edad Media, puesto que lo que verdaderamente interesaba era la interpretación simbólica de los fenómenos naturales y, a la vez, la posibilidad de extraer de ellos conclusiones morales; entonces, carecía de importancia, y quizás habría que decir de sentido, estudiarlos como fenómenos en sí mismos.

Espacio y la mayoría campesina

No cabe ninguna duda: el Occidente medieval fue una civilización totalmente campesina en la que el campo lo constituyó todo. Un aire de rudeza traspasaba toda la cultura, porque enormes extensiones, como Inglaterra y Alemania casi en su totalidad, en la alta Edad Media, carecían de ciudades. Sin embargo, en aquellas zonas sureñas más irradiadas por las antiguas tradiciones, subsistían todavía ciudades romanas que daban cuenta de un tono de vida diferente otrora impuesto por Roma: calzadas camineras, anfiteatros, termas, pórticos. Todo ello, no obstante, estaba deteriorado y mal mantenido, de algún modo, no respondía ya a las nuevas circunstancias, ya que las mismas ciudades languidecían o se encontraban casi vacías. Otras aglomeraciones —aldeas—, surgieron con posterioridad a la caída del mundo antiguo, probablemente durante el siglo VII, en la ribera de vías fluviales que eran las líneas de comunicación para una sociedad a la vez estabilizada y también en movimiento. Es cierto que pueden distinguirse en el panorama espacial focos mínimos de cultura en las ciudades episcopales de la Galia, pero antes que la ciudad se constituyera en centro irradiador, era el monasterio el centro de cultura.

He aquí que la civilización romana, dominadora a través del espacio ciudadano y su estilo de vida cívica, se vio absorbida por el espacio rural. No ha sido necesario más de tres o cuatro generaciones para que los ricos, paralizados comercialmente por las invasiones y el desorden, hayan abandonado los centros urbanos para radicarse en el campo, con el consiguiente olvido de la cultura ciudadana y su estilo refinado. La gran víctima de la ruralización del Occidente, sostiene

Le Goff, fue la ciudad. Indefectiblemente, el gusto decayó junto con los medios económicos y las técnicas en todas partes. Las pocas y pobres aldeas europeas, profundamente enraizadas en todo el mundo agrícola, no parecían más que un conjunto de personas permanentes que vivían muy estrechamente ligadas a todas las actividades del campo. En verdad, estos *ciudadanos* no se distinguían de los campesinos en nada, ya que la naturaleza rústica, apenas domesticada, dominaba enteramente la existencia de ambos. Aún los más ricos, los obispos, los mismos reyes y los escasos especialistas que en las aldeas se dedicaban a un incipiente comercio, todos ellos llevaban una existencia rural, regulada por el ciclo de las estaciones agrícolas, cuya subsistencia dependía enteramente de la tierra nutricia.

En un mundo enteramente gobernado por la naturaleza, esto es, por el espacio inmenso e inculto, apenas visible en él la mano humana, los hombres buscaban refugio en la comunidad de la que se formaba parte. Es necesario hacerse la imagen de estos pequeños grupos humanos, habitando los espacios que, de vez en cuando, surgían de entre un mar de bosques. Toda la civilización occidental surgió entonces allí donde el bosque no ocupaba su lugar. Los límites espaciales de la aldea o el burgo eran, pues, claros y rotundos. Junto a la choza que lo refugiaba en su pequeña y pobre intimidad, el campesino estaba inserto en un mundo de obligaciones y prestaciones establecidas por la costumbre, por el señor de quien dependía, o por la comunidad que necesitaba. Toda la división del terreno agrícola, su propiedad y su uso, no nos compete abordarlo aquí. Lo atingente es considerar su impacto en el hombre y en la cultura. Las aldeas, encerradas en sí mismas, protegidas por troncos enraizados fijamente en la tierra, sitiadas por empalizadas o densos zarzales conservados

cuidadosamente, se constituyeron en sitios de seguridad no sólo frente a la misma naturaleza, peligrosamente amenazadora, sino contra las pretensiones de injerencia del soberano o de los señores feudales, ávidos del dominio pleno. Ello explica que la violación de estos espacios de asilo fuera castigada con severas penas.

El campesino no vivía aisladamente en el espacio rural. Las casas se constituían más o menos próximas unas con otras a lo largo de una vía en los caseríos, pero estrechamente juntas, pareadas, en las pequeñas ciudades o burgos, donde una angosta calle las separaba de las de enfrente. La regla era vivir agrupadamente, entre otras razones, porque el aislamiento era sinónimo de peligro ante los bandidos, los hambrientos, los contagiados con la peste, ante algunos jóvenes guerreros nobles inmisericordes; pero también, y este peligro ha tenido graves y profundas repercusiones entonces y después, contra los demonios que acechaban de continuo a los hombres, y que parecían encontrar víctimas en los lugares apartados. La comunidad campesina, siempre al borde de la sobrevivencia y expectante de milagros, sospechaba, y muchas veces acusaba, a personas solitarias de tener encuentros diabólicos: *sabbat*; acusación gravísima –siempre sin pruebas concluyentes– que acarreaba la pena máxima. Las *brujas* no han sido más que seres que la gente ha considerado diferentes, extraños, luego, peligrosos. Desde entonces, en el Occidente no ha habido cambios. En esta área, ha señalado Robert Fossier, la historia medieval tiene todavía más interrogantes que respuestas.

Lo claro hoy, es que el caserío, la aldea o el dominio señorial fue el entorno normal de la existencia del hombre de la Edad Media, ya fuera éste campesino, monje o caballero. Habría que decir que

dicha patria, “universo” armónico y completo, no era precisamente vasto, debido a que así llegaba a ser comprensible mentalmente: aunque estrecho, todo en él estaba en su lugar, cada cosa tenía su rol y, desde luego, su rango; no existía el vacío, nada había inútil o superfluo. Toda cosa o criatura estaba en armonía con el todo, en armonía con el rol asignado en el proyecto de la Providencia. Pequeño, pues, pero lleno: al lado de los seres, los objetos y los fenómenos terrestres, ha de incluirse el otro mundo, surgido de la conciencia religiosa y de las supersticiones. Decir *otro mundo* es una explicación moderna que el hombre medieval no captaba, porque él concibió *un solo* mundo. A partir de este pequeño espacio reglado se organizó el resto del territorio de ocupación, especialmente el de labranza, la red de caminos, etc. Surgió, pues, una manera de ver el mundo que ha permanecido hasta hoy.

El campesino alto-medieval vivía casi a la intemperie. Construidas de rama y tierra, frágiles y efímeras, con excepción de las hechas en piedra en el espacio aldeaño al Mediterráneo, sin hogar de chimenea, sin ventanas y de una sola pieza, la casa habitación sólo servía para dormir y protegerse más de la lluvia que del frío. La vida misma transcurría fuera de la casa al ritmo de las estaciones, trabajando y trabajando, ya que muchas obligaciones le pesaban: cuando no estaba laborando en su propia tierra o en la asignada, lo hacía en la casa señorial. En un universo tan cargado de prestaciones físicas devoradoras de tiempo, la sociabilidad era poca, y se realizaba en el campo, mientras segaba, rozaba o recolectaba, mientras cazaba. Incluso, la sexualidad, hasta donde se puede asegurar, no podía realizarse en la choza –tal vez de noche, pero rara vez– debido al hacinamiento de la familia; ha de satisfacerse, en cambio, en lugares

apartados, cubiertos de vegetación, generalmente, el bosque cuyo testimonio en la literatura atestigua la preferencia para el amor — Tristán e Isolda—, lejos de los ojos moralizantes de la comunidad. La alimentación, muy pobre, a menudo constituida por un pan grueso y tosco, que testimonia la omnipresencia de los cereales, no se la ingería en la casa, sino en el lugar mismo donde trabajaba, muchas veces mientras ejecutaba la acción, porque la jornada debía prolongarse “de sol a sol”.

El hombre que habitaba el paraje sin árboles en el interior del bosque —esto es, el calvero—, fue desarrollando una doble impresión de éste, representado en sus modalidades de monte alto, floresta, arbolado o pradera. En primer lugar, su atractivo tenía sabor a lo básico, a lo necesario, ya que podía constituirse en un lugar para la caza menor, para conseguir leña o madera, frutos silvestres, en fin, todo un espacio cobijador y dador de vida. Evidentemente, en base a estos presupuestos es que se comprende que toda la civilización occidental se desarrollara donde el bosque no ocupaba un espacio, pero siempre junto a él. Con toda razón y agudeza ha dicho Jacques Le Goff, que la percepción oriental del “desierto” encuentra su correspondencia en Occidente en el bosque, puesto que el hombre no se establece allí, pero la subsistencia de la comunidad depende enteramente de su presencia, de lo que ella pueda encontrar en él. El bosque, pues, fue el horizonte geográfico del hombre medieval, tal como lo era la estepa para el tártaro o mongol, o como el desierto para el árabe. Exactamente, como un verdadero negativo fotográfico —dice el historiador francés—, el oriente musulmán encontró refugio habitable en los oasis y huyó del desierto, en cambio, el rostro de la cristiandad occidental se presentaba como un manto de bosques y de

landas, matizado de calveros cultivados, más o menos fértiles.

Una dialéctica de lucha contra el bosque, pero a la vez dependencia respecto de él, envolvía toda la vida del hombre medieval, esto es, que el progreso del Occidente se basaba en la roturación, en la lucha y victoria sobre la maleza, los arbustos y, si era necesario y los medios técnicos lo permitían, sobre la selva, el bosque virgen.

Pero asimismo, en él se refugiaban las bestias salvajes y peligrosas, como también perturbaban su existencia y salvación los *ogros*. Imagen misma de la inseguridad y la amenaza, el bosque abrazaba los espacios civilizados hasta un punto de casi absorberlos como una verdadera selva; su presencia aislaba a las comunidades que habitaban los valles haciendo difíciles o cortando las comunicaciones; de él acechaban a menudo los lobos y animales hambrientos y salvajes que aterrorizaban a toda comunidad; de él, también, irrumpían de súbito los bandidos o grupos excluidos, soldados desocupados, desertores, saqueadores que buscaban saltar las comunidades rapiñando los escasos haberes de los pobres. Esa oscuridad peligrosa del bosque ha quedado impresa en el sistema de representaciones de la conciencia del hombre occidental.

Es cierto que el Occidente durante casi toda la Edad Media estuvo poblado por un campesinado estabilizado, enraizado. No obstante, no puede representárselo enteramente inmóvil, a pesar de las fuentes literario-eclesiásticas que exhortaban a ello. En la vida rústica un gran espacio se abría al nomadismo: durante la primavera las obligaciones pastorales ponían en movimiento las carretas y los peatones a lugares, a veces, bastante lejanos; otros, se enrolaban en los grupos aventureros que periódicamente recolectaban frutos,

cazaban o hacían rapiña, con la esperanza de un botín o aumentar las provisiones comestibles. He aquí el interés que sentía una parte de la población –costumbre carolingia que se extendió durante el período entre soldados licenciados, mercenarios, delincuentes– por hacer alguna aventura guerrera a regiones sedentarias más prósperas. Estas *razzias* encontraban salida en las regiones habitadas por paganos o infieles, donde todo les estaba permitido hacer a los cristianos, donde nada era delito y todo ganancia –material y espiritual–, porque luchar contra los infieles que se resisten, decía en el siglo XV el obispo español Alonso de Cartagena, es una obra piadosa y honesta.

Otras razones explican los desplazamientos geográficos: el régimen de latifundios llevaba también su parte, ya que la propiedad de la tierra, en manos de una minoría excesivamente pequeña, no existía para la gran mayoría que la trabajaba directamente. En general, toda tierra pertenecía a alguien considerado muy superior del que la trabajaba consumiendo sus fuerzas físicas en ella; el campesino era un mero “inquilino” atado a la tierra que trabajaba para otro, pudiendo ser trasladado de lugar de trabajo en esa inmensa propiedad que era el señorío. La falta de tierras propias y la pobreza misma contribuían a que el campesino no sintiera arraigo ninguno, puesto que no poseía nada, nada que cuidar, nada que conservar, nada por qué permanecer sino la obligación de hacerlo impuesta por otro. Del mismo modo, otra parte del campesinado desocupado ante la falta de tierras para cultivar en un espacio ya colmado de habitantes pobres, se animaba a trasladarse a otros lugares buscando mejores perspectivas, corriendo el riesgo inherente: les podemos ver en los yermos del norte y centro de la península ibérica arrebatados a los musulmanes durante la larga Reconquista española, abriéndose paso en la espesura de los

densos bosques del Este de Alemania, en aquel proceso colonizador llamado por los alemanes *Drang nach Osten*, en la dura y cruel aventura como cruzados en Tierra Santa. Otros, y no pocos, desafiando las recomendaciones de algunos eclesiásticos que buscaban arraigar a la población campesina, emprendían peregrinajes a diversos lugares de la cristiandad: Santiago de Compostela, Roma, y tantos otros lugares pequeños que la devoción popular había hecho famosos. Quizás no haya sido propiamente un deseo gratamente aceptado, ya que el solo viaje exponía al grupo a toda clase de calamidades, tales como robos, hambres, asaltos, etc. Pero a partir de esta misma realidad, la peregrinación se convirtió en un gran acto de penitencia, el perfeccionamiento moral tomaba la forma de un desplazamiento topográfico, esto es, alejándose de la “patria” o retirándose al desierto o en un monasterio para “salir” del mundo. Todo ello no hacía sino confirmar la dureza de los tiempos, que la misma religión cristiana, en la base dogmática de su enseñanza, concebía y ayudaba a incentivar la movilidad, al concebir la vida cristiana como un largo peregrinaje en este mundo de las apariencias engañosas. La realidad misma, pues, con las angustias de que se hacía acompañar, confirmaban aquella verdad teológica de la cual hablaban todos los predicadores.

Sin embargo, por importante que parezca para la mayoría, el nomadismo, con todo, era lateral, estacionario, porque buena parte de su vida diaria transcurría en la tierra de su familia, esto es, un territorio organizado con normas elementales y claras donde se establecía una aldea. La movilidad y el desarraigo, pero también, la permanencia y la estabilidad, se encontraban en el fundamento mismo de esta civilización medieval, naturalmente campesina, rural, rústica, básica, estable, conservadora.

Representación del espacio

Sin duda alguna, en las cartas y en los mapamundis reinan los estereotipos caracterizados por un modo muy rudimentario y somero de representar los continentes y los países. Tanto los portulanos, como las cartas geográficas y también los mapamundis eran construidos por filósofos, matemáticos, mercaderes y navegadores, razón por la cual dan cuenta de la noción del mundo reinante en ese momento, que parece una imagen más o menos fidedigna del mundo concebido por la mentalidad tradicional. Los filósofos griegos se representaban la tierra como una esfera, pero que al momento de figurarla se lo hacía como un disco. De su lado, los romanos necesitaban cartas con itinerarios útiles a los administradores y los soldados, con las vías y las distancias a recorrer, pero sin la menor preocupación por la configuración del terreno. Desde el siglo VI hasta el XIII fue habitual representar la tierra bajo la forma de un disco rodeado de agua. Los mapamundis más corrientes presentaban la forma de una T inscrita dentro de una O, de donde el nombre que cartas TO, las iniciales que dieron pie a la expresión *Orbis Terrarum* con la que se conoce el “mapamundi”. En la recta descendente de la T se representaba el Mediterráneo, al tiempo que la O el Océano circular. La T separaba los tres continentes, Asia, Europa y África, creación perfecta de todo lo existente, pues el número tres representaba tal perfección: por los tres hijos de Noé, o las tres personas de la Santísima Trinidad, o los tres días que separan la muerte y la resurrección de Cristo. Esta evidente reinterpretación religiosa de los conocimientos geográficos, llevaba también implícito un orden de prelación: en primer lugar, Europa, cultivadora de las artes, la filosofía y líder de la verdadera religión; en segundo lugar, Asia, matriz de civilizaciones y sede del centro del

mundo con Jerusalén; y finalmente, África, negra y servil.

Así, el paraíso era ubicado en la extremidad, en los confines del mundo, allá donde nace el Ganges, el Nilo, el Eufrates y el Tigris. Jerusalén estaba situado en el centro del universo, según había sido señalado en la Sagrada Escritura “Es la Jerusalén que he situado en medio de las naciones, rodeada de los países extranjeros”.

Noción del Occidente

Cuando el mundo antiguo se derrumbó definitivamente, los europeos habían adquirido una noción, aunque vaga y variada, de lo que era el Occidente. Evidentemente, las acepciones hacían confusa su precisión. Con todo, durante aquellos siglos que preceden a la alta Edad Media, siglos de grandes movimientos de pueblos diversos, la noción del Occidente se constituirá en aquel espacio geográfico donde dominaba la lengua latina. Era una definición que surgía por mera oposición al otro mundo, también imperial, donde se imponía la lengua griega. Precisamente, esta indefinible realidad del Occidente, apenas captada por la oposición ya mencionada, vino a tomar cierto aire concreto cuando los eclesiásticos de Roma y la Iglesia gala, prepararon la ceremonia del año 800, para hacer sentir a la figura más poderosa de Occidente, y rey de los Francos, Carlomagno —de la familia (*sippe*) terrateniente de los carolingios—, que a través de su figura, y con la autoridad apostólica del Pontífice, se recuperaba una realidad perdida: el Imperio Romano Latino que recaía, al cabo de tres siglos, no en un romano, sino en un germano. Está claro que entonces no se habla de Imperio occidental, pero los pocos hombres cultos entendieron que en torno a Carlomagno, se aglutinaban por lo menos

tres ideas geo-políticas: “Imperio”, Occidente y “pueblo cristiano”. Por ello, se decía que aquella realidad geográfica que hoy llamamos Occidente europeo, significó por un pequeño lapso de tiempo, todos los espacios sometidos al *Emperador*, ahora de origen germano, esto es, a *Karl*, latinizado *Karolus*, finalmente Carlos, apodado por todo esto “el grande”(*magnus*).

Se comprende que en esta realidad, que ya comienza a denominarse Europa, no se halla una noción de una sociedad coherentemente visualizada y menos organizada. Se trata de una impresión que no es otra cosa que pura geografía, porque la imagen que los eruditos se forman de Europa es sólo el espacio que se extiende desde el Bósforo hasta el Don. Incluso, el pueblo cristiano, que teóricamente se extendía por todo el universo, de hecho para el Papado la *christianitas* se reducía a los límites del Imperio carolingio.

Fugitiva fue esta imagen y casi quimérica de la unidad del Occidente. Las palabras que pudieron aglutinar una noción de comunidad occidental, se desvanecieron y ya, a comienzos del siglo X, Imperio, Cristiandad u Occidente no se empleaban, pues carecían de realidad histórica. Sin embargo, pronto los pueblos occidentales comenzaron, poco a poco, a tomar una incipiente conciencia de los lazos que los unían. Los intelectuales buscaron argumentos de toda clase para sustentar la teoría de que los europeos podían y debían vivir bajo una unidad política; un Dios, un Papa, un Emperador, se decía, eran suficientes para gobernar el “mundo”. Bajo Conrado II, a comienzos del siglo XI, se utilizó por primera vez en la Edad Media, la expresión *Imperium Romanum*. Como muchas veces antes, esto no era más que un anhelo, compartido y entendido por políticos y eclesiásticos

en un círculo estrecho, cuyo objeto era más bien identificar el espacio en el que vivían los occidentales. Tenía, pues, un sentido puramente geográfico, ya que sólo comprendía tres reinos: Germania, Italia y Borgoña. Lo que se quería manifestar, tal vez, era que el Emperador se transformaba en el príncipe más poderoso de Occidente; pero, como vimos, el Imperio no se extendía sobre todo aquél. Por lo demás, todos los pueblos que entonces integraban de hecho el Occidente, no hubieran permitido semejante sumisión, y está claro que, por su parte, el Emperador tampoco pretendía tal utopía. Ello nos lleva a concluir que lo que se entendía por Occidente, era una realidad cuya unidad estaba basada en lo político.

Fue entonces, con la primera cruzada que surgió la conciencia más o menos clara del contenido social y geográfico del concepto Cristiandad. *Christianitas* se transformó en una palabra de uso familiar en el lenguaje de la época, y también pasó a ser de uso común entre el pueblo que se identificaba con la religión. De aquí en adelante, los sustitutos tales como *respublica christiana*, los pueblos cristianos (*populi christiani*), los cristianos, quedarán inscritos en la vida cotidiana de los occidentales.

Cristiandad tenía un sentido más amplio del que aquí se ha planteado. Integraba a todos los pueblos cristianos, fueran éstos latinos, griegos u orientales, por lo tanto, desbordaba a la Europa. Pero las Iglesias orientales se encontraban demasiado lejos, y eran casi desconocidas para los europeos; por su parte, las diferencias culturales tan abismantes entre griegos y latinos, junto con tantos otros elementos distintivos, políticos y religiosos, hicieron que muchos autores occidentales aplicaran al concepto *cristiandad* una acepción

bastante estrecha. Así concebido, ni siquiera el concepto *latinitas* resultó ser suficiente para que los occidentales integraran en él a las Iglesias latinas fundadas por los propios cruzados. Latinidad y Cristiandad no representaban otra realidad para los europeos, sino el conjunto de pueblos que reconocían la autoridad preeminente del obispo de Roma, y con ello, el imperio de la lengua litúrgica y cultural que era el latín. De esto se deduce que el hombre del siglo XIII concibiera que la unidad del Occidente fuera religiosa y cultural.

La vieja palabra *Europa*, de ascendencia clásica, no capturaba otro sentido para los contemporáneos del siglo XIII, que una connotación geográfica, y por esto, su empleo era, por cierto, bastante raro. Mucho más evocadores de todo un contenido cultural y religioso, las palabras Occidente, Cristiandad o Latinidad servían mejor a las necesidades semánticas del hombre medieval. Sin embargo, las mismas circunstancias históricas del Occidente en el medievo, que afectaron tanto a la política como a la cultura, contribuyeron a crear las condiciones para el surgimiento de *Europa* y su concepto: la caída de San Juan de Acre, en 1291, tuvo gran impacto en Occidente, y Roma perdió sus contactos tan sensibles con los cristianos orientales. Desde el otro extremo, a partir de 1386, el cristianismo latino se enseñorea en el espacio lituano. En el siglo siguiente, la aciaga toma de Bizancio por los turcos, creó un clima favorable para una autodefinición de la Cristiandad, especialmente valiosa durante el siglo XVI. Imposible olvidar la toma de Granada, en 1492, que marcó el fin de la larga presencia musulmana en Europa. Al interior del espacio geográfico europeo, la Cristiandad va amoldándose y definiéndose, introduciéndole un contenido histórico-cultural a la realidad llamada *Europa*.

Pero, como los hombres de la Edad Media eran más sensibles a las verdades religiosas que a las realidades culturales y políticas, siguieron llamando al Occidente por lo que era: la Cristiandad. Aeneas Silvio Piccolomini, Thomas Basin, Chastellain, Commynes, todos ellos hablan de la Cristiandad. Sin embargo, durante el siglo XV, la palabra Europa se ocupaba ya como sinónimo de Cristiandad; y aunque todavía era un término clerical –culto, digamos–, junto a su adjetivo *europaeus*, penetró con toda fuerza en la literatura del siglo XVI. Los humanistas, y la progresiva laicización de la comunidad occidental, contribuyen al éxito del concepto neutro, y de contenido puramente geográfico, como es Europa. Evidentemente, no es que haya un abandono del contenido religioso del Occidente, pero los europeos estaban lejos de definirse, a fines de la Edad Media, sólo por su condición de cristianos latinos; por oposición de las figuras despóticas del Oriente, los europeos se sintieron partícipes de una especial forma de cultura: la libertad política.

4

Para una meditación de la guerra en la Edad Media

San Jerónimo, allá en Judea, en el confín oriental del Imperio romano, abrumado por la noticia que llega de Occidente, suspende un instante su trabajo: ... *¿Quién lo había de creer? ¿Qué historias comprenderían con palabra digna que Roma luchaba dentro de su propio seno no por la gloria, sino por la vida?... Mientras estas minucias se agitaban en Jerusalén, llega de Occidente una noticia espantosa: Roma estaba cercada y la vida de los ciudadanos se redimía a peso de oro, y una vez despojados, volvían otra vez a ser sitiados, para perder a la par hacienda y vida. La voz se me pega al paladar y los sollozos interrumpen las palabras que dicto. Es tomada la urbe que antes tomara el orbe entero...*

Todos hemos aprendido que la Edad Media comienza así, con estos momentos difíciles de un mundo que se arruina y desespera. Junto a esta aciaga fecha de 410, el asalto y saqueo de los visigodos a Roma, la desaparición del último emperador romano de Occidente, en 476, los historiadores decimonónicos situaron el fin del Mundo Antiguo y el comienzo de la Edad Media. Interesados en la vida política, en los cambios políticos, se entiende que hayan escogido dos hitos bélicos para fijar convencionalmente el inicio de una nueva época en la historia europea. Ha sido la guerra, o, de un modo más amplio, la política, el criterio que ha prevalecido en la ordenación de los hechos históricos.

No hace falta probar lo arbitrario que significa la imposición de concebir de esta manera los comienzos del medievo. Con todo, hay que reconocer que tiene algo de verdad, porque el mundo medieval

se caracterizó, entre otros aspectos, por una proliferación de la vida militar que invadió al segmento aristocrático de la sociedad, ese estamento al cual los decimonónicos ponían todo su interés, porque en los documentos escritos la nobleza se ve representada en primera fila, emite más ruidos y se luce mucho más que la inmensa mayoría campesina. Es cierto también que la guerra fue un aspecto que traspasó casi todos los signos de la civilización, de uno u otro modo, como siempre, ella afecta a todo el espectro social. Por cierto, el mundo clásico no escapó a esta lacra de la guerra, ya que proliferaron las acciones bélicas y los héroes violentos, los engaños y las lealtades, la lucha por el poder en toda su desnudez. Lo mismo el mundo moderno e igualmente nuestro propio siglo XX, con más de veinte conflictos permanentes, sin contar las dos guerras mundiales, probablemente esté más preparado para comprender esta característica. En el medievo, prácticamente no hubo institución, personaje, expresión artística, pensamiento, controversia filosófica o religiosa, poesía, tratado o suma, en que directa o indirectamente no se conectara con la guerra, con las acciones guerreras, con la mentalidad guerrera, con las consecuencias de la guerra. Porque sobre el fundamento de sus prerrogativas, sus prioridades, sus privilegios, sus imperativos, sus causas y sus secuelas, se edificó una civilización que, en la mayoría de sus caras, resulta tan diferente a nuestro mundo, y a la vez, tan parecida. ¿Cómo es posible que sobre la base de la guerra, que es sinónimo de muerte, destrucción y desolación, se haya construido nada menos que una civilización?... ha sido ésta una realidad permanente de la historia del hombre, como parte constitutiva de la naturaleza humana. El medievo se construyó así... lentamente... muy lentamente, con el evangelio, la espada y el arado, una cultura a veces contradictoria, casi incomprensible, hermética, también, por lo mismo, humana y piadosa.

Claro está, la guerra, como en toda civilización, es lo que más impacta, lo que aparentemente más repercusiones y ecos refleja en la profundidad de los tiempos. Es lo que, de algún modo, resulta más fácil de *historiar*, ya que son los rasgos excepcionales los que primero saltan a la vista del historiador. Además, porque a fuerza de acechar

la novedad para captarla en cuanto asoma, se olvida de todo lo que permanece, que es –con frecuencia– lo más en toda vida individual y colectiva. Este ensayo pretende, pues, hurgar en la antropología de la guerra, una aproximación sensiblemente humana de este fenómeno.

Vida caballeresca

Desde muy temprano, la sociedad alto-medieval se estructuró de una manera aristocrática, es decir, de acuerdo a una escala jerárquica de estamentos. Fue una conceptualización surgida al interior de la Iglesia, propiciada por hombres sabios e instruidos, y que primero se había aplicado a los sacerdotes y a los monjes para colocarlos aparte de los laicos. Sin embargo, surgió entonces una nueva subdivisión de los laicos: de una parte, los pocos hombres ricos que no se dedicaban a otra labor que no fuera el arte militar, oficio que se fue haciendo cada vez más importante en una sociedad que había ido perdiendo progresivamente su seguridad interna. Este arte militar contemplaba la obligación de defender con las armas a las demás categorías sociales. El otro estamento era el orden de los trabajadores, la gran masa de los pequeños, de los pobres, de los rústicos. Como los nombran los textos de la época, *oratores, bellatores et laboratores*, esto es, primero, clérigos, después los aristócratas dedicados al arte de la guerra (*bellum*) y, finalmente, los trabajadores, que no son más que campesinos. Ellos constituían toda la sociedad según los ideales que visualizaron ciertos círculos instruidos de la Iglesia, de acuerdo con una vieja estructura social de origen indoeuropeo. Esta idealización tuvo alguna correspondencia con la realidad social del Occidente europeo durante la alta Edad Media, ya que después del hundimiento de la civilización romana, la sociedad se había simplificado hasta el extremo. Aun cuando dicha idealización permanecería como una ideología durante todo el período medieval, la realidad de la sociedad diría otra cosa.

Nos ocuparemos de los que tenían por oficio el arte militar, pues en torno a ellos gira, principalmente, el tema de la guerra. Es

cierto, y muy cierto, que constituían una parte mínima de la sociedad, que era una *elite*, pero influyente, especialmente por su dominio sobre el resto de la población, lo que la hace históricamente relevante.

Portar armas era, por entonces, uno de los privilegios de la libertad y también de la riqueza. La influencia del horizonte cultural germánico había ido dando forma al comportamiento político de la alta Edad Media, en cuyo interior el vocablo *franco*, fue haciéndose sinónimo de libre (que llega hasta nuestros días), y, por ende, de guerrero. La libertad ha de entenderse aquí como aquella condición personal inherente a la calidad del hombre perteneciente a la nobleza, un atributo estrictamente personal, un privilegio. Pero también es consecuencia de la circunstancia de ser hombre rico, que se haya liberado de las obligaciones del trabajo para mantenerse, y por ello la libertad se restringía a un pequeño grupo de familias que ostentaban la única riqueza posible de aquellos tiempos: la tierra.

Eximidos, pues, de la preocupación de procurarse los alimentos, los hombres libres tenían como primer deber público el servicio de la guerra, defendiendo el patrimonio territorial, los miembros de la familia, los bienes del señor o los del rey a quien debían sumisión. Pero, no todos eran libres, y el concepto de libertad ha sido un asunto de difícil precisión entre los medievalistas. Aparte de la nobleza con sus privilegios, estaban los *colonos*, cuya diferencia con los esclavos era su deber militar para con el reino. Por encima de éstos, aparece la capa de los campesinos libres –*franci* lo mencionan los textos carolingios– que cumplen también la recluta y se procuran por sí mismos los pertrechos.

Promediando el siglo VIII, el ejército franco dejó de componerse esencialmente de soldados de infantería, dejando el lugar más importante al grupo de jinetes que, libres de las fatigas de las largas caminatas, fueron tomando poco a poco una valía preponderante en la batalla. El combate a caballo entró tan profundamente en las costumbres militares, que los mismos piratas normandos, formados en una tradición de hábiles navegantes, al sedentarizarse en la región a la cual le darían su nombre (*Normandía*), se transformaron en caballeros

hacia mediados del siglo IX. Toda la carga, pero también todo el prestigio de la función militar, se convirtió en un privilegio privativo de los combatientes de a caballo. *Miles* es el título que comienza a serles atribuido en los documentos, para diferenciarlos de los demás. Las lenguas vernáculas son más explícitas: miles es traducido por *cavalier*, *caballero*, o, como se decía en el norte de Francia, *chevalier*. Así, en la medida en que se tiene la idea de que por entonces combatir a caballo era la actividad específica del hombre libre, la libertad completa se restringía a una pequeña elite militar.

Esta elite militar era también la de la riqueza, pues para ser caballero había que ser rico. Los combatientes de los primeros siglos del medievo estaban obligados a equiparse a sí mismos, ya que no recibían ninguna ayuda de la autoridad, sino la orden repentina, y a la vez perentoria, de acudir al combate. Ante la falta de medios, la mayoría se presentaba provista de un armamento de suyo rudimentario. Tal como se estableció entre los carolingios durante el siglo IX, para cumplir con el servicio militar era necesario ser propietario o tener, a lo menos, cuatro *mansos*. Si, pues, un *manso* constituía una parcela de aproximadamente 10 a 15 hectáreas, entonces se hallaban obligados a presentarse en el servicio militar todos aquellos terratenientes cuyo patrimonio alcanzara de 40 hectáreas para arriba. De este modo, era inevitable que el ejército no tuviera contingentes considerables. Sin embargo, siempre necesitado de combatientes, Carlomagno exigió que aquel que tuviera menos de tres mansos, se enrolara también, pero *ayudado* —esto es, equipado y aprovisionado— por algún vecino poseedor de sólo un manso. De dos poseedores de dos mansos cada uno, uno de ellos partiría, en tanto que el otro procuraría la ayuda; y, por último, aquellos que poseyeran un solo manso se agruparían en cuatro, uno partiría y los otros ayudarían.

Ahora bien, en un tiempo en el que el ganado de alzada, mal alimentado y en extremo deficiente, el caballo era un elemento rarísimo cuyo mantenimiento suponía que el amo disponía de un exceso de provisiones. Además, eran necesarios otros caballares para montar al escudero y al paje, y también para el transporte de todo

tipo de provisiones indispensables para una campaña lejana de una duración de, a lo menos, tres meses. Por último, las armas eran de tal manera caras, que el armamento completo estaba reservado a los poseedores de un capital considerable, esto es, como propietarios o beneficiarios de, al menos, doce mansos de tierra (aprox. 120 o 180 há.).

También las obligaciones que implicaba ser caballero eran bastante exigentes; había que adiestrarse con lenta constancia en la difícil técnica de la lid a caballo, había que hacer guarnición periódica en las fortalezas, algunas de ellas lejanas o fronterizas, había que sumarse a las expediciones emprendidas regularmente en primavera y en verano, es decir, en el momento en que la tierra reclamaba los cuidados más asiduos para garantizar una buena cosecha. Técnicamente, el rey, de acuerdo con sus objetivos, mantenía la leva el tiempo que deseara, pero de hecho, no podía prolongarla indefinidamente. Iniciadas las campañas generalmente en mayo o en junio, a estos guerreros les era necesario volver a sus dominios a vigilar la cosecha y la vendimia, ya que eran a la vez propietarios rurales, y hemos de imaginar que, por entonces, después de unos tres meses sus provisiones de campaña debían de agotarse. Se necesitaba, pues, por sobre todo, tiempo libre, “ocio” (*otium*), y estar lo suficientemente dotado de recursos como para encargar a subordinados leales el mantenimiento de la casa (*mansus dominicalis*) y la explotación del dominio con su gran número de arrendatarios. De este modo, la *militia*, esto es, la caballería, fue configurándose en una categoría social cada vez mejor delimitada y reuniendo a la alta aristocracia terrateniente alrededor de la especialización militar. Las capas superiores de la sociedad carolingia estaban constituidas por no más de trescientas familias condales, cada una de las cuales dominaba varios miles de hectáreas de propiedad territorial.

Tan semejante al campesino por su vulnerabilidad ante los peligros naturales, el caballero se distinguía, sin embargo, en virtud de un rasgo fundamental: no trabajaba. Precisamente, el trabajo manual era visto como una servidumbre indigna del hombre bien nacido, y

sólo se consideraba verdaderamente noble a aquella persona cuyo sustento recaía en las fatigas de terceros. En otros términos, no estaba obligado a trabajar para subsistir, y su distinguida diferencia radicaba, precisamente, en que no debía hacer nada, y esta falta de obligaciones de índole cotidiana –trabajar para el sustento– le otorgaba esa condición que tanto les distinguía de los demás: ser hombre libre.

No obstante, esta visible acumulación de bienes no debía ir acompañada del apego a las riquezas, sino más bien, una cierta indiferencia. Solamente aquel que le sobraba el dinero –noble por esencia– podía exhibir una conducta indiferente ante la riqueza. Sin duda, esta representación ideal de la concepción nobiliaria ante la riqueza, dio nacimiento a una de las virtudes cardinales de todo auténtico noble y caballero, la que más exaltaron aquellos literatos que cultivaron el género caballeresco: la largueza, el desinterés, la propensión al despilfarro. Esta había de ser una actitud que le separaba de esos otros –también ricos a partir del segundo milenio–, los comerciantes de las ciudades o también llamados burgueses, pues éstos, preocupados como estaban de ostentar lo menos posible, su interés se centraba en el ahorro y en las inversiones. De esta realidad, la lengua ha conservado la expresión aristocrática, fuertemente peyorativa, con la cual el noble marcaba su superioridad: “villano”, esto es, habitante de una villa, como sinónimo de persona de costumbres innobles, ordinaria y vulgar. Por ello que, dejando de lado consideraciones jurídicas, nobiliarias u otras, lo que verdaderamente y de hecho distinguía al caballero del campesino (laborator), no era sólo su condición de improductivo, sino su inmenso consumismo, ya que gastaba más que todos los demás. Frente al comerciante que acostumbraba a llevar sus gastos controlados rigurosamente, el noble se distinguía aquí tal como ha quedado retratado por la sabiduría popular: “el caballero no saca cuentas”. En efecto, para ser bien reconocido, el poder necesitaba –ha dicho Johan Huizinga– manifestarse por medio de un gran derroche: numeroso séquito de leales, costosos adornos e imponente apariencia de los poderosos. Poco pudo hacer el cristianismo con este impulso poderoso, el pecado

social del período feudal parece haber sido la soberbia, vivida y sentida como tal.

La castellanía

No es posible referirse a los *bellatores* sin hacer mención al castillo y su función de edificio esencialmente militar, pues en torno a él se ordenó la nueva estructura social. En el siglo XI el castillo era una construcción extremadamente simple: una torre rectangular de dos pisos, uno de los cuales –el inferior– servía como depósito de provisiones, y el superior, se utilizaba como estancia y lugar de retiro donde se organizaba eventualmente la defensa. Los muros estaban contruidos casi exclusivamente de madera, que era el material más asequible y más fácil de trabajar, pero que tenía el grave inconveniente de ser inflamable. Si pensamos que el fuego ha sido el arma más eficaz de los sitiadores, y, naturalmente, lo era en el medievo, se comprende la prioridad de proteger los muros de madera ante los ataques ígneos. La defensa, pues, era precaria. Los grandes señores trataron de edificar sólidamente empleando la piedra, pero esta sustitución de la madera por la piedra era verdaderamente costosísima puesto que había que contratar canteros y albañiles profesionales –que eran muy escasos–, a los que había que pagar. Basados en la arqueología medieval, los actuales conocimientos hacen pensar que en el Occidente europeo, salvo en la zona mediterránea, donde muchas casas fueron hechas de piedra, la mayoría se construyeron en barro y ramas, frágiles y efímeras. Hoy, quizá, estamos muy distantes de comprender cuán difícil significaba una empresa tal, porque el hierro tenía un altísimo precio tanto por su escasez como por que no había herramientas suficientemente duras para extraerlo. Además, pocos eran los artesanos capaces de dominar el difícil arte de la fundición y construcción de herramientas, los llamados *ministeriales ferrari*.

Por consiguiente, las construcciones en piedra fueron raramente emprendidas y las fortalezas de albañilería casi no se generalizaron antes de la segunda mitad del siglo XII. Sólo entonces,

cuando comenzó a establecerse el feudalismo, el castillo llegó a ser, como todas las moradas del hombre en aquel tiempo, rudimentario y frágil. Sin embargo, la fuerza del castillo no residía en su construcción, más o menos sólida, como nuestra mentalidad tiende a ponderar. Lo mejor de su fuerza tenía su origen en la posición que ocupaba, pues la torre se alzaba rotunda sobre un lugar elevado, de difícil acceso, y, si la orografía del lugar no ofrecía un sitio escarpado, se construía un cerro artificial rodeado de fosos profundos. Por último, más afuera de esta línea, se levantaba un talud sobre el cual había otra empalizada que rodeaba toda la fortaleza, y cuyo objetivo era detener en primera instancia al agresor, protegiendo, al mismo tiempo, un amplio espacio en el que podían encontrar refugio las poblaciones aledañas en caso de alerta.

Por todo esto, entonces, el castillo representaba mucho más que una construcción que albergaba a un hombre rico y sus dependientes. Una sociedad como la medieval, ávida de imágenes elocuentes, incapaz de comprender ciertas abstracciones –o, al menos, su sistema de abstracción era distinto al nuestro–, en este aspecto reaccionó esencialmente a lo concreto. El castillo, pues, se convierte en la imagen misma de la seguridad colectiva, el símbolo y la sede del poder de mando militar para todos los pueblos y comunidades circundantes

A comienzos del segundo milenio, estas fortalezas no eran numerosas y no todos los nobles, ni con mucho, tenían su castillo. Sus constructores fueron principalmente los príncipes territoriales y, ocasionalmente, también los grandes señores feudales. La densidad de estas construcciones en el espacio europeo fue variable según los lugares. Las investigaciones arqueológicas revelan que en el último tercio del siglo IX, se construyeron por doquier en la Europa occidental, especialmente en Francia, en Flandes, en el norte de España, en la Italia central. Mas, para entonces, no era tanto esta riqueza material lo que impresionaba, sino que, antes que todo, era la posición de la misma fortaleza que se erguía inexpugnable, muy próxima a las precarias chozas campesinas, fortaleza donde el señor

moraba rodeado de sus domésticos armados —*antrustiones*—, fortín que amparaba a la comunidad en caso de peligro y desde donde el señor administraba la justicia. Era, por tanto, todo el significado concreto y simbólico del castillo, lo que hacía que este hombre se situara muy por encima de todos los demás poseedores y tenedores de la tierra. El castellano o alcaide era el amo por excelencia, al que las actas oficiales concedían el nombre de *dominus*, “señor”, con todo su sentido jurídico. Tenía el deber y el derecho de mantener la paz en la región a su cargo. En relación con los temores de la población sometida, la misión de defensa contra los enemigos del exterior constituyó una función primordial en un tiempo en el que todos vivían temiendo la llegada repentina de bandidos, saqueadores, como también, de pueblos considerados indeseables, normandos, magiares, eslavos. No quedaba exenta de su efectivo y único poder en el territorio de la castellanía, la justicia a través de los tribunales territoriales donde se ventilaban las múltiples querellas que sacudían al pueblo. La autoridad que detentaba provenía tanto de su relación directa con el rey, como también de su propia situación de hombre rico, acostumbrado a mandar; sin duda, esta potestad era la más importante ya que la comunidad estaba lejana de poder comprender la autoridad del monarca sin verlo ni sentir su dominio. En la sociedad medieval, ideas tales como soberanía, comunidad política, Estado, no tenían ya pleno sentido. Mandar o castigar a otros hombres era un atributo personal que se heredaba, se vendía como un pedazo de tierra, y quienes tenían la suerte de detentar esta autoridad, la ejercitaban en provecho propio, sin tener que rendirle cuentas a nadie, salvo de vez en cuando al conde, al príncipe o al monarca. Sin embargo, por las enormes dificultades de comunicaciones, éstos permanecían casi siempre distantes y lejanos, razón por la cual, para que esta autoridad local pudiera ser reconocida y obedecida, debía manifestarse en lo concreto. Nadie obedecía a un amo al que no veía, cuya voz no oía, de tal forma que la presencia física del señor en sus dominios era indispensable, y así su poderío no pudo extenderse más allá de un espacio geográfico susceptible de recorrerse a caballo, y sobre pequeños grupos de hombres reunidos. He aquí, precisamente,

uno de los rasgos fundamentales de la sociedad medieval, esto es, que el poder ha dejado de ser una unidad para fragmentarse en una pluralidad de células autónomas que tendían a la autarquía.

El combate

Con todo, en el centro de la actividad caballeresca hay que colocar lo que en realidad la definía: el combate. Sus instrumentos eran, primero y en primer plano, el caballo, acompañante indispensable del guerrero y el signo más ostensible de su superioridad social. Preciso es entender e imaginar que la mirada del caballero hacia la infantería debía ser, indudablemente, la mirada altiva de un jinete sobre los peatones, los cuales le miraban, por cierto, desde abajo, como estaba obligado cualquier inferior con respecto a su superior. También, desplazarse sin agotamiento sobre la cabalgadura le distinguía de los infantes que se trasladaban por sus propias fuerzas. Ni qué decir, destacaba notoriamente por su equipo particular, muy caro y por consiguiente, reservado sólo a su clase que podía procurárselo. Piénsese que la sola armadura podía valer tanto como una buena propiedad. Hacia el año mil, el armamento para el encuentro era todavía muy sencillo, una lanza corta, empleada como jabalina y tirada desde lejos contra el adversario del caballero, como puede apreciarse todavía en los hermosos y fascinantes bordados del *Tapiz de Bayeux*, tejido hacia 1080, que describen la expedición a Inglaterra del duque de Normandía Guillermo el Conquistador. Para el choque cuerpo a cuerpo, se utilizaba la espada muy larga y muy pesada, de cuya importancia, al igual que el caballo, da cuenta el hecho que poseía nombre propio en los poemas épicos: la *Yoyeuse* de Carlomagno, la *Scalibur* del rey Arturo, la *Durandal* del conde Rolando, *Tizona* y *Colada* del Cid. En la defensa, un casco de metal, el yelmo; el camisote de armas de cuero reforzado en algunas partes con placas más espesas, colocadas como escamas; el escudo, de cuero también, redondo o triangular. Este equipo, relativamente ligero, permitía una gran holgura de movimientos.

Ligada a la importantísima difusión de la metalurgia del hierro, así como al incremento de las rentas señoriales, surge el perfeccionamiento de las armas defensivas. Una lámina metálica, el nasal, que protegía la parte anterior del rostro, se añadió al yelmo. El camisote de armas fue sustituido por la cota de malla, larga capa que cubría el cuerpo entero, desde la barbilla hasta las rodillas. Al hacer prácticamente invulnerable al guerrero con respecto a las armas arrojadas (venablos, flechas y jabalinas), este nuevo equipo limitó el papel del ataque a distancia, dejando restringida la fase decisiva del combate a la lucha cuerpo a cuerpo. Sin embargo, también hizo que el caballero pesara más y fuese más difícil de transportar, a la vez que perdió libertad de movimientos. Fue, entonces, cuando el caballo tuvo que ser adaptado para cumplir una función nueva. Antaño había sido utilizado, sobre todo, para la marcha de acercamiento, para la sorpresa, el atropello y la persecución, pero se le abandonaba en el momento de la lucha con la espada que se practicaba a pie. Poco a poco comenzaron a utilizarlo en plena lid.

La introducción del estribo, de la silla de montar y la herradura, dieron al guerrero más aplomo y estabilidad, porque lo aseguraban mejor a su caballo. Asimismo, el mejoramiento del animal mismo, más robusto y ágil, permitió sostener al combatiente con su nuevo armamento. En este sentido, el estribo, la silla y la herradura son verdaderos hitos en la historia de la técnica bélica. Está asociado, indudablemente, a otros adelantos conexos y colaterales; los progresos de las técnicas agrícolas, la expansión del sistema de cultivo denominado trienal y, en particular, el de la avena, propiciaron el mejoramiento de la cría caballar.

El enfrentamiento militar se fue convirtiendo en un choque de caballería que introdujo un nuevo método de ataque. Aferrando con una mano el escudo y con la otra la larga espada, el caballero cargaba al galope de su montura contra su adversario para desmontarlo. Caído por tierra con la violencia del golpe y trabado en sus mallas, el jinete quedaba fuera de combate durante algunos instantes, momento en el cual el rival utilizaba una daga corta, curiosamente llamada

miser cordia, capaz de introducirse por los intersticios de la coraza, permitiendo liquidar al enemigo.

Todas estas innovaciones ampliaron todavía más la distancia entre el guerrero y el peón, el infante, cuyo papel se tornó despreciable. Cambió la mentalidad de los combatientes, ya que la indumentaria, protegiéndole eficazmente contra los golpes desde lejos, fue convirtiendo el encuentro en un duelo, donde cupo un cierto regateo entre el guerrero desazonado y el vencedor. Planteado en estos términos, el combate perdió buena parte de su carácter asesino, de su brutalidad irracional, porque surgió un elemento hasta entonces desconocido para el hombre medieval: el rescate. Exigido bajo juramento al enemigo cuya vida había sido ya perdonada, el rescate penetró con rapidez en las costumbres militares modificando notablemente la práctica de la guerra. Un criterio pragmático y de conveniencia económica comenzó poco a poco a imponerse como política guerrera, desplazando a segundo plano la antigua prioridad de los honores y la dignidad como conducta en la guerra.

Por su parte, la batalla adquirió otro aspecto. A comienzos del siglo XII, consistía ésta en una serie de enfrentamientos o cargas alternadas coordinadas según un plan preconcebido. Cada grupo de caballeros partía al encuentro del otro para regresar al galope a protegerse y rehacer su línea detrás de una cortina de infantes armados con jabalinas. Esta nueva disposición del combate hizo necesaria una determinada preparación, especialmente la elección de un terreno para las maniobras de los caballeros. Así, las planicies suaves, llanuras sin grandes accidentes, respondían mejor a los requerimientos de la caballería que era, entonces, el elemento decisivo para el encuentro. Esto determinó una suerte de convenio previo entre bandos antagónicos, lo que explica la función –casi incomprensible en la actualidad– de los heraldos de armas, emisarios encargados de fijar de antemano el día y el lugar del encuentro. Así, gracias al perfeccionamiento del equipo y la decisión anticipada del lugar, la guerra se convirtió en objeto de un estudio y planificación previa, que alcanza –diría yo– sus primeros aprestos de disciplina.

Pero, claro está, como todos los aspectos de la vida humana, la guerra no se encontraba exenta de riesgos. El cebo del rescate no era lo bastante poderoso como para frenar del todo el salvajismo de aquellos hombres habituados a luchar con bestias feroces e incapaces de dominar su cólera. Los campos de batalla que nos describen las canciones de gesta y las crónicas, están sembrados de cabezas cortadas y cráneos destrozados. Hacer juego limpio, prohibir que en el combate surja subrepticamente toda artimaña pérfida que pudiese falsear el desenlace –que en algunos círculos todavía se concibe como un “juicio de Dios” (*iudicium Dei*)–, tendió a convertirse en uno de los deberes del noble, en uno de los elementos principales de la moral caballeresca.

La paz

Después de verificarse la disgregación del Imperio carolingio, las instituciones que hasta entonces habían asegurado el orden en la sociedad franca –una *pax francisca*, diríamos–, dejaron un vacío. Frente a la impotencia de la sociedad feudal para contener los excesos de la soberbia, de la desmesura, alguien tenía que reaccionar. La Iglesia lo hizo solidarizando con todos aquellos que sufrían las lacras de la violencia, pero también autoprotegiendo su inmenso patrimonio. Propone, pues, recordar a los hombres su fraternidad en Cristo y conseguir que reine y se mantenga entre ellos la paz y concordia del Señor.

Fue en el sur de Francia, en Aquitania, la región más duramente afectada por la desintegración de los poderes, la violencia de los poderosos y la delincuencia de los pobres, donde bajo la égida de los Concilios reunidos alrededor de los obispos de la nobleza regional, se propagó un movimiento de pacificación que alcanzó no poco vuelo. *Puesto que sabemos que sin la paz nadie verá al Señor* –exhortaba por primera vez el obispo Guy de Anjou en el Concilio de Puy (975)–, *advertimos a los hombres, en nombre del Señor, que sean hijos de la paz*. El alcance y las dimensiones que podía tener este llamado en la sociedad de su

tiempo, causan sorpresa al hombre actual, puesto que el propósito de este llamado de pacificación era circunscribir entre límites precisos el recurso a la violencia privada. Con un Estado reducido y sin capacidad coercitiva, la justicia había caído en manos de aquellos feudales que podían realizarla con sus propias armas. Límites solamente. No se trataba de prohibir la violencia absolutamente, porque ello habría desarticulado a un grupo social que se organizaba en función del combate, y que había hecho de la guerra su estilo de vida.

Los límites a que llegó esta *Paz de Dios*, como lo señala el Concilio de Charroux (989), presidido por Gombaudo, arzobispo de Burdeos, fue la protección de algunos lugares sagrados, como las iglesias y el espacio que las rodeaba. La institución de la Tregua de Dios (*treuga Dei*), surgida en el Concilio de Toulouse (1027) y que procede del mismo espíritu, consistía en la protección de algunos períodos, como ciertos días de la semana (desde el sábado por la noche a la hora novena al lunes a la hora prima). Más tarde, se añadieron diversos períodos en los que había prohibición de hacer la guerra, como el Adviento, la Navidad, la Cuaresma, la época pascual, la comprendida entre las Rogaciones y la octava de Pentecostés, las tres fiestas de la Virgen y sus vigiliass, y diversas fiestas de los santos. También, el manto protector de la Paz de Dios se extendió, indudablemente, a las personas, y por eso quedaron incluidas algunas categorías sociales como los clérigos (*homines Dei*) y los agricultores (*rustici*) impuesto en 1016 por el Concilio de Verdun-sur-le-Doubs. Después se amplió a todos aquellos que, careciendo de armas, no sólo eran inofensivos y vulnerables, sino que necesitaban la paz para sus actividades: los comerciantes.

Era la codificación de la guerra privada cuyo ejercicio no debía extenderse fuera del grupo de los caballeros. Este código contenía sanciones cuyo real efecto no es fácil considerar. El anatema o excomunión, era, entonces, una medida espiritual y temporal de un peso enorme, de la que hoy nosotros, insertos en un mundo desacralizado, desconfiamos por ineficaz. Más generalizada de lo que imaginamos, la excomunión significaba una solemne expulsión de la

cristiandad, esto es, de la misma sociedad, ya que ésta era enteramente cristiana e indefectiblemente llevaba implícita la condenación social de aquellos a quienes recaía este sello de oprobio. Sin embargo, como se trataba tan sólo de poner límites, la Iglesia no podía obtener, y de hecho no obtuvo, un éxito total. La guerra se había transformado en un pasatiempo para los caballeros, y por ello la Iglesia pedía excluirla sólo dos tercios en el año. No se pretendía modificar una mentalidad arrastrada por el peso de una tradición varias veces secular, sino generar una atmósfera pacificadora, o, al menos, desincentivar el belicismo.

Otras fuerzas marchaban en sentido contrario, especialmente las tradiciones jurídicas o morales obedecidas universalmente, porque –como afirma Marc Bloch– casi de uno a otro extremo, la Edad Media, y en particular la era feudal, vivieron bajo el signo de la venganza privada. La *vendetta* comprometía a todo el linaje, agrupado de ordinario bajo las ordenes de un *jefe de guerra*, encargado de tomar las armas para castigar la muerte, la ofensa o la injuria inferida a uno de los suyos. Hasta qué punto estas acciones fueron poderosas y duraderas, lo atestigua una decisión, algo tardía, del parlamento de París en 1212, a instancias del conde de Monfort con el fin de *restablecer las costumbres tanto para el culto de la religión cristiana como para la paz temporal y la concordia*. Con el compromiso de la parentela en la venganza, se hacían interminables las querellas nacidas con frecuencia de causas fútiles. Tanto los príncipes como los juristas estaban preocupados en establecer la paz, pero sentían muy tenuemente la necesidad de sacrificar algo para salvar lo que se pudiera, porque resultaba moralmente inconcebible imponerle a la casta guerrera la renuncia total a toda venganza. La consecuencia de todo este esfuerzo no fue tanto la supresión de la guerra sino tan sólo la limitación de ésta a un pequeño número de poderes que detentaban, en la expresión de Max Weber, el monopolio de la violencia.

Sin embargo, esta verdadera estratificación de la guerra no excluye que toda la sociedad, llegado el momento, hiciera uso de una práctica estatuida por la costumbre y sancionada por la moral

colectiva. Los intentos por controlar la venganza no apuntaban a desconocer la legitimidad de su empleo, por muy anticristiano que hoy pueda parecernos. Esta, la *fáida* –la vieja palabra germánica que se extendió por Europa– era, ante todo, el más sagrado de los deberes del individuo ofendido. El aforismo *la sangre llama a la sangre*, que, sin duda, cruento, era concebido como la justa expiación de un crimen. La justicia se encargaba únicamente de prescribir las formalidades jurídicas de su aplicación, de manera que, regulada por la ley, desapareciera todo viso de arbitrariedad legal y fuera legítima. Todo ello porque en buena medida la ejecución de las sentencias quedaba encargada a la iniciativa particular en una época en que el Estado se había desdibujado en las estructuras de la sociedad. Difícil comprender esta manera de administrar justicia mirada desde un mundo como el nuestro en que, al menor menoscabo, recurrimos a la fuerza pública y a los tribunales.

La violencia ha sido una experiencia vivida por todas las sociedades humanas, lo fue también durante el medievo, no menos como reina en nuestra sociedad, más o menos oculta por la represión policial. La debilidad del Estado medieval y de sus instituciones para contener la violencia, parece prolongarse hasta nuestros días, reproche similar que la sociedad actual le hace al Estado después de cinco siglos. Quizás sea ésta la razón que explique la percepción de fondo: el incommovible y pétreo sentido del derecho que tenía el hombre medieval estaba asociado a una incontrastable certidumbre de que todo acto exigía una postrera sanción. “El sentido de la justicia –sostiene Huizinga– era todavía pagano en sus tres cuartas partes. Era necesidad de venganza”. A pesar de los esfuerzos desplegados por la Iglesia para dulcificar los usos jurídicos, impulsando a la mansedumbre, la paz y la conciliación, la ruda concepción del derecho no sólo persistía, sino que había ido extremándose, “hasta llegar a ser un puro saltar del polo de un bárbaro concepto del ojo por ojo y diente por diente, al polo de la aversión religiosa por el pecado”. La sociedad sentía más y más la urgente necesidad de que el Estado castigara con rigor, ya que se consolidaba la idea de que el

crimen significaba al mismo tiempo un peligro para la sociedad y un ataque a la majestad divina. Tal como ha estudiado Claude Gauvard, floreció entonces una justicia minuciosa y cruel, lo cual explica, en buena medida, que en la judicatura medieval tienda a estar ausente casi toda la doctrina de las atenuantes, que han convertido hoy a nuestra justicia en algo un poco vacilante y tímido, especialmente en su ejecución. Con su habitual polaridad, la Edad Media sólo conoce los dos extremos: la plenitud del castigo cruel o la gracia que limpia y perdona todo crimen. La ley, pues, venía a dar carácter legal a una práctica instituida por la costumbre y, por lo mismo, impuesta por el pueblo. Esto confabulaba gravemente contra los intentos por la paz.

A pesar de estos débiles espacios pacificadores, siguió siendo –como la nuestra– una época violenta y hasta salvaje, en la que la temporada de las guerras se enrojecía con los incendios de las cosechas y las chozas campesinas, en que los asesinatos, violaciones y mutilaciones se cometían hasta en los mismos santuarios, en el seno de las comunidades más estrechas, en el corazón de las familias. La historia del doloroso esfuerzo hacia la tranquilidad interna que recorre toda la época medieval, es una prueba de la persistencia de los males contra los cuales, con más o menos acierto, se intentaba luchar. En este sentido, los afanes desplegados por Guillermo el Conquistador en Inglaterra no fueron otra cosa que lo que Marc Bloch llamó “venganzas regularizadas”. Las primeras constituciones que regulaban la vida urbana tuvieron la paz como principal motivo de preocupación, porque lo que más afectaba la tranquilidad ciudadana eran las discordias entre linajes.

Respecto de la vida rural, donde la documentación escrita es casi nula –no así la arqueológica– el estado de cosas no podía ser diferente. Los intentos de difundir la práctica de la composición o pago, a modo de indemnización por las ofensas no reivindicadas (el *wergeld* germánico), junto con la proliferación de los *rescates* –pago por los prisioneros de guerra–, de algún modo estimularon otros males tanto más graves que aquellos a los que se procuraba darles fin. Las acciones de guerra tenían entonces, el acicate del rescate, si en ella se

encontraba comprometido un noble. El rescate, el pillaje y el botín tuvieron consecuencias que fueron más atroces que la práctica de la esclavitud.

La urgente necesidad de promover concretamente la paz, llevó a los obispos a exigir, de buen o mal grado, un compromiso juramentado de parte de los milites para frenar la licencia. A la larga, sabemos, el juramento, rígido en un comienzo, se fue relajando en su fuerza vinculadora. Sin embargo, con todas las formalidades del juramento y las prescripciones, la paz se fue concibiendo como una verdadera conjuración, en la que los caballeros presentes en el Concilio, uno tras otro, eran llamados a prometer sobre los evangelios o alguna reliquia, respetar el *pactum pacis* (el pacto de la paz). La promesa no implicaba una actitud pasiva de no hacer la guerra, sino de procurar restaurar la paz y la justicia (*pacis restauratio et iustitiae*).

Esta búsqueda de la paz fue apoyada también por otros intentos paralelos llevados a cabo por los clérigos para cristianizar las costumbres militares; intentos que, mirados desde nuestra época, resultan contradictorios y reciben el menosprecio del descrédito. La bendición de las armas (*adoubement*) y la introducción de prácticas litúrgicas en este ritual, prepararon una lenta conversión de la moral caballeresca, orientando las proezas bélicas hacia el servicio de Cristo. En este sentido, en la *Vita* de San Gerardo de Aurillac, escrita hacia 930 por Odón, abad de Cluny, por primera vez –como ha señalado Georges Duby– se demostraba que un noble, un poderoso, podía llegar a la santidad, convertirse en un miles *Christi* (soldado de Cristo) sin necesidad de renunciar a las armas, aunque también sin derramar sangre.

La guerra en la baja Edad Media

“Tiempos difíciles” llamó Michel Mollat a los siglos XIV y XV que son el final de período, y que Huizinga, con una fina percepción, le pareció que se trataba de un otoño. Aunque hoy los estudios demuestran que no era más que una percepción parcial de

la realidad, en todos los medios sociales comenzaron a expresarse las lamentaciones por un evidente empeoramiento de la situación general del *orbis christianus*. Especialmente dolorosas eran las exclamaciones que se elevaban de las clases más humildes, las que aparecieron aisladas primero, intermitentes durante el siglo XIV, ampliándose poco a poco hasta transformarse, en la primera mitad del siglo XV, en un lamento general. Cansancio de las dificultades materiales, inquietud y angustia ante la muerte amenazadora se expresan en las obras literarias, en los poemas retóricos, de una manera más precisa en los escritos íntimos, en los diarios, en las memorias, en los que la dureza de los tiempos se muestra en toda su desnudez.

La sociedad de entonces parece haber tenido cierta conciencia de los males que le aquejaban. Tal vez no podía discernir las verdaderas causas que hoy los historiadores, con amplia perspectiva, han estudiado. La decadencia de los tiempos llevó a que en la literatura campesina de las rogativas públicas, se insertara una nueva invocación: *a fame, bello et peste, libera nos, Domine*. La población que sufrió estas catástrofes, a menudo dominada por las visiones apocalípticas, tendieron a reducir las explicaciones de los males representándoles con la imagen de los caballeros del *Apocalipsis*. La analogía no puede ser más directa: el hambre, la guerra, la peste y la muerte, acompañantes de continuo del hombre bajo-medieval, fueron interpretados como la expresión real y cotidiana de los cuatro jinetes que describe el Apocalipsis cuando se refiere a los tiempos inmediatos al gran final.

Fue Johan Huizinga el que acuñó la famosa expresión “el otoño de la Edad Media” para referirse a los siglos XIV y XV, tradicionalmente considerado como el fin del medievo. Por su parte, con evidente ánimo sugestivo, Philippe Wolf retoma la expresión y se pregunta si acaso será un otoño o más bien la primavera de los nuevos tiempos, este periodo en que la relativa estabilidad y también relativa prosperidad del siglo XIII entró en crisis. Buscando precisar y acotar las dimensiones de la crisis, Guy Bois ha intentado probar, apreciando de modo positivo, que ella corresponde a una crisis pasajera del feudalismo. Sin embargo, la mayoría de los medievalistas coinciden en

considerar que las duras pruebas de los siglos XIV y XV, corresponden a un anticipo crítico del Renacimiento que comienza, precisamente, a manifestarse en otros ámbitos de la cultura. Se trata, por cierto, de una crisis de las estructuras que comprometen el crecimiento global de la sociedad europea.

No había terminado el siglo XIII cuando ya se había ingresado en el período de los conflictos de gran envergadura. La fórmula inventada por los historiadores modernos, y, en muchos puntos engañadora, “la guerra de los cien años”, tiene al menos el mérito de evocar la permanencia de las hostilidades y el carácter, quizá más importante, de la época. Casi todos los grandes estados del Occidente cristiano se vieron involucrados en esta guerra. Debe agregarse a este clima, las luchas de partidos en cada uno de los reinos hostiles, que, con frecuencia, eran llevadas hasta el extremo de la guerra civil. Las sublevaciones y complots principescos, coexisten con los ardides de los señores que, explotando las circunstancias, buscaban dar rienda suelta a sus apetitos. Las revueltas campesinas y los motines acompañan las algaras de las compañías (*routiers*), piratas y bandidos de toda especie que infestan por doquier la tierra y el mar. Recordemos las luchas de las monarquías hispanas entre sí, y todas contra el musulmán. Las rivalidades entre los reinos escandinavos y la competencia de las ciudades hanseáticas con Dinamarca o con Inglaterra, muchas veces sostenida arma en mano. En las fronteras orientales del *orbis christianus* la orden teutónica proseguía su gran combate contra los eslavos, mientras en el flanco del sudeste, la irrupción otomana abría un nuevo frente permanente de combate, por el cual se rogaba diariamente recitando el *angelus*. Italia, en su reducido espacio, acogía los conflictos más complejos y duraderos, involucrando casi todas las fuerzas políticas de la época. La vida cotidiana, pues, tuvo que hacer un lugar a la guerra. Nacerían hombres que no habrían de saber nunca lo que era la paz, ni siquiera por el testimonio de sus abuelos, pues la frase del canónigo de Cahors, que hacia el final del siglo XIV declaraba que *en todo el tiempo de su vida no había visto otra cosa que guerra*, hubiera podido ser pronunciada por su padre al igual que por sus hijos.

Nosotros en la actualidad estamos distantes de comprender algunas actitudes del hombre medieval, porque fue una época en que “todas las experiencias de la vida conservaban ese grado de espontaneidad y ese carácter absoluto que la alegría y el dolor tienen aún hoy en el espíritu de un niño”. La visión de Johan Huizinga sigue siendo certera en esto. “Para la miseria y la necesidad –agrega– había menos lenitivos que ahora; éstas resultaban, pues, más opresivas y dolorosas. El contraste entre la enfermedad y la salud era más señalado. El frío cortante y las noches pavorosas del invierno, eran un mal mucho más grave. La ciudad moderna apenas conoce la obscuridad profunda y el silencio absoluto, el efecto que hace una sola antorcha o una aislada voz en la lontananza. El honor y la riqueza eran gozados con una fruición y avidez, tanto más cuanto que así se distinguía con más intensidad que ahora de la lastimosa pobreza”. Quizás sea por estos contrastes que este caballero es también, visiblemente incapaz de dominar los impulsos de su afectividad y de su imaginación. “Se desborda la pasión espontánea en tal medida que salta una y otra vez por encima de la propia conveniencia y del cálculo”. Lo que los sociólogos llaman el *self-government*, el autocontrol, es un elemento inexistente en el patrimonio socio-cultural del Occidente medieval. Toda la sociedad estaba enfrentada a una naturaleza que no puede controlar, especialmente en sus aspectos que más tocan al hombre, como es el frío, la producción, el rendimiento, las pestes, las enfermedades. Esta actitud ante la naturaleza se concibe necesariamente como defensa. “El paisaje rural, en el que los yermos ocupaban tan amplios espacios, llevaba de una manera menos sensible la huella humana”, señala Marc Bloch. Las bestias feroces muy cerca del hombre y la alimentación sustentada en parte por la recolección de frutos salvajes, hacían entre otras cosas, que detrás de toda vida social existiera un fondo de primitivismo. Este marco físico, sin la menor atenuación, debía contribuir a la rudeza de los hombres. Las muertes frecuentes, las epidemias, las hambrunas, las violencias “daban a la existencia un gusto de perpetua precariedad. Esto constituyó, probablemente, una de las mayores razones de la inestabilidad de sentimientos tan característica de la mentalidad de la era feudal”. Agréguese a esto,

la mala higiene, la inseguridad, los contrastes “¿Cómo desdeñar –se pregunta Marc Bloch– los efectos de una sorprendente sensibilidad ante las manifestaciones pretendidamente sobrenaturales?”. Ponía a los espíritus de una manera constante y casi enfermiza, a la espera de toda suerte de signos, de sueños o de alucinaciones.

Era la tendencia de dar explicaciones sobrenaturales a las muchas situaciones para las que no se conocía respuesta, como el brillante análisis que ha hecho William Chester Jordan de la gran hambruna de comienzos del siglo XIV, donde las causas naturales, humanas y divinas que, según entendieron los contemporáneos, se combinaron. Sumido en una pobreza material radical, en un mundo que ha dejado de ofrecer alivios materiales para la existencia, el hombre medieval no buscaba –como nosotros– encontrar las causas reales de estos sucesos trágicos. En verdad, el campesino no esperaba mucho de su realidad material, porque el bienestar en este mundo había que abrazarle más allá de la muerte. Por ello las explicaciones que satisfacían por entonces, eran aquellas que apelaban a las causas últimas, las que traspasaban la existencia misma del hombre. La vida del medievo transcurre en una constante y permanente disyuntiva escatológica, porque los hombres no esperaban de esta vida muchas alegrías, y por eso la felicidad misma estaba puesta más allá de esta vida. La felicidad medieval es, por así decirlo, una felicidad escatológica. Una sociedad con tan pocos medios materiales, no esperaba mucho –sino más bien muy poco– de los hombres como tampoco de la naturaleza, porque se desarrolló obsesivamente la convicción de que la causa última y primera de la gravedad de los tiempos era la maldad intrínseca del pecado humano.

Las nuevas armas

Cuando el medievo caminaba a su término, la guerra no era ya la misma que la de antaño. Muchas cosas se transformaron en el siglo XIV. La principal novedad que salta a la vista es la mayor eficacia de las armas. La destreza que demostraron los ingleses durante la *Guerra*

de los cien años, fue incomparable con el empleo del gran arco (*long-bow*), que disparaba lejos (260 mts. aprox.), con fuerza y cuyo manejo era muy rápido. En cambio, los franceses usaban la ballesta (*l'arbalète*), un arma que utilizaba un pesado proyectil –el *carreau*–, que tenía un gran poder de perforación, capaz de matar al adversario cubierto por la cota de malla, o bien al menos, derribarlo de su cabalgadura. Pero era un artefacto complicado de preparar y frágil, que no pudo competir con la rapidez de tiro que aseguraba el *long-bow*.

A partir del siglo IX, los progresos de la metalurgia permitieron una gran novedad en el arte militar: aparece la artillería fundada en la potencia de propulsión de la *pólvora*. En un principio, difíciles de manejar, estas armas se empleaban desde la primera mitad del siglo XIV para la defensa de plazas, y después, para los sitios en lugar de las antiguas catapultas. En las batallas a campo abierto actuaban sobre todo por su ruido pavoroso aterrando a los caballos y a los hombres. Estas armas contribuyeron, además, según sostiene Philippe Contamine, a una democratización de la guerra, no sólo porque los más firmes castillos se estremecieron ante las bombardas, sino porque adquirió una cardinal importancia la destreza del ingeniero, del fundidor, del artillero, ejercitada en medios burgueses. Este perfeccionamiento de los instrumentos de ataque a distancia hizo risible la protección del escudo de cuero y de la antigua cota de malla (*broigne*). La armadura tuvo que adaptarse. Sobre la cota de malla, en los puntos más vulnerables, se aplicaron láminas de hierro que en un principio fueron yuxtapuestas, pero que después formaron un conjunto llamado *armadura de placas*, que encerraba al combatiente en un carapacho suficientemente resistente, cada vez más perfeccionado y progresivamente más pesado. En el siglo XV una armadura de tipo moderno pesaba entre sesenta y ochenta kilos, y por eso el guerrero se había vuelto incapaz de armarse él solo. Impedido, por lo mismo, de realizar muchos movimientos, estaba obligado a avanzar y a atacar de frente, sin poderse levantar si caía al suelo, hundiéndose en caso de haber fango. Las posibilidades de la caballería se habían reducido notablemente porque ningún caballo podía llevar muy lejos ni muy

rápidamente caballeros tan pesados. La montura, por su parte, que no estaba acorazada, dejaba casi inmediatamente fuera de combate al caballo por los dardos de arqueros y ballesteros.

De esto se deduce que vaya menguando la superioridad de los antiguos caballeros, mientras aumenta la importancia de la infantería: arqueros, cuchilleros que atacaban con el puñal, a través de los intersticios de los carapachos, a las gentes de armas cuando habían caído al suelo, o sorprendiéndolos por la espalda puesto que no podían darse vuelta. Poco a poco el hombre revestido de armadura, que antaño era el único guerrero digno de tal nombre, se halló integrado en un grupo de combate que lo enmarcaba, dos arqueros, un criado y un paje, encargados de cuidar las armas y los caballos durante el encuentro. De la creciente importancia de la lucha pie en tierra, y por lo mismo, del carácter mucho menos aristocrático del encuentro junto a los peatones y combatientes populares, dan cuenta estos cambios, a los que los caballeros franceses se adaptaron lenta y torpemente a costa de dolorosos fracasos. La nueva táctica introducida por los ingleses era vista como una práctica carente de toda dignidad y honor, al no enfrentarse lealmente al enemigo. Un nuevo signo de los nuevos tiempos.

La nueva guerra

Tales cambios no podían sino generar consecuencias que obligaron a modificar la mentalidad del guerrero. Por tenaces que fuesen las reglas morales formadas en las justas a la manera antigua, el combate —ahora que se mata desde lejos y los gens a pied asesinan—, pierde gradualmente su aspecto de duelo, de asunto de honor que se debía ventilar lealmente y sin malicia. Aparecieron los especialistas de la guerra, los mercenarios, que iban a ella como hombres de negocios, atentos a la eficacia y poco preocupados de la cortesía y de los gestos caballerescos, gentes procedentes —las más de las veces— de las provincias más salvajes y de los grupos sociales más rudos. Los caballeros tuvieron que cambiar sus actitudes no sólo frente a la guerra

misma, sino ante el adversario. Influyó en ello la lenta contaminación de xenofobia que implicó luchar contra enemigos que hablaban otra lengua, que mostraban un comportamiento determinado por costumbres mucho más rudas, como los ingleses, acostumbrados en las guerras de Escocia y de Gales a la lucha sin cuartel. Para hacer frente a estas nuevas condiciones, los caballeros de honor, que tendían a considerar los encuentros como verdaderos juegos, hubieron de infundirse un mayor desprecio por la vida humana. Las batallas ordenadas y preparadas de antemano eran cada vez más raras, dando paso a las acciones vitales que ahora consistirían en rápidas cabalgadas de sorpresa, persecuciones, emboscadas, escaramuzas entre pequeñas bandas muy móviles. La tendencia a sitiar al enemigo convirtió a las ciudades y los castillos en los principales episodios de los combates. Estos sitios se hacían interminables, por cuanto los castillos y las ciudades, donde los procedimientos de defensa estaban más adelantados que los del ataque, estaban transformados en fortalezas inexpugnables. Los largos cercos trajeron otra novedad, esto es, que extendieron la temporada de los combates durante el invierno, período en que el sitiador se instalaba levantando sus propios alojamientos fortificados frente a los del enemigo. Sin embargo, desde otro punto de vista, estos sitios detenían largo tiempo a los ejércitos en un punto del territorio pacificando al resto del país.

Mucho más que los conflictos de antaño, la nueva guerra fue también desastrosa, digamos, deliberadamente destructora. Las incursiones inglesas, en el primer período de la *guerra de los cien años*, fueron expediciones de rapiña sistemática, y largos convoyes llevaban el botín hasta los barcos. Después de algunos desconcertantes fracasos como en Crecy (1346), Carlos V de Francia respondió a estas *razzias* mediante una nueva táctica: devastar previamente los campos desalentando a los ingleses al destruir –delante de ellos– lo que se disponían a coger (*más vale país saqueado que tierra perdida*, se decía).

Italia, el país políticamente más complicado, fue escenario del cambio de la concepción de la guerra, pues por primera vez, encontramos una ciencia y un arte de la disciplina bélica, considerada

como una totalidad coherente. Muchas abominaciones hubo de pagar la península por este perfeccionamiento teórico de la guerra, por esta manera absolutamente racional de considerar la cosa bélica. Algunas empresas se organizaban con la sola promesa del saqueo. Francesco Sforza tuvo que permitir que sus soldados saquearan Piacenza en 1447 durante cuarenta días, lo que llevó a que casi toda su población abandonara la ciudad y tuviera que ser repoblada coactivamente. Estos escenarios de horror persistieron más tarde en la península con la llegada de tropas extranjeras, entre las que a las de los españoles les cabe un lugar tristemente célebre.

Indudablemente, todas estas circunstancias atroces que la acompañaban, hacían que la guerra, –uno de los cuatro jinetes apocalípticos– fuera de la mano con los otros tres merodeadores permanentes del orbe cristiano: el hambre, la muerte y la peste.

El rescate

Se comprenderá que en estos largos sitios mencionados, en los que se probaba la paciencia y el desgaste, surgiera esta nueva guerra que era esencialmente –y quizá más que nunca antes–, un juego de rescates, un gran juego de dinero. En él se arriesgaba la fortuna propia con la esperanza de ganar otra. De los pobres que no tenían con qué pagar su rescate, un nada despreciable rédito podía generar vendiéndolos como esclavos, o de lo contrario, se les mataba sin vacilación. En cambio, era de mucha utilidad no matar a los vencidos cuando se sabía que estaban provistos de dinero, pues habría sido perderlo todo. Con criterio poco a poco más pragmático, normalmente toda batalla se detenía en el momento mismo en que el adversario, desgastado, abandonaba el terreno de la contienda. Nada de persecuciones. Los vencedores ponían a buen resguardo sus prisioneros y nadie arriesgaba nada. Con semejante conducta, es evidente que no había batalla decisiva, pero la guerra se prolongaba en la sociedad con otras secuelas. El circuito normal de la moneda se alteraba, puesto que los rescates, los intercambios de cautivos y

las negociaciones acarrearban un enorme movimiento de moneda de plata y oro en un tiempo en que el numerario era escaso, lo cual provocó transferencias de fortuna que desequilibraban a la nobleza.

Y aunque la guerra en sí misma no causaba gran número de víctimas, desastrosa era también porque se había transformado en una guerra de profesionales, y esa había de ser la mayor desdicha. La profesionalización de la guerra estuvo vinculada al ingente grado de secularización que invadió a la acción política en la baja Edad Media mediterránea. Si después de todo cabe todavía anotar alguna excelencia más en el arte italiano del Estado, ha de referirse al modo objetivo, exento de prejuicios, con que trataron todas aquellas cosas inherentes a él, y, también por supuesto, a la guerra. Tanto príncipes como consejeros concordaban en que las cosas habían de tratarse sólo desde el punto de vista de su situación, mirando los fines que debían alcanzarse. En este sentido, en lo que tiene pertinencia a las personas cuyos servicios se utilizaban como asimismo a los aliados que se buscaban, provinieran de donde fuera, no existía ya un orgullo de casta que pudiera retraer a nadie. Italia, el territorio donde primero se impuso el régimen mercenario, había de ser el ámbito donde surgieran los *condottieri*, o jefe de una banda de mercenarios. Italia fue, precisamente, donde a juicio de Burckhardt, la guerra llegó a ser una “obra de arte”.

Por su parte, el rey de Francia, el de Inglaterra y más tarde los príncipes ya no se contentarán con los servicios de sus vasallos. En el momento de emprender una campaña harán tratos con capitanes, empresarios del combate, aventureros de los más diversos orígenes: alemanes (*lansquenets*), albaneses (*estradeurs*), franceses (*ecorcheurs*), navarros, loreneses, los que mediante pago ponían a disposición su “compañía” (*route*, como se decía en Francia). No eran ejércitos en el sentido clásico sino bandas de 20 ó 30 hombres de armas. Aventureros sin hogar y sin patria, no podían vivir de otra cosa más que de la guerra, actividad que se había vuelto un oficio rentable para ellos, y por esta causa la hacían con eficiencia. Pero cuando surgía una paz o una tregua, los *rouiers* debían ser “licenciados” ya que el soberano dejaba de percibir

el impuesto de guerra exigido a la población.

No obstante, no todas las compañías se disolvían. La mayoría de ellas, formadas por combatientes desarraigados e incapaces de volver a su antigua manera de vivir, seguían practicando el pillaje –si no legalmente, autorizado en la práctica– para su propia subsistencia. Hacia 1422, Alain Chartier se quejaba de que aquello no fuera una guerra, sino un latrocinio privado que se había hecho lícito porque no sólo la justicia estaba ausente, sino también la fuerza pública se encontraba precisamente en manos de violentos. Estas lacras de las *compagnies* se prolongaban y de esta manera ahondaban las miserias de la guerra, haciendo de la violencia algo cotidiano. Ello nos da cuenta de una paradoja dramática, esta es, que las treguas se volvieran más dolorosas para la población que las fases activas de los conflictos, cuando los soldados estaban ocupados en batirse entre sí. Después de la batalla de *Bretigny*, en 1360, grandes compañías con las que no se sabía qué hacer, se dispersaron por las provincias francesas que se habían librado en parte de la guerra (la Bourgogne, el valle del Ródano), viviendo del pillaje y amenazando al Papa en Avignon, e incluso negándose a partir a la Cruzada.

A mediados del siglo XV, el arzobispo de Florencia, Antonino, expresaba su parecer sobre la situación general del orbis christianus, dividido por las luchas insensatas de los príncipes cristianos que devastaban la cristiandad y la debilitaban frente al mundo pagano con inacabables guerras y rivalidades: *lo que uno posee justa y pacíficamente y viene poseyendo de antiguo, otro de improviso lo ocupa y arrebatada por la violencia, pese a lo que sus confesores... ¡le absuelven!... ¿quién puede disculpar esto? Yo no sé qué contestar. ¡Que obren con cuidado y se prevengan! De lo contrario es de temer que arrastrarán a innumerables pueblos consigo al infierno.* Junto a la duda y la desesperanza, todo indicaba que los tiempos no eran buenos. Los gobiernos europeos andaban sobradamente discordes entre sí, y además, eran ya insensibles a aquellos sentimientos de fe que habían levantado el entusiasmo de las cruzadas. Los encendidos ruegos del papa Nicolás V para reanimar la Cruzada, especialmente después de la derrota bizantina en 1453, no fueron acogidos en Occidente por

ningún monarca cristiano.

Desde la toma de los santos lugares de Jerusalén, los turcos selyúcidas se fueron convirtiendo durante la baja Edad Media en los infieles más odiados por los cristianos. Avanzando a partir del siglo XIII, terminaron por socavar las defensas del Imperio bizantino que servía de antemural defensivo para la Europa cristiana. En mayo de 1453, Mahomet II se presentó ante la Roma griega, la ciudad de Constantinopla. El día 29, Constantino XI, último emperador y descendiente de los césares en ininterrumpida sucesión, murió luchando en las calles de la ciudad y Bizancio cayó en manos de los turcos. La fecha fue aciaga para la cristiandad. Caía el baluarte que durante siglos había resistido el asalto del Islam, caía la cuna de las misiones que llevaban el cristianismo a los eslavos, caía el hogar del helenismo, donde el pensamiento griego y la lengua griega aún conservaban su vigor y frescura. Por esto cuando Mahomet II contempló el escenario de su victoria, le pareció como si Asia, por fin, hubiese tomado venganza por las victorias de Alejandro Magno, y revocado una de las grandes sentencias de la Historia. El Imperio romano que había dominado en Europa, Asia y África, había desaparecido para siempre. Era el fin de una época.

5

Para una meditación del derecho medieval.

*«Omne autem ius legibus et moribus constat. Lex est constitutio scripta.
Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta»*
San Isidoro, Etimologías, V, 3, 3

«Todo el derecho está en las leyes y en las costumbres.
La diferencia entre ambos reside en que la ley está escrita,
en cambio, la costumbre ha sido aprobada por su ancianidad
como una ley no escrita»

El derecho es una creación cultural del ser humano, creación excelsa y muy digna, que da cuenta también, junto a otras creaciones, del estado de una civilización. Interesa, pues, la norma escrita, el precepto, por medio del cual se percibe, en parte, aquello que la sociedad —o el grupo rector de ella— pretende permitir o prohibir. Sin embargo, la desconfianza intrínseca que habitualmente obsesiona al historiador, le obliga a caminar con cautela no conformándose con esta juridicidad positiva que se recoge en los documentos donde ha quedado transcrita la ley, puesto que junto a ella le persigue constantemente la duda de su aplicación y su vivencia plenamente histórica. Interesa también lo consuetudinario —las costumbres—, a través de las cuales el investigador intima con la interioridad de la comunidad que se liga en la continuidad y la permanencia con un sentimiento mágico-religioso de respeto por las tradiciones venerables de los antepasados.

Gustoso me alejaré esta vez de las instituciones, aunque sean también creación humana. Siguiendo la opinión de Jacques Chiffoleau, no quiero “substancializar las ficciones”, hacer del derecho

una “cosa” y, por último, creer que ella actuó como por milagro. No son las instituciones las que hacen la historia, sino los hombres, aun cuando éstos, que son sus creadores, no se mantengan de pie sino gracias a ellas.

No obstante, no puedo dejar de entender el derecho como una de las creaciones socio-culturales más importantes de una civilización, concepto en el que el historiador puede también apreciar los rasgos esenciales del individuo, y al mismo tiempo, las formas particulares de la conciencia humana en un momento histórico; en suma, creo que el derecho es una de las vías a través de las cuales podemos alcanzar a visualizar el sistema de valores de una cultura. La concepción del derecho que se impone en una sociedad se funda en el lugar que ocupa el individuo en ella, y también en la circunstancia histórica en la que una comunidad se halle. Como ha dicho Pierre Bourdieu, si el derecho crea el mundo social, también es evidente que éste es hecho por aquél. Efectivamente, la sociedad reglamenta y, además, en gran medida, determina en base al derecho vigente la situación de las personas; a la vez, la posición real del individuo influye en la conformación de las normas jurídicas y su interpretación. La relación que la sociedad establece con el derecho es reveladora de sus vínculos con el hombre; si en una sociedad los derechos se menosprecian, o su rol se hace insignificante en el sistema de relaciones sociales, entonces los derechos individuales serán febles. Pero si el derecho es altamente respetado, evidentemente, habrá garantías reales para la vida del hombre.

A comienzos del siglo XIX en Europa, momento en que se sensibilizaban los sentimientos nacionales, los discípulos del gran

historiador alemán del derecho F. K. von Savigny y de la Escuela histórica del derecho, creyeron ver en las leyes de la alta Edad Media, no las complejas construcciones jurídicas romanas, sino una manifestación viva de las costumbres de las comunidades bárbaras, el más puro y fresco producto del “espíritu del pueblo” (*Volksggeist*). Se creaba así una idea falsa pero bella de que el derecho medieval había sido, por sobre todo, un derecho “germánico” salido del pueblo, marcado por la costumbre y por la vida comunitaria, deseosa de libertades, no cabe duda, concepción del derecho muy distante de la —se decía— “artificialidad” y del “absolutismo” romano. Sin embargo, las modernas investigaciones han desmentido estos supuestos, ya que la codificación latina de las leyes de los pueblos no-romanos, abarcando una parte importante de las costumbres germánicas, se explica hoy por las necesidades de la rápida romanización como también de la posterior cristianización de los vencidos. Como siempre, con más matices, la explicación del proceso transita por un campo de estudio más amplio, cual es la desigual trayectoria de adaptación de las poblaciones sometidas, todas ellas tan variadas, y la misma evolución desestructurante sufrida por el derecho romano vulgar que los gobernaba, todo ello no pudo ser posible sin la ayuda de los textos romanos.

La ley romana quedó casi desaparecida durante los siglos VI-VII, salvo en los códigos redactados al amparo de la Iglesia, con un claro afán de estructurar los nacientes reinos germánicos dentro del molde político del Estado romano. Los pocos conceptos que aparecen en esta época, habitualmente intentan referirse a situaciones muy antiguas a las que se quiere acomodar la nueva realidad histórica. De hecho, muchas veces estos conceptos no eran entendidos por el grueso

de la gente dado que la población carecía de los conocimientos técnicos necesarios, además de la ausencia de especialistas que los pudieran poner en ejecución. Si es imperativo dudar de la real presencia de dichas instituciones jurídicas, su noticia al menos da cuenta de una vaga reverencia ideológica y cultural por un modelo antiguo. Después del siglo VIII los carolingios, guiados por la poderosa influencia de la Iglesia gala, intentaron restaurar un “orden público” procurando que se juzgaran los delitos según la ley escrita, dejando al descubierto una visión cultural y política de la sociedad que se deseaba fundar. No les fue posible. La explosión sorprendente de los llamados a las divinidades para solucionar las querellas —*ordalías*— no son sino signos evidentes a través de los cuales se hace visible la dificultad de imponer una soberanía jurídica basada en una noción de orden público. Y qué decir después de la descomposición del imperio franco, la ley escrita de Roma quedó casi olvidada, y de ello da cuenta la debilidad del poder de los príncipes. Por todas partes, desaparecida la ley, se impone la costumbre.

Lo han señalado J. P. Poly y E. Bournazel, lo escrito aparece en la alta Edad Media como un islote perdido en el inmenso océano de la oralidad; reposando precisamente sobre lo oral, el sistema normativo de la época se ordenó en torno a otros valores o bien a otras referencias que se fueron imponiendo en medio de las transformaciones económicas y sociales ocurridas en el medievo: la fuerza de las costumbres de los ancestros, los lazos de sangre, de la amistad, el honor, la necesidad de obtener reparación, la dimensión religiosa o mágica del poder, los grados infinitos de la posesión, etc. A ellos, debe agregarse el cristianismo latino portador de nuevas normas y heredero de la romanidad tardía.

El imperio de la costumbre

En la Edad Media la sociedad era esencialmente tradicional, y la vida se encontraba sometida a cánones rígidos establecidos con carácter inamovible. El comportamiento de los individuos se reglamentaba sobre un sistema de prohibiciones y permisiones; no estaban en situación de elegir, sino de aceptar los modelos sociales sancionados por la religión, el derecho y la moral. Ante la conciencia humana, el derecho, la moral y la religión no se presentaban bajo la forma de principios diferenciados como los percibimos en la actualidad, por lo cual el comportamiento humano no podía desligarse del dominio de tan amplia conciencia moral.

La cercanía que en el medievo existía entre el derecho y la moral, ocasionó la percepción de ambos en una sola realidad. Las normas jurídicas no estaban dotadas solamente de prohibición exterior, es decir, no se apoyaban solamente sobre un sistema de castigos y puniciones, sino que se presentaban como imperativos cuyo contenido era simultáneamente moral y religioso. Muy poco de común hay entre el derecho de la primera etapa de la Edad Media, la época de la instalación de los germanos, con el derecho que nos rige actualmente, ya que tanto su volumen como también sus funciones eran mucho más vastas. Si como ha señalado Aaron Gurevic que entre los germanos el derecho se identificaba con las relaciones sociales, luego ha de entenderse que éstas debían ser inconcebibles fuera de la “forma” colectivamente significativa que llamamos “derecho”, y que no se diferencia sustancialmente de la “costumbre”. Ésta envolvía cada uno de los aspectos de la vida social, y daba, como veremos, la evaluación de la conciencia humana.

Ya antes de la cristianización, y asociada a su concepción del mundo, los pueblos germánicos consideraban el derecho como un vínculo obligatorio entre los hombres. Aprehendido así, el orden de la ley y el orden del mundo eran prácticamente dos expresiones sinónimas. Considerado un bien indispensable que era preciso conservar y preservar, el derecho constituía la base y la marca integrante del orden del mundo. Quizás si haya que atribuirle a la extrema importancia que los individuos otorgaban al derecho, el que se lo representaran como un ideal, una especie de modelo de perfección, un “tal como debería ser”, puesto que así se correspondía con su idea de una justicia absoluta y suprema.

Concebida así esta justicia integral e idealizada, elevada a la categoría de voluntad divina, no podía esperarse que ella se hiciese realidad solamente por las acciones humanas. El hombre medieval no concebía que las disposiciones legales fueran expresión exclusiva de la voluntad de la comunidad de los seres humanos; como no siempre podían corresponderse las voluntades humanas con la suprema voluntad de Dios, entonces se hizo presente lo que hoy llamamos falsificación documental. Pero esta acción llevada a cabo por un falsario, estaba desprovista de la voluntad conciente de faltar a la verdad de modo doloso o culpable, por lo cual se deduce que el asunto se presentaba, por lo habitual, dentro de un marco más complejo de entender. Al manejar la escritura, los más asiduos falsificadores fueron los monjes, y lo hacían no sólo respecto de asuntos exclusivos de la Iglesia, sino también respecto de derechos de propiedad de la aristocracia. Por ejemplo, un monje alteraba un título de donación partiendo de la convicción de que la tierra en cuestión descrita en el documento, debía ser ofrecida a un lugar santo —un monasterio—

porque habría sido injusto que la hubiese poseído en propiedad un miserable laico. Aunque éste la poseyera y ocupara, la propiedad misma debía estar en las manos dignas de la Iglesia, y por esta razón la falsificación no era concebida como tal, sino más bien un triunfo de la justicia por sobre el error. Algo así como restituir las cosas al lugar que les correspondía dentro del “orden”.

Bajo este punto de vista, los documentos tenían una misión mucho más amplia que establecer simplemente los hechos, sino que eran la expresión de la pura verdad, esto es, de la justicia. La verdad misma no era posible hallarla en los hechos vulgares de la vida cotidiana, sino en la conciencia jurídica que la conservaba, antes que cualquier otro, el poder espiritual. Ejemplo notable, quizás el más famoso de todos, es la donación de Constantino, documento mediante el cual se sostenía el poder temporal del Papado. En esta falsificación documental se afirmaba una verdad ideal, ésta es, la hegemonía papal sobre todo el Occidente medieval gracias a las donaciones hechas por el emperador Constantino al papa Silvestre en el siglo IV. “Parece difícil —dice Aaron Gurevic— encontrar un representante más evidente de este «espíritu del tiempo» medieval que el falsificador”. Y parece también bastante evidente que esta tendencia a falsificar tenga su origen en la excelsa visión que los hombres del medievo tenían del pasado, que los arrastraba a representárselo no como realmente era, sino cómo debía ser ante sus ojos. Tanto las personas como las instituciones sentían el deseo de fundar sus derechos precisamente en la vejez de ellos, en su ancianidad, de donde emanaban su respetabilidad y su legitimidad: las familias, las universidades, los monasterios, los santuarios, los ducados, los condados y marquesados, etc. En una atmósfera así es manifiesto que la noción de verdad era muy diferente

a la noción de verdad científica de los tiempos modernos, porque ella debía tener correspondencia con ciertas normas ideales. Ese marco ideal de referencia, al que toda la vida medieval se ajustaba, servía de modelo para construir un mundo más elevado, retrato también ideal de los deseos divinos, lo que los monjes llamaban la “Jerusalén celeste”. Por lo tanto, cuando se procedía a falsificar existía la finalidad de retrotraer los orígenes a tiempos muy remotos, con lo cual se procuraba solamente restituir el prestigio de un pasado siempre glorioso, y conectarlo con un presente que se consideraba promisorio precisamente porque arrancaba de aquel pretérito; así, pues, el acto de falsificar no tenía la connotación de engaño que hoy se deduce, puesto que, al concebir el hombre medieval que desde su propia realidad cotidiana surgían toda clase de milagros, se creía ciegamente en las palabras, en las representaciones, en los símbolos que nadie osaba criticarlos.

Las condiciones de un ambiente así, abierto para percibir un sinnúmero de manifestaciones sobrenaturales y una predisposición de ingenua credulidad, permitía que proliferaran por doquier impostores y usurpadores advirtiendo la ocasión de presentarse como legales herederos de un patrimonio o descendientes de un linaje, hasta por legítimos soberanos. Buscando sacar provecho del descontento popular y la esperanza de los oprimidos, la credulidad de las masas era alimentada con la expectativa de mejorar las condiciones de vida y la persecución de los abusadores, haciéndose reconocer por el pueblo como el rey justo y benévolo que la hora presente requería. Nos alejaríamos de este clima prodigioso si viéramos en estos suplantadores unos simples oportunistas de frío cálculo, mirando como nosotros esta escena desde fuera, con todas nuestras legítimas sospechas; sin

duda, el hombre medieval no tenía nuestro modo de pensar, porque al interior de esos mismos especuladores —crédulos también— se creaba su propia convicción de legitimidad o bien el convencimiento de que, alimentados por una poderosa intuición interior, se les había entregado una misión —digamos— salvadora de cuyo cumplimiento estaban obligados. La vida ruda del campesino sobrecargado de obligaciones engendraba la esperanza milagrosa de que el cielo enviaría su ayuda con cargo a la inmensa misericordia de Dios. La extrema sensibilidad religiosa de esta época, no solamente hacía que los hombres creyeran en el Juicio Final que tendría lugar al “fin de los tiempos”, donde cada uno respondería por sus actos, sino también estaba dilatada la creencia en los castigos y recompensas inmediatas, que no esperaban la muerte de la persona. En una sociedad que no necesitaba explicar los milagros, sino más bien la ausencia de ellos, era campo abonado para la aparición de toda clase de enviados divinos, guías espirituales y pseudos-profetas.

Sin duda, la credulidad extrema de la mayoría de la población medieval y el predominio total del universo religioso en el modo de comprender la realidad, se deben indudablemente a la carencia de medios regulares de información y a la falta de conocimientos de gran parte de la comunidad, en suma, a la ignorancia misma. Con tantas limitaciones, no puede sorprender que en la gran masa de los iletrados se haya extendido la ausencia casi total de pensamiento científico. Pero ello no debe dar lugar a suponer que las masas creyeran en todos los milagros y que la credulidad no tuviera límites, puesto que al haber conciencia de la diferencia existente entre la verdad y la mentira, ciertamente la gente tenía noción del principio de causalidad que permitía explicar casi todos los sucesos. Pero en determinados casos

cuando lo sucedido no encontraba explicación, o al menos el principio señalado no parecía operar, la credulidad rápidamente abría paso al milagro, en espera de las recompensas urgentes por las acciones piadosas. Como puede notarse, el derecho no podía sustraerse a este ambiente proclive a las revelaciones sobrenaturales.

Por cierto, como en toda época, una minoría muy pequeña de estudiosos —todos ellos eclesiásticos, especialmente monjes— que estaban en contacto con los conocimientos antiguos, compartían también un fuerte sentido religioso de la vida, pero a la vez su razonamiento cultivado se regía por coordenadas de carácter lógico, esto es, poseían un pensamiento científico, y por ello se diferenciaban en parte del sentir popular.

Por otra parte, el derecho escrito, que los especialistas llaman positivo, esto es, el derecho vigente expresado en los códigos, tenía poca diferencia con el derecho ideal, el derecho inmanente en la sociedad. La vida, pues, se regía y debía regirse no solamente por el derecho codificado en las recopilaciones de leyes, sino también por ese derecho fijado por la costumbre, que corresponde siempre a la noción de justicia que surge en un momento histórico determinado. Como era natural en una sociedad tan compartimentada, el carácter incompleto, la extrema fragmentación y la carencia de sistematización del derecho medieval escrito, provocaba importantes vacíos normativos en muchos puntos. Por tal razón, la sociedad feudal no podía ordenar toda la convivencia en base a las leyes de los códigos, sino que debía hacerlo apoyándose en las costumbres locales que no habían sido jamás fijadas en un texto sancionado. Ellas aparecen con más frecuencia en los documentos de comienzos del segundo milenio,

designando los hábitos, los usos renovados y consagrados por el sentimiento de una obligación. Sin duda, es el naciente feudalismo que llama al cumplimiento de las obligaciones —a veces exorbitantes—, de las exacciones impuestas por los señores a sus sometidos, o bien para denunciarlos o rechazar lo allí suscrito. No se trata todavía de un conjunto organizado y clasificado de reglas de vida de una comunidad o de un territorio, cuyo incumplimiento entrañara una sanción, y que será recopilado privadamente de una manera más o menos sistemática para ayudar a la justicia o a cualquiera autoridad.

Ciertamente, la fijación de las tradiciones fue una tarea emprendida por los juristas en una época tardía de la Edad Media, no antes del siglo XII, de modo muchas veces fortuito y limitado. No se trata de textos normativos precisos y completos, como las leyes redactadas por los reinos germánicos a comienzos del período, sino de actas relativamente simples en las que se puede advertir puntualmente la variedad, por ejemplo, del derecho sucesorio, de las prácticas de las dotes, los lazos familiares, el modo de resolución de conflictos, etc. Como ha dicho Jean Iver, entre las leyes romano-germánicas de la alta Edad Media y la redacción de las costumbres, se extiende una larga fase de seis a siete siglos, en la cual es difícil decir qué fuerzas misteriosas contribuyeron a la elaboración de principios normativos muy respetados, pero a la vez contradictorios, entre las regiones. O como señala Jacques Chiffolleau, es todavía más difícil asegurar cuál ha sido la fuerza y la especificidad de las costumbres locales, aún cuando se acepte que su diversidad y la extensión de su vigor deben mucho a las variaciones del poblamiento y el desmembramiento de los poderes.

La razón de esta tardanza la explica la propia sumisión reverencial de la sociedad medieval a las costumbres regionales que aseguraban un orden sagrado, cuyo valor estaba en su vieja prosapia, en su venerable antigüedad. También ha de considerarse la convicción de los soberanos de sentirse sucesores de los emperadores romanos y, por ello, continuadores de aquella tradición jurídica. Quizás si tampoco fuera necesario contar con demasiadas leyes, puesto que el orden feudal en verdad no requirió de leyes para instaurarse y consolidarse, sino por sobre todo del respeto por las tradiciones; casi ninguno de los problemas que suscitaron de soluciones durante la vigencia de la sociedad feudal, requirieron de leyes ni éstas los definieron: ni las elecciones de los príncipes ni el orden de su sucesión, ni la transmisión de los feudos, ni los contratos vasalláticos, ni los límites del poder real, ni las relaciones Estado-Iglesia. Por lo tanto, cada caso era conocido por quien oficiaba de juez, el que lo resolvía en consideración a su propia particularidad, es decir, con criterio casuístico, pesándolo sin la obligación de referirlo a ninguna ley, sino más bien sintiéndose compelido a considerarlo conforme o no con la costumbre; adiciónese que ésta, por su particular naturaleza, difería de acuerdo a tantas circunstancias: el lugar, el tiempo, la persona. Ciertamente, un buen acuerdo vale más que la ley; y los lazos de amistad valen más que las decisiones de la justicia. Luego, en tiempos en que la costumbre se impuso, es razonable pensar que el peso de la ley y la justicia se hayan aminorado, dejando un amplio espacio para la promoción de ciertos valores que, en principio, no pertenecen en estricto rigor a la esfera del derecho.

Lo esencial de la fuerza de la costumbre para todos aquellos que la invocaban durante la primera etapa de la Edad Media, no

residía en que ella estuviese apoyada por el poder público, sea un soberano o una autoridad exterior. Todo su vigor reposaba en su intrínseca vejez, esto es, que se sumergía en ese tiempo misterioso, impreciso y venerable que es el tiempo mítico, y no en el propiamente histórico, aun cuando fueran los ancianos del pueblo quienes se proponían cautelar su memoria y a quienes urgía interrogar cuando la necesidad se hacía sentir para conocerla con precisión. Su carácter obligatorio e imperativo radicaba en su vínculo con el pasado mismo de la comunidad, con los ancestros, los predecesores con sus viejas prácticas, y no en las obligaciones generadas por una ley cualquiera.

En un contexto así, en que los fallos judiciales carecían de la fuerza pública para su cumplimiento, quedando ellos supeditados al convencimiento de aceptación de ambas partes, no era difícil que se abriera un amplio campo para que emergieran las soluciones por la vía de hecho, recurriendo a la fuerza del más fuerte. La insatisfacción de una resolución desfavorable, podía ser remediada con ese correlativo típicamente feudal de la solidaridad del clan mediante la espada y la guerra. Acostumbrados a imponer su propio parecer ante los diferendos, los grandes señores se sentían muy poco inclinados a tener en cuenta el derecho, en especial cuando juzgaban que la causa requería menos recursos procesales y más presencia de fuerza intimidatoria.

Sin embargo, debe advertirse que estas soluciones de hecho, bien conocidas en la sociedad medieval, no pueden dibujar la imagen completa del derecho durante esta época. Ciertamente, el retrato de una Edad Media dominada por la barbarie y la arbitrariedad del más fuerte, se construyó durante el siglo XIX cuando la

incipiente sociedad capitalista necesitaba determinar los derechos sociales —digamos, libertades burguesas— con extrema precisión y, principalmente, garantizar su cumplimiento. Mirando al medievo, se decía, podía observarse lo que no debía hacerse: incumplir la ley. Al poner acento en la inobservancia de la norma, la ignorancia de algunos decimonónicos, acompañados de sus prejuicios, convertía al medievo en un paradigma del salvajismo, puesto que, hay que admitir, burlar la ley ha sido una práctica presente en toda época, y la nuestra ha dado pautas de particular sutileza profesional en ello.

Además, añádase la siguiente referencia comparativa que, una vez más, ha perjudicado el perfil de toda la época medieval: en la Europa del siglo XIX, la burguesía capitalista buscaba ordenar la sociedad bajo criterios socio-económicos de acuerdo con el modelo liberal. Como en toda sociedad, durante la época en que campeaba el feudalismo, la clase dirigente recurría al uso de la violencia cuando lo consideraba indispensable para exigir la obediencia del orden por parte de la masa popular; del mismo modo como la clase obrera decimonónica reaccionó con violencia contra las injusticias del orden liberal, en la Edad Media los oprimidos respondieron con actos violentos cuando el grado de explotación o la indefensión se hicieron insoportables. Por lo demás, era natural que la aristocracia feudal, clase armada con espíritu de cuerpo, recurriera con extrema facilidad a la violencia con el fin de restablecer el “orden”, es decir, el imperio del derecho, tal como se ha hecho —y se hace todavía— cuando la insurrección social alcanza visos de sedición.

En la Edad Media no hubo pretensión de elaborar leyes nuevas, puesto que el mejor atributo del buen derecho era, esencialmente, su

condición de ser “viejo”, y esta ancianidad era el signo de su calidad y de su carácter irrefutable. Si todo aquello que existía desde tiempos pasados podía tener fuerza moral, en aquel momento antigüedad y prestigio se hallaban, pues, en relación incommovible. Insensato hubiese sido atreverse a innovar en este campo, en razón de que el derecho existía desde siempre, tal como existía la justicia eterna. Dios era considerado el fundador del derecho, con lo cual se concluía que éste no podía ser ni injusto ni malo. Todo lo contrario, dada su esencia misma era bueno, y es la razón por la cual el derecho fue considerado como sinónimo de justicia. Justo porque es sabio y correspondía a la naturaleza moral del hombre. De la misma manera que en el mundo el mal era concebido como ausencia de bien, así la injusticia nacía de la no-aplicación del derecho.

Tampoco había necesidad de codificar todo el derecho puesto que éste, en tanto era una noción, se entendía que estaba inscrito en la conciencia moral desde donde surgían las normas jurídicas que, por razones desconocidas, no habían podido hacerse realidad. Por eso se decía que el derecho no se creaba, sino que se buscaba en ese fondo moral de la humanidad y, desde luego, allí se le *encontraba*, como precisamente habían hecho los grandes hombres de la ley durante el medioevo; estas *autoridades* no llegaron a ser ni pretendieron la calidad de legisladores cuya tarea fuera elaborar nuevas leyes, sino que se contentaban con seleccionar y reactualizar del derecho antiguo aquellas normas más sabias y más justas, redescubrir y precisar las costumbres ancestrales, y restablecerlas en la plenitud de su veracidad. En una sociedad como la medieval, en la que todas las esferas de la vida estaban inspiradas de un respeto reverencial por toda cosa antigua, muy poco espacio había para innovaciones, porque la autoridad del

derecho descansaba precisamente en su antigüedad. Su propia fuerza moral brotaba de su orientación hacia el pasado, derecho sin duda prescrito por los antepasados, cuya sapiencia había consistido en desconfiar de lo nuevo, y mantener los buenos hábitos, o, digamos, las buenas leyes, que lo eran, en estricto sentido, por ser viejas. Por eso los vocablos *reformatio*, *regeneratio*, *restauratio* podríamos considerarlos sinónimos de lo que hoy llamamos desarrollo o transformación.

Muchos de los códigos redactados durante el medievo fueron recopilaciones de leyes antiguas, en particular las romanas, que se reorganizaron con la nueva legislación. Con frecuencia la redacción del derecho consuetudinario era atribuida a diversos soberanos célebres de tiempos pasados. Con todo, el mayor tesoro de justicia se encontraba en la conciencia moral del pueblo, y por eso la conciencia popular era considerada como otra fuente de las leyes, al lado de su origen divino. La tarea de conservar toda esta sabiduría popular era oficio de los juristas, considerados en la Edad Media, junto a los teólogos, como los hombres más sabios y más prudentes. Es la razón por la cual se decía que estos especialistas no tenían por función crear nuevas normas jurídicas, puesto que conocían la “tradicón”, esto es, las viejas costumbres. Estos peritos de la ley lo eran, en realidad, porque estaban capacitados para leerla, diríamos hoy entender las leyes, y por eso eran llamados letrados.

Restablecimiento de la ley

Desde el siglo XI, el imperio de la costumbre inicia su gradual proceso de subordinación respecto de la ley, no obstante los numerosos códigos le hayan dado un espacio en la norma escrita. Después de

varios siglos fue nuevamente la ley la que hizo su aparición gracias al esfuerzo desplegado por la Iglesia. Un nuevo sistema normativo se impuso dejando un gran espacio para las costumbres o bien para permitir las transacciones que fueran posibles. Se trata de un cuerpo de importantes colecciones canónicas que se había ido formando a lo largo de varios siglos (del IV al XI), a partir de las decretales —sentencias de los papas— y de las decisiones de los concilios. En estos documentos se abordaba tanto los puntos esenciales relativos al dogma, tales como el culto o el rol de los clérigos, como también, a través del bautismo, la participación en la eucaristía, la penitencia pública y privada, y en general todos los aspectos de la vida social. Con tal presión la costumbre va ocupando de manera progresiva un lugar marginal, y para ello basta con referir, por ejemplo, el caso del matrimonio: no sólo hubo reflexión bastante minuciosa por parte de los intelectuales sobre numerosos temas, tales como los diferentes tipos de unión, el adulterio, el consentimiento, la indisolubilidad, los impedimentos, etc., sino que los papas tomaron algunas decisiones al respecto, disposiciones que, es bien sabido, marcaron la institución del matrimonio por muchos siglos. Como asevera Jacques Chiffolleau con acierto, salvo en lo que tiene relación con el incesto, las reglas adoptadas por la autoridad estuvieron muy lejos de las costumbres de la sociedad de la alta Edad Media, y precisamente por reñir con los usos sociales es que dichas prescripciones fueron mal aceptadas por los laicos.

Entonces dos sistemas normativos cohabitaron en difícil intimidad social, conflicto de grandes consecuencias que afectó a los modos de vida de la sociedad: uno estaba ligado a los ancestros tan queridos, y el otro, basado en la fe cristiana, impuesto por el derecho

canónico. Las instancias de referencia fundamentales que sostenían cada uno de estos sistemas eran muy diferentes: por una parte, Yaveh-Padre que está en los cielos, creador y legislador todopoderoso, y por la otra, los padres predecesores que yacían en el cementerio cercano y a quienes se invocaba periódicamente cuando era preciso establecer un precedente o bien imponer una costumbre obligatoria. Esta contradicción inherente del sistema jurídico de la época no alcanzó a generar conflictos violentos, sino que más bien el tono de la vida fue una coexistencia distendida favorecida por la prudencia con la cual procedió la Iglesia, buscando en última instancia conciliar con vistas a la mejor cristianización de la sociedad.

La reposición de la ley en el centro de todos los sistemas normativos fue producto de la fuerza adquirida por el movimiento reformista denominado “reforma gregoriana” al interior de la Iglesia (fines del siglo XI). En un momento capital para la vida de la civilización occidental, el Papado reivindica su plena capacidad para dirigir tanto espiritual como temporalmente a la sociedad entera; separar definitivamente a los clérigos de los laicos y con ello detener numerosos abusos; convertir a la Iglesia en una institución absolutamente autónoma respecto del poder de la aristocracia laica. Ella misma, gran legisladora, se transforma en ese momento en la institución más importante del Occidente medieval imponiendo la ley canónica en todos los rincones de la cristiandad, haciendo desaparecer la confusión jurídica, pero también subordinando a la costumbre de modo imperativo bajo el primado de la ley escrita. Se trata, evidentemente, de la ley en general, pero en particular de la ley canónica, muy influida por el derecho romano redescubierto e interpretado en las nacientes universidades. La ley escrita fue

especialmente importante en el conflicto que mantuvo el Papa con el Emperador. La ley romana contenida en las diversas partes del *Corpus iuris civilis* de Justiniano, en particular el *Digesto*, permitieron sostener alternativamente el poder del emperador germánico como también el del pontífice romano. Desde la mitad del siglo XII, alentados por el crecimiento urbano de la Europa occidental, las recientes universidades ven surgir escuelas dedicadas al estudio del derecho, cuyos profesores descubren, estudian y comentan el derecho justiniano, preparando amplios comentarios (*summa*) en los que se procuraba excluir del sistema jurídico los ritos ancestrales y las costumbres. La ley romana, y con ella la canónica, fue convirtiéndose en la norma que podía regir la vida de la sociedad medieval, cualesquiera fueran los grupos dispares, derecho común (*ius commune*) para todo el territorio del antiguo imperio romano y común también a todos los cristianos.

Las transformaciones económicas, sociales, políticas, sumadas a la lucha sin cuartel contra la herejía, presionaron sobre el trabajo intelectual de los especialistas del derecho. Una extraordinaria construcción institucional apareció tras la sofisticada técnica de estudio del derecho que hurgaba en las soluciones casuísticas y en las posibilidades procesales, hasta entonces desconocidas. Todo ello fue producto de la aplicación rigurosa de la lógica aristotélica en la manera de entender el derecho en su pureza romana, pero en la recepción de dicho cuerpo normativo no se abandonaba el esfuerzo por acomodarlo a las exigencias cristianas del siglo XII. Lugar excelso tiene en ello Graciano, que en 1140 compila y ordena sistemáticamente en su Decreto todo el derecho que la Iglesia había acumulado durante doce siglos, tratando de conciliar aquellas normas internas que aparecían contradictorias. Con sutiles razonamientos,

los comentaristas de Graciano orientarán sus esfuerzos en encontrar soluciones nuevas a los problemas contingentes basados en esos viejos textos fundadores.

Jacques Chiffolleau ha afirmado que no es el descubrimiento de los textos justinianos lo que explica este florecimiento del derecho y de la ley. Más bien es el contexto de la reforma gregoriana, de su profundo deseo de separación institucional, en medio de la transición económica, del reacomodo de los poderes monárquicos, del progreso ciudadano y del desarrollo intelectual, todos ellos provocando situaciones y problemas nuevos a los cuales debía dárseles coherentes soluciones. Al trabajo metódico de los jurisperitos universitarios que cultivaban el estudio acucioso de los textos, expertos intérpretes de la ley, comentadores sutiles de los principios romanos, se les unió el conjunto de factores antes señalados, todo lo cual explica las transformaciones capitales del sistema normativo del Occidente medieval a partir del siglo XII. Mientras la costumbre emprende su retirada al segundo plano, la ley y la defensa de la ley se instalan en el centro del sistema de valores de la sociedad medieval, dando comienzo a un proceso histórico que desembocará, a fines de la Edad Media, en la instauración del Estado territorial moderno, basado en el respeto irrestricto a la ley.

En efecto, los príncipes necesitaban afirmar su poder en todo el territorio, y para ello era insuficiente imponer las leyes antiguas, habitualmente muy sofisticadas y muy técnicas; también debía admitirse el derecho de costumbres con el cual convivían a diario las diversas comunidades. Las numerosas menciones en los textos revelan que la hicieron transcribir, sometiendo bajo su autoridad a

toda la sociedad que se regía por ella. Por lo tanto, los usos locales no desaparecieron del todo sino que quedaron bajo el manto invisible de la autoridad pública, que ahora imponía con un peso cada vez más fuerte el derecho culto elaborado por los juristas que lo interpretaban según su cultura de civilistas, pero también en su rol de oficiales reales. A la costumbre no le bastará sólo el recuerdo de los antepasados para obedecerse, sino que el rey, en su condición de gran legislador, irá imponiendo un orden jurídico nuevo en el cual se le reconocía a él, en última instancia, el privilegio de autorizar o validar todas las costumbres. Las comunidades que habían obtenido una autonomía después de un largo proceso, y que por ello garantizaban la vigencia de las tradiciones locales, entrarán en la tendencia histórica cediendo el lugar a las instituciones civiles y las decisiones legislativas que se constituyeron, finalmente, en garantía tanto para el príncipe como para la comunidad.

Un derecho nuevo nace del esfuerzo por conciliar idealmente fuerzas histórico-jurídicas distintas; se trata del encuentro entre el denominado “derecho propio” (*ius proprium*), es decir, el derecho de costumbres que difería de un reino a otro e incluso de una región a otra, y el llamado “derecho común” (*ius commune*) originado tanto del derecho romano como del derecho canónico. Fueron los juristas universitarios quienes mediante un método de estudio muy sofisticado y técnico, denominado “escolástica”, elaboraron un derecho jurisprudencial que se pretendía fuera común a toda la cristiandad europea. No es una mera recolección del antiguo derecho romano para aplicarlo en el medievo, sino una reflexión inteligente del mismo, buscando encontrar aquellos principios fundamentales, las llamadas reglas del derecho (*regulae iuris*), y acomodarlos con la debida prudencia

a las situaciones nuevas del presente. La eficacia de dicho derecho residió en su constante evolución abierta a las nuevas exigencias que imponían, por una parte los canonistas, y por la otra, el derecho de cada villa, de cada provincia, presente bajo la forma de derecho estatutario o fuero municipal según el reino. La flexibilidad para tener en cuenta los particularismos de toda clase, llevaba como objetivo final la afirmación de un Estado donde una ley, la del soberano, imperara sobre todo el territorio de su soberanía. La creación de un “derecho común” europeo es obra de dichos intelectuales, que gracias a la casuística tan flexible y a la extraordinaria capacidad de combinación aseguraron el triunfo de la normativa romano-canónica en los últimos siglos de la Edad Media.

Status social y derechos individuales

El derecho se consideraba como un elemento inherente al orden del mundo, eterno e inmutable como el sistema universal. Ni el mundo de la naturaleza, como también el de los seres humanos, era posible pensarlo sin leyes. En los fundamentos de la sociedad humana encontramos el derecho sobre el cual se construían todas las relaciones entre los individuos. Si todos los seres creados, incluidas también las cosas, tenían su propio derecho de acuerdo con su particularidad, entonces el status de cada ser determinaba su estilo de vida y su comportamiento; he aquí descrita sucintamente la concepción medieval del “derecho natural”, tomado a partir de la interpretación religiosa de la ley universal.

La fuerte influencia que la cultura germánica ejerció en los inicios de la Edad Media sobre el resto de la sociedad, determinó

que el hombre naciera con un derecho ya establecido de acuerdo con su condición, fuera éste el de una familia noble, la minoría de los hombres libres, fuera bien aquella de la mayoría sometida, el pueblo llano, y por último, los esclavos. Las personas disfrutaban, pues, de un derecho propio de acuerdo con su categoría social. Los vínculos sociales tenían un carácter mayoritariamente natural, orgánico, ya que eran lazos dependientes del clan, la tribu, la familia o las relaciones de parentesco. En la medida en que en esta sociedad existían relaciones de dominación y de sumisión, estaban ellas fundadas en el modelo patriarcal dominante propio de los pueblos de origen indoeuropeo. En principio, el hombre no escogía a los individuos del grupo en el que entraba, puesto que, habitualmente, se trataba de su propia familia. Lo mismo habría que decir respecto de las relaciones establecidas por el matrimonio, ya que estaban sometidas tanto a un esquema determinado como también a prescripciones muy restrictivas. En los sistemas de relación o en la formación de grupos sociales, los individuos se hallaban en nulas posibilidades, o muy pocas, de ejercer la libertad. Quizás en los círculos muy estrechos donde se reunían los compañeros de armas junto a sus jefes o reyezuelos, haya existido un cierto ámbito de libertad.

Por lo tanto, el comportamiento del individuo estaba determinado por su pertenencia a una categoría o segmento social. Todos los aspectos de su vida estaban reglamentados, y así prácticamente posibilidad de escoger no tenía, porque todo acto debía corresponder a un modelo estricto, procedente de la conciencia de pertenecer a un grupo y del honor que de ello significaba, honor que más que personal era familiar o tribal, es decir, superior a él. Por eso la vida de cada miembro de la comunidad era programada

por la costumbre, siguiendo los ejemplos venerados de los dioses, los ancestros, los ancianos. No es de extrañar que en ese ambiente así reglamentado, el comportamiento llegara a convertirse en rito: cada etapa de la vida, cuando ella tocaba los intereses del grupo, se acompañaba de ceremonias especiales. No respetar estos ritos implicaba la anulación del acto efectuado, puesto que se volvía ineficaz. Ello explica que la función del derecho estuviese estrechamente ligada a los procedimientos mágicos, y la observancia de las normas en una sociedad carente de poder coercitivo y de policía, dependía de la fe en la fuerza mágica de las maldiciones que recaían sobre el violador de la costumbre y del derecho.

Sin embargo, es también cierto que en el medievo toda persona no estaba del todo privada de libertad de acción, pero ésta, antes que cualquier otra consideración, estaba dirigida hacia las metas o propósitos que fijaba la comunidad. En razón de ello, la libertad no podía expresarse, digamos, libremente, ya que actuar según su propio albedrío, sólo era posible cuando se escogían los medios que estuvieran de acuerdo, en la mayor medida posible, con las exigencias y las necesidades del grupo. Como la unión con la comunidad había de ser un deber primordial para todo miembro, así mismo en todo su comportamiento, éste debía respetar venerablemente el rito y la costumbre.

Si, como se ha visto, los derechos y las obligaciones llevaban con mayor evidencia la marca de la comunidad más que del individuo, así también lo era con respecto de los principios morales, que en las acciones de los hombres se reflejaban, desde luego, las cualidades personales del individuo, pero también la cualidad inherente

a su familia, a su raza, a su categoría social. Ya se aprecia que estamos meditando acerca de una sociedad conformada con rasgos fuertemente aristocráticos. Así, pues, los derechos y obligaciones eran inseparables del juicio ético de los individuos del grupo, especialmente de los jefes, considerados gente noble e íntegra, cuyo comportamiento era figura de ejemplo a seguir por todos, teniendo por cualidad natural de ellos el coraje y la generosidad. Había convicción en la comunidad de que era muy difícil encontrar estas cualidades en otros estamentos sociales más bajos, porque estaba muy arraigada la creencia de que las cualidades morales se transmitían por vía de heredad, como los rasgos físicos: la belleza, la inteligencia, la probidad y la magnanimidad había que encontrarla entre los jefes nobles, y no entre gente sometida o de modesto nacimiento. Por esta misma razón, nadie osaría encontrar un comportamiento personal sensato y digno sino entre personas nacidas de un matrimonio legítimo, esto es, aquel contraído entre gente de igual categoría y celebrado de acuerdo con las costumbres. A consecuencia de esta manera de sentir la condición humana, si los jefes se hacían acreedores de tratos compensatorios más indulgentes ante culpas graves, la mentalidad aristocratizante normalmente imponía, precisamente a ellos, mayores obligaciones, más altas responsabilidades en el cumplimiento de sus actos y, desde luego, se hallaban expuestos a castigos morales mucho más severos que el simple hombre sometido. Privilegio de obligaciones más que de derechos identificaban a la nobleza medieval, tan distinta a la que encontramos en nuestra época, nobleza descolorida, pusilánime, corrientemente desprovista de todo compromiso moral, es decir, de su misma justificación.

He aquí uno de los rasgos más distintivos del derecho medieval:

el *status* jurídico de la persona era inseparable de quien lo poseía. Las personas de alto rango eran los “nobles”, los “superiores”, en tanto que los que disponían de un *status* más bajo, indudablemente eran los “mediocres”, los “ruines”. Errado sería pensar que esta condición pudiese —como hoy— ser solamente jurídica, sino que llevaba implícita una dimensión valórica que caracterizaba a la persona desde el punto de vista moral: su calidad jurídica reflejaba sus cualidades personales llegando a determinarlas. Todavía más, estos conceptos morales y jurídicos poseían una connotación estética, puesto que la nobleza iba de la mano con la belleza, de la misma manera que el mal se concebía asociado con la fealdad. Lo bello disponía por sí mismo de una apreciación moral, ya que la belleza no podía sino ser el reflejo de la dignidad del hombre y de su honor personal, del mismo modo que las cualidades intelectuales iban asociadas indisolublemente a las cualidades éticas, luego inteligencia era sinónimo de probidad. Todavía la tradición popular califica en la actualidad al joven bello o la jovencita bella como “príncipe” o “princesa”, conservando este viejo esquema de valores.

La cristianización de la sociedad trajo consigo importantes transformaciones en la concepción del derecho, y de paso cambios estructurales en la vida social. Lo que se ha dicho respecto de la cercanía que había entre el derecho y la moral, la influencia de la Iglesia interpuso entre ambos una diferencia fundamental con lo cual dejaron de ser casi sinónimos. Abrazando la vida interior del hombre, la moral se radicó en la conciencia, al tiempo que en la libre voluntad encontró su determinante. En cambio, prolongando la tradición romana de la que se sentía heredera, la Iglesia convirtió la ley en la fuerza exterior al individuo a la cual debía someterse. Dicha influencia

no logró abolir del todo el derecho propiamente germano, puesto que el feudalismo se erigió sobre el fundamento de las relaciones vasalláticas que eran el corazón de la sociedad germana. Como casi todos los aspectos de la civilización sufrieron transformaciones con la penetración del cristianismo, así también el derecho evolucionó con las enseñanzas cristianas.

Ciertamente, el cristianismo aportó y propagó una concepción normativa —nomocrática— del contenido de las sagradas escrituras, en particular, las epístolas de Pablo, debido a que los primeros intelectuales cristianos que sentaron las bases de la Iglesia —Patrística—, casi todos ellos tenían formación jurídica romana. Indudablemente, cooperó a ello la traducción al latín de las Sagradas Escrituras hecha con una fuerte influencia jurídica por San Jerónimo, única versión conocida y reconocida como ortodoxa a lo largo de la Edad Media. Por lo tanto, la ley establecida por Dios todopoderoso se imponía toda ella con el máximo vigor. Obligación de la Iglesia era asegurar la incorporación de toda persona natural (*homo naturalis*) a la grey de los creyentes —la comunidad de los fieles, *universitas fidelium*—, convirtiéndole mediante el bautismo en cristiano (*homo christianus*). Esta transformación en miembro fiel de la Iglesia era considerada un nuevo nacimiento, y desde el punto de vista social —que como hemos visto era también el jurídico— era la incorporación de la persona en la comunidad, digamos, en la sociedad medieval. Ello llevaba implícito un conjunto de derechos y obligaciones, respecto de cuya elaboración nadie había participado, pues se trataba de una ley impuesta por Dios a los hombres como un “don”, luego perenne e inamovible.

Al interior de este conjunto social llamado Iglesia existía

un orden jerárquico que la propia organización eclesiástica había determinado, partiendo del fundamento, tantas veces analizado y preconizado, de que el poder espiritual estaba situado por encima de la feligresía. Disfrutando derechos diferenciados, el clero y los feligreses tampoco se hallaban en situación de igualdad de acuerdo con los méritos que cada uno podía exhibir frente a Dios. Esta jerarquía de méritos y de servicios personales que implicaban también un similar conjunto de derechos individuales, pudo ser captada y asimilada sin gran dificultad en la sociedad de la alta Edad Media, gracias a que las tradiciones germánicas, cuyo fundamento interno se basaba en una segregación aristocrática, habían penetrado con fuerza en la conciencia colectiva. Solamente la explicación histórica permite comprender que durante el medievo haya quedado pendiente la convicción de base en el cristianismo, de que por derecho natural todos los hombres son iguales ante Dios. No resolvió esta contradicción el mundo moderno, y pensamos que ni el actual ha encontrado la manera de hacer realidad esta verdad fundamental.

Nuevamente los estereotipos enseñados se interponen entre nosotros y este pasado que quiero explicar. Al interior de la sociedad medieval no puede representarse a las categorías sociales como verdaderas castas cerradas y fijas, puesto que se abría por los entresijos de la estructura un gran espacio para la movilidad jurídica y social. Aunque los individuos estaban marcados por su particular estatuto jurídico, éste no era inamovible y de hecho podía modificarse: el señor podía otorgar ciertos derechos a algunos de sus vasallos, y a otros conculcárselos; un campesino que emigraba a la ciudad, después de haber dejado a su señor, adquiriendo la libertad individual cambiaba su status jurídico al convertirse en ciudadano, miembro de

la comunidad urbana o de una corporación; mediante homenaje o por alguna acción valerosa, un simple hombre libre podía llegar a ser caballero y obtener así ciertos derechos ligados a la caballería; haciéndose sacerdote un laico podía entrar en el clero logrando de este modo gozar de privilegios especiales. Ya se ha dicho más arriba que uno de los trazos esenciales de la condición social del hombre medieval se hallaba en que dicho status, heredado o adquirido, estaba directamente ligado a la naturaleza interna del individuo, influyendo en su condición moral y en lo medular de su carácter. Por eso las categorías sociales se nombraban con adjetivos de claro alcance moral: “valientes”, “muy loables”, “villanos”, “holgazanes”, y con ello se entiende que las personas no estaban situadas en un mismo plano social y también moral.

Si toda la realidad se hallaba sometida a un orden jerárquico que se consideraba “natural”, entonces las diferencias de clase, concebidas a la manera nuestra, económica y social, tenían casi nula relevancia dentro de ese orden, ya que el único reconocimiento válido de la condición de las personas o los grupos era, sin duda, el legal. Por eso la posición social de un individuo no tenía que ver con su situación económica, sino que estaba indicado por su vinculación a dicho orden, es decir, que su “peso” en la sociedad lo determinaban los derechos que poseía. Estos derechos se heredaban si era el caso de los “nacidos en noble cuna”, o bien podían obtenerse por gracia real prestando servicios honrosos, lo cual implicaba un ascenso. Solamente así se explica lo que para nuestra mentalidad moderna resulta casi incomprensible, esto es, que el más pobre de los nobles estaba situado en una posición mucho más alta que el más rico de los burgueses —citadinos—, debido a que el dinero y las riquezas materiales no

aportaban reconocimiento oficial ni extendía ningún derecho que no fuera el acorde con su condición “natural”. Desde luego, la riqueza iba de la mano con la nobleza, pero aquella no era el fundamento de ésta, porque la sociedad feudal fue una sociedad de “órdenes”. Es tan grande la distancia moral —o valórica— que nos separa de aquella sociedad tradicional, que lo que para nosotros actualmente representa la “posición social”, basada en los parámetros del ingreso y el consumo, es algo que, como ha podido verse, era muy diferente de lo que concibió el hombre medieval.

En otros ámbitos de esta sociedad tradicional también es posible percibir el imperio del derecho entendido como una estructura que la misma sociedad construye y al que los individuos se atenían y respetaban. Se ha señalado en otra parte de este libro que en la vida social medieval existían ciertos modelos permanentes y estables que adquirirían la fuerza de verdaderos arquetipos morales, a los cuales debía ajustarse la conducta de los hombres considerados seres “normales”. Ante los modelos personales que los antepasados legaron a las generaciones venideras, nadie osaría cuestionar ni oponerse a tamaño modelo establecido, ya que quienquiera que no se encuadrara en los límites establecidos por dichos arquetipos, se echaba encima el reproche de toda la comunidad de poner en riesgo el orden con un acto tan reprensible, y por ello ser un violador de la ley. Delito religioso, es más grave de todos, que afectaba por lo habitual a los tiempos y a los espacios rituales que abundaban en la vida medieval.

Noción de orden político

Sobre toda la sociedad estaba el monarca escogido por Dios. Si aceptamos que era verdad sabida que el mundo estaba gobernado por Dios, al igual que el alma gobierna al cuerpo, entonces el soberano regía sobre el “cuerpo político”. Usualmente se utilizaba la alegoría surgida de las epístolas de Pablo, de que las relaciones del monarca con los súbditos podían compararse con las de la cabeza y los miembros, con lo cual se quería aseverar que el poder del príncipe, no sometido sino a Dios mismo, no dependía de la voluntad de sus administrados. Sin embargo, como la Iglesia se encargó de aclarar, aunque el monarca lo fuera por gracia de Dios y no estuviese ligado a ninguna institución terrestre, con todo era responsable de sus actos ante ella, puesto que solamente ella proclamaba con autoridad la voluntad divina. Resbaladizo territorio teórico, ya que el rey, habiendo recibido la unción divina, entregaba la ley que había de ser obligatoria para todos aquellos que debían obedecerle íntegramente. Así se explica que todo delito contra el soberano se convirtiese no sólo en una falta contra el orden político, sino una traición contra Dios, al ser dicho orden un imperativo impuesto por el Creador, a cuyo cuidado se hallaba su representante directo, el rey. Sin ninguna obligación de responsabilizarse ante nadie, el soberano disponía de un poder tan unilateral y tan ilimitado sobre los súbditos, que podía disponer incluso de sus bienes personales como también los de la comunidad.

Si, pues, preocuparse de asegurar el bienestar de los súbditos era el deber del monarca, entonces el derecho que actualmente llamamos *político*, no estaba fundado en el consentimiento de la comunidad, como se funda en el sistema democrático actual, sino

en la obediencia incondicional y la fidelidad irrestricta de todos los sometidos, quienes, por lo demás, no podían influir en el derecho ya que carecían de los conocimientos y, desde luego, de la capacidad de juzgamiento. Dentro de esta concepción teórica, al hombre mortal se le oponía ese otro derecho “inmortal” representado aquí como el cuerpo social, digamos cual si fuera sinónimo, la Iglesia. Se imponía el fundamento ideológico de la prioridad del bien general, que se identificaba con el soberano, por sobre los intereses de los individuos. No podía tener la misma importancia el ínfimo bien individual, respecto del bien total de todos, porque el hombre estaba totalmente absorbido por la sociedad, ese gran organismo único, en el que cada miembro con su propia vocación cumplía una función determinada. En efecto, la personalidad del individuo no había de ser importante, sino la función que cumpliera o el servicio que rindiera a la comunidad, pues innegablemente, que el individuo pudiese existir por su propia cuenta, para la mentalidad medieval era algo inconcebible.

Encarnación misma de los principios legales, el soberano representaba la imagen del derecho, conocía los intereses de toda la comunidad y velaba por la justicia. Por su parte, competencia exclusiva de la Iglesia era decidir en qué circunstancias un monarca que hubiese hecho mal uso de este poder delegado, cesaría de ser el representante y el servidor de Dios: distinguir entre el “tirano” y el “rey justo”, hasta el punto de liberar a los súbditos de la obligación de someterse a las arbitrariedades del primero. Estos eran los principios fundamentales de la teoría teocrática mediante la cual el Papa se erigía en superior moral de la cristiandad. Sin embargo, no todos, ni siquiera los mismos eclesiásticos, coincidían en que esta gran esfera de competencia fuera de exclusividad del Pontífice, puesto que los

partidarios de la monarquía absoluta, postulaban que por la gracia de Dios el rey no dependía de la Iglesia al encarnar al mismo Dios en la tierra. En este sentido, los monarcas realizaban esfuerzos de carácter propagandístico intentando establecer relaciones con la realidad trascendente, aspecto que encontraba un eco especialmente sensible en la conciencia popular, ya que el pueblo le atribuía poderes sagrados tanto al emperador como a algunos reyes. Recuérdese que el mismo Cristo era habitualmente representado como un soberano, y la ceremonia de entronización de los monarcas iba acompañada de un ritual religioso que pretendía expresar de manera concreta y visible el carácter divino de su poder.

El monarca tenía por primera función guardar y respetar la ley. Innumerables textos denominados “espejos” (*speculi*) vieron la luz durante esta época donde, entre otras normas, se contenían instrucciones para que los reyes fuesen prudentes veladores del derecho. Por eso todo soberano estaba obligado a ser un rey sabio, “espejo” —aunque descolorido— de Dios en la tierra, respetando la costumbre y reinando de acuerdo con ella. De lo contrario, si violentaba la ley los súbditos se hallaban en situación de liberarse del juramento prestado, esto es, desobedecerlo, incluso oponérsele por todos los medios, como señala el Espejo de los sajones. Se trata aquí del llamado derecho de resistencia, muy comentado en la Edad Media, que surge espontáneamente de las circunstancias, y del cual no hay premeditada conciencia; pero la comunidad se sentía llamada a respetar la ley natural a la que todos debían estar sometidos. Este derecho, ya se advierte, consistía en el vínculo general entre todos los individuos que hace posible la existencia de la sociedad. Esta oposición a la autoridad entraría en contradicción con la teoría teocrática que

aspiraba a que la posición del monarca estuviese por encima de la ley sin responder a nadie más que a Dios.

Durante la Edad Media, y todavía más en el mundo moderno, hubo consenso entre los intelectuales que la mejor forma de gobierno era la monarquía, esto es, la existencia de una sola cabeza rectora. El rey podía llegar a serlo si contaba con los derechos necesarios a la sucesión al trono, pero también con el acuerdo y la unción del poder espiritual. Es interesante constatar que la mera pertenencia a la familia real no era condición única para alcanzar el trono, sino que debía contar con el “acuerdo del pueblo” (*consensus fidelium*), es decir, de la voluntad de obediencia de “la mejor parte” (*melior pars*) de la sociedad, como entonces se decía: la nobleza. En realidad, se trataba de obtener la aprobación de “los mejores y más ancianos” varones de la aristocracia, quienes encarnaban lo más genuino del sentir popular; ello no debe dar pie a avistar en estas expresiones un cierto aire democrático, sino que, al contrario, ha de entenderse que la voluntad divina no sólo la recoge la Iglesia, sino que anida también en la opinión de esa, la llamada mejor parte de la sociedad.

Si para la ascensión al trono este consentimiento popular era indispensable, lo era asimismo para la aprobación de las leyes, ya que el rey estaba obligado a respetar las costumbres ancestrales que cautelaba la nobleza. Concordante con esta noción del derecho, el sistema judicial, por precario que haya sido, no era un órgano de gobierno dependiente y plenamente sumiso de la voluntad del monarca, ya que los jueces acostumbraban a situarse al lado del derecho consuetudinario cuando en circunstancias determinadas éste entraba en contradicción con la ley. Ejemplo notable de este principio

medieval es la *Carta Magna*, documento redactado en Inglaterra en 1215, resultado de la presión de la aristocracia inglesa, en el que se consagran los derechos del pueblo y se establecen los límites del poder del rey Juan sin Tierra: una comisión de veinte barones tendría por misión velar por que el rey se mantuviese dentro de los márgenes establecidos por la ley, y en caso de violación de ella por parte del soberano, conminarlo al orden o incluso inhabilitarlo por tratarse de un peligro para la unidad del país. Tanto barones como caballeros consideraron perfectamente legítima dicha acción porque emergía de la naturaleza misma del orden jurídico inglés. No podía percibirse en ello ninguna contradicción con la noción del derecho ni con la concepción que debían tener las relaciones entre el rey y los vasallos directos, puesto que al fin y al cabo toda esta construcción se inscribía dentro de la amplísima doctrina de la guerra justa.

En la Edad Media las relaciones entre el soberano y los súbditos se insertaban dentro de una noción muy importante: se trata de la fidelidad. Existe una diferencia de gran significación entre la simple obediencia y la fidelidad. Ésta consiste en el compromiso recíproco juramentado del señor y el vasallo, que nuestra mentalidad moderna acostumbra a representársela como si fuera un contrato de trabajo. En esta imagen hay una deformación que nos aleja del sistema de valores del medievo. En verdad, en cierto sentido, es un pacto porque existen obligaciones de ambas partes, pero en los fundamentos mismos de esta relación mutua —sinalagmática— existe la convicción de someterse a la ley, es decir, a la costumbre. Los hombres de esta época no tienen la percepción de que las obligaciones nazcan del pacto mismo, como se hace hoy en cualquier contrato, sino que, como bien asevera Gurevic, la fidelidad de los contrayentes era la fidelidad al derecho. Hay, pues,

una vinculación a un orden superior al que cada uno se pliega, y no a un derecho surgido de las circunstancias. Concebida así, la palabra empeñada debía tener entonces un significado muy distinto al que aplicamos a nuestros juramentos actuales, cuya fidelidad difusa queda en la ambigüedad sino fuera por la amenaza de la fuerza que hoy requiere la ley para ser cumplida.

El derecho estaba omnipresente en la Edad Media, y por eso toda existencia, persona o institución, debía reconocerse en un conjunto de derechos: una villa, una universidad, una cofradía, un gremio, una comunidad campesina, las relaciones entre un señor y un vasallo, en fin, nada podía tener un valor si estaba desprovisto de un derecho sancionado, luego reconocido. Incluso los grandes conflictos que afectaron la vida de la sociedad medieval tuvieron, sin duda, una dimensión religiosa, pero a la vez, abarcaron ampliamente la esfera jurídica: la prolongada lucha entre los papas y los emperadores germánicos, lucha que es sabido radicaba en la investidura, es decir, el derecho a nombrar a los obispos. El conflicto que dio origen a la *Carta Magna* surgió de la violación de los derechos feudales por parte de Juan sin Tierra. Felipe IV de Francia necesitó de juristas expertos en derecho romano para consolidar la posición preeminente de la monarquía francesa frente al papa Bonifacio VIII.

Es difícil para el hombre actual representarse el gobierno feudal, comparándolo con el actual. En primer lugar, la clase dominante de la aristocracia no era un grupo cohesionado, sino muy dividido; los señores feudales, el grupo de caballeros que le seguía y la gran masa de vasallos sometidos se hallaban por lo habitual en constantes luchas entre sí por motivos diversos, y, todavía más, muchas veces, todos ellos

contra el monarca. El poder real no era el único poseedor de poder, ya que todo señor, por pequeño que fuera, se esforzaba por reunir entre sus manos una cuota de poder consistente en someter y controlar cierta cantidad de individuos y apropiarse del fruto de su trabajo, dentro de un espacio reservado a su presencia. Por cierto, no existía un Estado centralizado sostenido por una organización administrativa, por lo cual la unidad política del gobierno residía en que toda persona se encarnaba políticamente en el monarca.

De ello se concluye que en la Edad Media la esfera de lo público no se diferenciara de la esfera de lo privado o personal, y por esto la propiedad privada del rey no se distinguía de los dominios del Estado. El monarca reinaba sobre todas las personas del reino, y como todas ellas se encontraban bajo su protección, en cierto sentido, todas ellas se hallaban también bajo su dependencia personal. Todos los gobernantes, reyes y príncipes, concebían el reino como una herencia personal de sus padres, y a causa de ello el poder del soberano se fundaba y extendía en cuanto era poder señorial, digamos, personal. La costumbre germánica de dividir el patrimonio de la herencia entre los hijos del fallecido, se aplicó en la alta Edad Media a la muerte de los reyes francos. Posteriormente, influidos por la formación romana del episcopado galo, que veía en esta tradición la carencia de una noción de Estado, se introdujeron en la ley de los francos algunos cambios que permitieron reglamentar de otro modo la sucesión al trono, haciendo recaer toda la herencia en el hijo mayor, excluyendo a las mujeres. Era un pequeño pero importante paso en el camino a la formación del llamado “Estado territorial” que alcanzará su más genuina expresión en los tiempos modernos. Otra vez comprende el lector la necesidad de despojarse de nuestras realidades actuales para

alcanzar a comprender una civilización regida por marcos jurídicos diferentes, porque en la actualidad la sucesión de cualquier patrimonio privado la rigen leyes pertenecientes al derecho privado, en cambio el Estado se ordena de acuerdo con las normas del derecho público.

A partir del siglo XIII aparecen conceptos típicamente romanos o romanizantes de “utilidad pública” o “ciencia del príncipe”, con el fin de justificar el poder legislador del soberano, su pretensión de llegar a ser una verdadera “ley viviente”; también los comentaristas del derecho evocan máximas romanas para fundar el absolutismo: “El príncipe no está obligado a someterse a la ley” o “lo que place al príncipe tiene fuerza de ley”. Ello no quiere decir que los reyes hayan tenido a los jurisprudentes medievales a su disposición para justificar jurídicamente su tiranía. Los peritos del derecho conocían también aquel texto que señala que es digno de la majestad del legislador obedecer la ley que él mismo ha promulgado. Repiten con frecuencia que el príncipe es maestro pero también servidor de la ley. Su misma concepción de la norma jurídica, siempre en concordancia con el poder divino, sometida al derecho natural y a la equidad, se convertían en buenos antídotos contra las tentativas de un poder sin freno.

Pero cuando se trataba de otros centros de poder como las corporaciones ciudadanas, los gremios, incluso la vida interna de algunas órdenes religiosas, los estudiosos de derecho encontraban otros textos, tanto en la ley romana como en la canónica, que podían servir de base a otras prácticas del poder, más “democráticas”; el adagio tantas veces comentado “lo que toca a todos, por todos debe ser decidido”, ponía el acento en el consentimiento y, de paso, oponerse a las pretensiones

fiscales de los príncipes, aun cuando ellas eran justificadas por la “necesidad o utilidad pública”.

Ritualización

En efecto, cual sociedad tradicional, gran parte de la vida social medieval estaba marcada íntimamente por diferentes ritos, actos muy significantes mediante los cuales grababa su propia evolución y la de los individuos, sin los cuales la vida misma carecía de sentido y perdía orientación. Como parte de la tradición —me refiero a las costumbres venerables—, dichos ritos, todos ellos debían ser respetados con la fidelidad debida: el matrimonio, la investidura de caballero (*l'adoubement*), la entrada en una corporación, la entronización en otra clase, los procesos judiciales, la firma de un contrato comercial, el juramento vasallático, la toma de los hábitos eclesiásticos, la excomunión, las fiestas de los santos, etc. Encuadramiento jurídico inmutable y definido —orden al fin—, formalismo universal y eterno al que los hombres ajustaban su vida, y fuera del cual toda existencia se vaciaba de contenido y parecía inconcebible. Es cierto que numerosos de estos actos en la actualidad se realizan y también adquieren validez jurídica gracias a su consignación en actas u otros documentos, papeleo al que hemos reverenciado hasta convertirnos en esclavos de él. He aquí la gran diferencia: la carencia de burocratización de gran parte de la vida social medieval, ha dejado mínimos testimonios registrados en papeles, y por lo tanto el historiador no puede reconocerlos en los documentos. La antropología los descubre y los reconstruye desde las costumbres, y de ese modo podemos estudiarlos y percibir la evolución que ha tenido nuestra cultura. La tradición romana de registrar en

actas los actos jurídicos tendió a diluirse durante los primeros siglos de la Edad Media, debido a que los germanos desconocían este formulismo, y porque la sociedad, iletrada la mayor parte, desconfiaba de la escritura al no comprenderla. Los derechos de propiedad, por ejemplo, quedaban estatuidos mediante gestos simbólicos los cuales eran percibidos con mayor fuerza vinculante que los derechos fijados por la letra en un papel: coger un puñado de tierra o una hierba eran gestos de apropiación que resultaban más vigorosos jurídicamente que la escritura en una sociedad esencialmente religiosa como la medieval. Incluso esta percepción universalmente religiosa de toda la vida se percibe claramente en el hecho que, antes de redactar el texto de un traspaso de propiedad, el pergamino era puesto sobre la tierra misma con el fin de que la fuerza de la tierra penetrara y diera al acto que allí se ponía por escrito el carácter de inviolable y efectivo. Si el acta, pues, era concebida sin más valor que un pergamino, es decir, un mero objeto, entonces los actos jurídicos no llegaban a tener realidad si no iban acompañados de ritos mágicos.

Como hemos visto, el rito era mucho más trascendente que el documento. Esto explica que en la Edad Media tuvieran tanta importancia aquellas personas que oficiaban de testigos, sin los cuales los ritos no llegaban a tener el efecto comprometedor y vinculante que se esperaba de ellos. Se trata de un grupo de personas bastante conocidas que vivían en un mismo lugar, cuyo testimonio era garantía para asegurar acerca de la ejecución de un rito. Esta universal ritualización de la vida otorgaba a las exterioridades un valor determinante, ya que mediante ellas se revelaba el fondo de las cosas. Así, pues, la mejor prueba de la calidad moral de una persona, es decir, de su *status* intrínseco, no era un documento ni una carta

de acreditación, sino por sobre todo, su propio comportamiento, develado en su porte y sus ademanes, daba cuenta con suficiente evidencia quien era; y así, desde entonces, el adagio popular dirá que “en la mesa y en el juego se mide el caballero”.

La proliferación de toda clase de ritos, ceremonias y juramentos fue una característica de la sociedad medieval. Ello no debe atribuirse a la permanencia de estadios arcaicos de civilización, sino que habría que pensar en el desarrollo mismo de la sociedad feudal que ponía fuerte hincapié en el comportamiento reglamentado de todos sus miembros. El lugar que ocupaba toda persona se correspondía con su rol social, escenario en el que se mostraba con toda amplitud su digno comportamiento estrictamente reglamentado. Sin duda alguna, puesto que como todos debían respetar las formas, la sociedad entera no aceptaba las conductas informales, los comportamientos libres de convenciones y de prejuicios. La originalidad o la iniciativa personal no llegaron a tener un espacio en el sistema valórico medieval, ya que la repetición de gestos por todos aprendidos y actitudes universalmente conocidas, creaban una comunicación no verbal de gran valor semiótico y de enorme trascendencia en esta sociedad tan ritualizada. Entonces, no había gestos vacíos de contenido, sino que, por el contrario, toda acción llevaba implícita una gran significación simbólica, que sólo podía captarse con perfecta claridad respetando las formas establecidas y aceptadas por todos. La innovación, elevada a la categoría de culto en nuestra sociedad moderna, no estaba permitida en esta sociedad tradicional, ya que el hombre medieval desconfiaba de lo nuevo. Ni siquiera los objetos, que de continuo acompañaban los ritos, eran concebidos como meros objetos materiales: las llaves, las sillas, las espadas, las lanzas, los martillos, los guantes, etc., todos

ellos no encontraban valor solamente en su rol utilitario, sino que su función, esencialmente simbólica, completaba las ceremonias.

Lo que en la actualidad se llama “imperio de la ley”, es decir, la existencia de una ley general para toda persona, derecho entendido como una abstracción superior que regula toda situación particular de la convivencia humana, no se conoció en la Edad Media. Las costumbres regulaban toda la vida en comunidad haciendo referencia a actos muy concretos. Sobre los países, las regiones, incluso sobre las aldeas, no imperaba una ley única para todos. En aquellas regiones donde la cultura romana permaneció más largo tiempo, se imponía el derecho romano vulgarizado. En cambio, en los países germánicos regía la vida el derecho del pueblo, en verdad, las costumbres; ha de incluirse aquí la actitud de los reyes germanos que se sentían en la obligación de cautelar la obediencia de las leyes del pueblo o tribu sometida; independiente del lugar donde morara, todo individuo vivía según *su* ley, porque durante la primera parte del medievo primó aquello que los especialistas llaman “personalidad de la ley”, esto es, que la norma se imponía sobre las personas y no sobre un territorio determinado. He aquí que los monarcas eran ante todo reyes de la tribu y no del país: rey de los francos y no de Francia; rey de los anglos y los sajones y no rey de Inglaterra. Sin duda, influidos más tarde por la recepción del derecho romano a través de las universidades, los reyes intentaron con desigual fortuna imponer un derecho territorial que intentó sobreponerse a las diversas costumbres. Aspirando someter un territorio bajo el imperio de la ley sancionada por ellos mismos, los monarcas medievales dieron los primeros pasos construyendo los fundamentos de los nacionalismos: un rey, una ley, una fe.

La preeminencia del derecho de costumbres se explica también por la poca actividad legislativa de los gobernantes medievales. Dado el carácter universal de la costumbre abrazando todos los aspectos de la vida, la tarea titánica de redactarla y codificarla resultaba en extremo difícil; aún así, su redacción no habría agregado nada en absoluto a su vigencia como norma respetada socialmente. Por cierto, la respetabilidad de ella se hallaba garantizada al interpretar el sentir de cada persona y su grupo en su especificidad, debido a su extrema fragmentación territorial; en efecto, este derecho costumbrista era por esencia y por su misma naturaleza local, y desde luego esta localización confabulaba contra su codificación, ya que su puesta en texto habría servido a un universo social muy pequeño. Agreguemos algo más: el tratado que hubiese recogido la costumbre no habría podido abarcar todos los innumerables detalles de cada una de las infinitas circunstancias y situaciones de la vida cotidiana en las que su imperio tomaba parte. Por eso, cuando los juristas emprendieron la tarea de fijar la costumbre, habituados como era su formación a tipificar, no pudieron sino establecer precedentes, o hechos concretos a los cuales convenía consultarla, siempre tendiendo a circunscribirla dentro de situaciones idénticas o equivalentes. Con ello se perdía en buena medida su misma fuerza vinculante, esto es, su extremo casuismo. Pero todavía más, el problema más grave no estaba en llegar a redactar aquella inmensa masa de costumbres tan diversas, sino que la dificultad mayúscula se encontraba en el analfabetismo que sufría la gran mayoría de la población medieval. Desde luego, no sabían leer ni escribir los campesinos, pero tampoco la aristocracia feudal aprendía las letras, puesto que el manejo de las armas resultaba más digno de su clase que los libros. No resulta extraño entonces que,

habiéndose fijado por escrito numerosos artículos, en la práctica se acudiera con más fidelidad a la costumbre que a la ley, porque, como asevera Aaron Gurevic, permanecía casi inalterable la tendencia a apoyarse tanto sobre el recuerdo de la solución adoptada en el pasado en las mismas circunstancias, como también sobre la interpretación de la costumbre por personas competentes y, por último, sobre el veredicto de la conciencia moral. Los ritos cautelados en la costumbre imperaban, pues, con una fuerza superior a la misma ley.

Dominique Barthélemy, que ha estudiado con agudeza este período, ha dicho que el verbo *placitare*, cuya traducción es “pleitear”, entablar un pleito, no significaba en aquel tiempo recurrir a los códigos en busca de una ley favorable, sino por sobre todo poner en movimiento los viejos mecanismos rituales; pero no para conseguir una sentencia que terminara definitivamente con el asunto, sino para manejar de un modo diferente un conflicto, un desacuerdo que tendría todos los síntomas de durar, en una palabra, para mantener un lazo, aunque fuese una oposición. Del mismo modo, eran los gestos rituales los que, formando un sistema, hacían el vínculo feudal. La finalidad de la justicia en esta época “no era resolver mediante sentencias, sino restablecer la paz utilizando los compromisos”. Los convenios privados eran el complemento del juicio público y no su sustituto. El recurso al arbitraje, el llamado a los juicios de Dios, la misma violencia no eran hechos excepcionales sino que fueron acontecimientos de estructura que la propia costumbre amparaba.

Actualmente estamos tan acostumbrados a que el derecho establezca la verdad de los hechos mediante pruebas objetivas, que concebir otra forma de juridicidad resulta difícil. Pero la vida humana,

y también la occidental, ha conocido maneras muy diferentes de resolver los problemas de la convivencia. Convencida la comunidad de que era sinónimo de equidad, el derecho medieval no tenía por objeto apuntar a la verdad del modo como lo hacemos hoy. Se consideraba justo aquello que era probado mediante un proceso en el que se utilizaba el juramento, observando rigurosamente las prácticas establecidas por la costumbre. No especialmente para los hombres de letras, teólogos y juristas, cuya formación romana se acercaba un poco más a nuestro modo de comprender, sino para la gran mayoría de la población que se atenía a un sistema de valores diferente, era mucho más creíble el juramento, el ceremonial, la ordalía (que ya expongo más adelante), el combate o duelo judicial que ninguna otra prueba material. El valor supremo de los actos solemnes en los que el juramento jugaba un rol decisivo, al celebrarse con la validez requerida y creyendo que en ellos se expresaba, de manera inflexible, la voluntad divina, todo ello daba garantía suficiente para encontrar la justicia. Entonces, quien no cumpliera con las formalidades del proceso, respetando como era debido los ritos y los gestos, se hacía culpable de la acusación; teniendo a Dios por testigo en todos estos actos, la ruindad del mentiroso y violador de las costumbres no podía contar con la misericordia divina: lisa y llanamente la culpabilidad era absoluta. Comparada con ésta que describimos, nuestra actual justicia resulta ambigua e indecisa al esforzarse el juez en el difícil equilibrio de pesar las pruebas objetivas y los argumentos. La justicia medieval no ponía el acento en el formulismo procesal, sino en la ritualidad del acto porque la noción de lo justo o injusto se concebía estar más allá de la racionalidad humana.

Un sistema de valores sociales como el que describo,

permite comprender la cercanía que el hombre medieval tenía con la costumbre, al acompañarle ella mucho más de cerca en la vida cotidiana que lo que podía hacerlo la ley. Teniendo en consideración que las leyes redactadas en un código tomaban allí un carácter inmutable y que convenía seguir las con estricto rigor al pie de la letra, con el tiempo adquirirían ellas una cierta vida independiente que les causaba un lento y progresivo alejamiento de las circunstancias que en su hora les habían dado nacimiento. Desaparecidos sus creadores, desaparecían también sus mejores intérpretes, recayendo la importante tarea interpretativa de la ley no en la sociedad que debía obedecerlas, sino en el monopolio exclusivo y cautivo de los jueces o en el mismo poder político. De este aislamiento sufrido por la ley careció la costumbre que, en cambio, conservaría siempre su filial vínculo con la comunidad que la creaba a diario. Conservando esa vieja ilusión de su inmovilidad esencial, no obstante la costumbre se fue transformando y sometiendo a las nuevas exigencias que generaba el ritmo lento de la evolución de la sociedad, sin siquiera percibirlo las personas. Es curioso que la respetabilidad de la costumbre radicara en su antigüedad y, por lo mismo, en su apariencia inmutable, siendo que ella se acomodaba creativamente a las cambiantes situaciones de la sociedad que, al mismo tiempo, la creaba. Naturalmente, la memoria colectiva atesoraba la costumbre intentando conservarla sin introducirle modificaciones, pero en la más plena inconciencia, la comunidad recurría a ella ajustándola para salvar las exigencias de la vida cotidiana. Inmutable y mutable a la vez, la costumbre era el factor creativo de la ley en la Edad Media, aun cuando ella estuviera situada en un lugar inferior a la ley escrita. Los legisladores no podían obviarla al momento de crear la ley, porque en la coexistencia de los

dos sistemas jurídicos —escrito y oral—, todos los estamentos sociales consideraban al derecho de costumbres mucho más importante, y de hecho, en la vida corriente, era más utilizado. Frente a la inmovilidad y el tradicionalismo de las estructuras sociales, la costumbre se debatía, en un equilibrio no siempre fiel, entre la tradición y la reforma.

LAS ORDALÍAS Y OTROS MEDIOS DE PRUEBA

Ordalía designa al medio de prueba física que el sistema jurídico imperante en el medioevo utilizó para instar a una divinidad invocada a que interviniera como juez, testigo o parte con el fin de probar la inocencia, culpabilidad, buena o mala fe de un acusado. El vocablo viene del alemán *Urteil* “juicio”, y más específico *Gottesurteil* “juicio de Dios”.

Evitar los prejuicios

El derecho que se estudiará aquí no es un derecho regional o nacional circunscrito a un área geográfica definida, sino el de la civilización del Occidente medieval. Formada a lo largo de los siglos sobre las ruinas del Imperio romano, la cristiandad occidental fue una comunidad de pueblos romanos, germánicos, célticos y eslavos, que se convirtió en una unidad eclesiástica, cultural, institucional, aunque no política. Después de la incorporación de los pueblos germanos, los elementos constructivos de esta civilización se elaboran desde la época carolingia (siglos IX), cuando el Estado franco se une al Papado erigiéndose en una fuerza histórica determinante que

ampliará las fronteras de la cristiandad, a través de la labor misional unida a la conquista militar: Escandinavia al norte, por el sur España y al Oriente entre los eslavos occidentales. Sin unidad política, no obstante, los pueblos europeos tuvieron instituciones y un derecho que presentó en el medievo muchos trazos fundamentales comunes, y un proceso evolutivo, cuyas etapas pueden ser comparables. Sin duda, hay diversidad muy grande en los detalles y las formas, pero la historia de las instituciones medievales muestra al historiador una unidad fundamental de grandes principios. Actuando como factor de unión de elementos culturales diversos, la Iglesia hizo suyo el derecho romano y lo llevó a los lugares más recónditos y a los pueblos más puramente germánicos. “Derecho romano en tierra germánica, derecho germánico en tierra romana, impacto romano y germánico en tierra eslava, tal es el juego de influencias en la Edad Media”, ha dicho Raoul van Caenegem.

La presencia de las ordalías en la vida humana puede remontarse al fondo común de la humanidad, a las prácticas de la magia adivinatoria que todos los pueblos han practicado desde sus orígenes más remotos. Las conocieron en la antigüedad, egipcios, babilonios, hebreos, griegos y romanos; en el medievo occidental, a partir de las invasiones, ellas permanecieron más o menos tiempo según los países; en el extremo Oriente, desde la India hasta Indonesia, se practicaron hasta una época muy reciente, conviviendo al interior de una civilización a veces muy refinada; por último, en África donde han subsistido casi hasta nuestros días. Puede suponerse que en América, Oceanía y en las regiones boreales pudieron existir estas prácticas, pero no disponemos de datos.

En la Edad Media la costumbre fue ocupando un lugar progresivamente importante junto a la norma escrita. Por su naturaleza oral, aquella no deja huella en los textos, salvo cuando se codifica, habitualmente, mucho tiempo después de su larga vigencia. Sólo entonces el historiador la conoce. Pero incluso en aquellos países donde las costumbres orales ordenaron la vida de la comunidad, el medievalista dispone de una riqueza normativa donde se percibe este derecho consuetudinario. Especialmente abundante se hace la literatura jurídica desde fines del siglo XII, momento en que se inicia el proceso de redacción de las costumbres, hasta entonces orales y mudables. Desde luego, este tipo de documentación obliga a tener ciertas precauciones: en aquellas zonas costeras del Mediterráneo, todavía irradiadas por los modelos antiguos, se utilizaban allí viejos términos técnicos los cuales, posteriormente, se adaptaron con dificultad a los casos que surgían, y que sin duda, resultaban incomprensibles para la mayoría de las personas no habituadas ya al uso de la lengua latina culta. Las referencias jurídicas que encontramos en los textos suelen estar, por así decirlo, atrasadas, puesto que dan cuenta de un precedente del derecho de costumbres frecuentemente muy lejano, o de un código redactado muchos siglos antes. Su valor, pues, hay que hallarlo en la visión ideal de la sociedad de antaño, en la intención del legislador o quizás del juez, pero respecto de los resultados producidos, el historiador se encuentra, muchas veces, en un campo nubloso difícil de apreciar en la documentación.

Este es el estadio que, desde el punto de vista antropológico, Levy-Bruhl llamó “mentalidad primitiva”, pero que ha de tenerse siempre bajo reserva debido a la connotación peyorativa que el vocablo “primitivo” tiene en nuestro idioma y en otros también. La

ordalía fue considerada una prueba irracional, una supervivencia pagana en el seno del cristianismo, atavismos de una mentalidad primitiva conviviendo con los progresos de la civilización. En el estado actual de los estudios, estos juicios ya no tienen cabida, y en ciertos casos, revelan fuertes contrasentidos históricos. Es necesario abrirse a la idea de que racionalidad e irracionalidad han cohabitado en todas las culturas y, desde luego, en los sistemas judiciales a lo largo de la nuestra. La Edad Media conoció esta convivencia, como también irrumpe a veces en nuestros días, al margen del sistema judicial.

En la actualidad las ordalías son difíciles de entender si no las inscribimos al interior de una atmósfera saturada de lo sobrenatural. El ser humano ha manifestado una tendencia a la sacralización de su entorno, como ha explicado con maestría Mircea Eliade. La mentalidad del hombre medieval podía percibir en la ordalía la manifestación de una *hierofanía*, esto es, la presencia de algo sagrado que se revela en ella, porque en el pensamiento primitivo las cosas son reales en la medida en que participan de lo sagrado.

Es necesario apreciar aquí la configuración de un peculiar sistema de valores, dice Peter Brown, en el cual la ordalía y su ritual se insertan dentro de una mentalidad jurídica que se aferra a la intervención de los poderes divinos, satisfaciendo las necesidades jurídicas del grupo y coadyuvando al restablecimiento o mantenimiento de la paz. Al sustraer al acusado de sus enemigos mediante el recurso a la sacralización, la ordalía se transformaba—sigue Brown— en un “instrumento social de consenso”, cuya flexibilidad, su carácter terapéutico y religioso lograba distender “racionalmente” las tensiones al interior de la sociedad cristiana europea. A pesar de todo

el desprecio que, a primera vista, deposita el hombre actual en este medio, la verdad es que en la sociedad medieval, carente de tantos medios que hoy disponemos, la ordalía lograba solucionar ciertos conflictos en los que era difícil saber la verdad objetiva.

La petición de que lo sagrado se pronunciara, inclinó a los estudiosos a confundir la ordalía con el oráculo. Pero Javier Alvarado Planas ha hecho algunas distinciones que deben conocerse: el oráculo versa sobre todo tipo de consultas, las cuales pueden abarcar desde averiguar el momento propicio para algún negocio como también la interpretación de un sueño. En cambio, la ordalía es una forma de consulta sobre la inocencia o culpabilidad de una persona, respecto de un hecho radicado en el pasado, no de un posible hecho que ha de ocurrir en el futuro, como se observa en el oráculo.

Alteridad jurídica

Uno de los prejuicios que habrá que desechar es aquel que asegura que la Antigüedad tardía –alta Edad Media–, ambiente saturado de germanismo y un superviviente derecho romano en su versión vulgarizada, desconoció el uso de los medios de prueba racionales, digamos, romanos. Esta falsedad contrasta con la realidad que indica que allí donde pudo, la justicia recurrió al testimonio, a lo escrito, a la confesión, esto es, a las pruebas racionales que nunca desaparecieron. Sin embargo, como en todo tiempo, había momentos en los que el sistema judicial se veía sobrepasado, y cuán grave podían resultar estas extralimitaciones, lo constituye el riesgo siempre latente de encender la venganza (*faida*) de las parentelas defendiendo con las armas a uno de sus miembros. Abrir un espacio para que

surgieran todos aquellos actos que Dominique Barthélemy llama “*la voie de fait*”, es decir, los que implicaban una radical solución de hecho y no de derecho, como el acto de tomar la justicia por la propia mano.

La derrota en las ordalías –v.g., muerte en el duelo o la quemadura de la mano, como se explicará más adelante– no solamente designaba al culpable, sino que el resultado de la prueba evidenciaba también el comienzo del castigo al acusado por el crimen de que se le acusaba; estos daños físicos provocados por la dureza de la prueba, tenían lugar casi simultáneamente a los esfuerzos que el juez realizaba para conseguir un arreglo por composición o indemnización. Aunque nos parezcan fuertemente irracionales estos recursos probatorios, la debilidad del poder político para hacer cumplir las sentencias judiciales durante la alta Edad Media, y las solidaridades filiales de ambas partes, permiten comprender que sin el recurso al duelo, probablemente, la disputa entre los litigantes, apoyadas por ambas parentelas junto a sus numerosos clientes, degeneraría en virulentas guerras privadas o tal vez en una guerra civil. Como se trata de un recurso extremo, la ordalía eventualmente podía salvar a un inocente de una acusación grave. No obstante, es cierto, podía también condenarlo injustamente. En cambio, sin la aplicación de ella, todo aquel acusado de crímenes realmente graves y secretos, –v.g., la mujer adúltera, jurídicamente incapaz de defenderse– sería considerado culpable y condenado. En estos casos, comprometidos los sentimientos y las pasiones, a veces, cuando la prueba le era favorable al acusado, la parentela de la parte querellante se mostraba escéptica hasta el punto de no aceptar el “juicio de Dios”.

Durante los primeros siglos de la Edad Media, lo que más salta a la curiosidad racional del hombre actual, es el carácter *irracional* de los medios de prueba. Se ha querido ver en la decadencia de este sistema de pruebas y su posterior reemplazo —a partir del siglo XII— por pruebas racionales, una lucha entre el derecho germánico y el derecho romano. Siendo en parte cierta esta afirmación, el problema debe replantearse de otro modo. No parece ser una lucha de influencia entre dos sistemas de derecho, sino más bien un tránsito de un estadio a otro en la vida jurídica. Los germanos aportaron los elementos de un derecho de pruebas primitivo, pero la comunidad romano-germánica de la Edad Media, desarrolló su propio derecho, cristianizado y transformado. Las pruebas del alto medievo se convirtieron en patrimonio común, adaptadas al estadio general de la civilización. Convivencia antinómica de dos sistemas jurídicos, uno que apelaba a la razón y el otro a la confianza; uno dejaba al juez la posibilidad de apreciar el valor de la prueba que era presentada, en cambio el otro entregaba la tarea de fallar a las fuerzas superiores.

Se advierte claramente que cada uno de estos sistemas respondía a dos mentalidades muy diferentes, uno lógico y racional, el otro pre o paralógico y religioso. Además, las cuestiones a las que se buscaba dar respuesta eran evidentemente muy distintas: uno establecía el hecho, es decir, un crimen, una compra, un testamento, etc.; en cambio, en el otro su cometido consistía en decir si tal hombre era o no digno de confianza, si se podía dar fe de lo que decía. En el fondo —sostiene Jean Gaudemet—, el problema final que buscaban dilucidar estas dos concepciones de la prueba, no era el mismo: uno la verdad de los hechos, el otro la pureza o integridad de las partes.

Muchas fuerzas coexistían entonces. En el derecho germánico, la protección de la comunidad fue tan absorbente y totalitaria que los derechos de una persona eran los de la *sippe* o comunidad a la cual pertenecía. El individuo tendía a confundirse con la comunidad, razón por la cual se impuso la noción de que cada hombre tenía un precio en función del lugar que ocupaba en el grupo o la tribu. Cualquier daño infligido a ese hombre –desde la simple ofensa hasta el asesinato– debía remitirse a una tarifa, esto es, a una lista en la cual se establecía el precio de la sangre, denominado *wehrgeld*, que el culpable de un crimen debía pagar a la víctima o a su familia. La variedad de “precios” (animales) que se observa en esta lista, tan diversa en los distintos lugares del Occidente medieval, dan cuenta de la antigüedad de esta tradición, la cual, sin duda, ha de remontarse hasta una época muy anterior a la entrada de los germanos al imperio.

Quizás no se ha apreciado todavía, pero si para evitar un juicio de resultado impredecible era necesario llegar a la composición, y por ello pagar una cantidad de dinero por el precio del hombre al que se había injuriado, entonces un rey o un guerrero valdrán mucho más que un hombre pobre, más un hombre que una mujer, un hombre libre más que un manumiso (esclavo liberado). Comparado con el antiguo procedimiento romano, nuestra lógica sin matices no puede ver en esto sino un retroceso. Sin embargo, ¿Qué otra justicia hubiera podido administrarse en un mundo sin institucionalidad estatal, violento y jerarquizado como el medieval? La distancia que se produce entre el texto de la ley y las decisiones judiciales es una realidad presente en toda época, lo era igualmente en la Edad Media. Que los tribunales favorecieran al rico y se ensañaran con el pobre, es también otra realidad que ha acompañado a toda la historia humana,

incluyendo, evidentemente, la nuestra. Sería una injusticia supina cargar las tintas al medievo.

La sociedad medieval creía firmemente en la justicia inmanente, y por ello tenía la convicción de que en todos estos actos rituales se evidenciaba la intervención divina, segura e inapelable, como bien lo ha estudiado P. Rousset. Esta mentalidad religiosa, cuyo cristianismo tenía todavía carácter epidérmico pero religioso al fin, tuvo que hacer un espacio a dichas manifestaciones que surgían de lo más profundo de la comunidad. En algunos lugares del Occidente, la Iglesia creó otros rituales y fórmulas para regular estas prácticas, circunscribiéndolas a un espacio limitado para llegar, finalmente, si era posible, a reemplazarlas por un juicio romano, humano y racional. Como dice Delaruelle, esta liturgia no tuvo el propósito de cumplir funciones religiosas ni judiciales, sino más bien aumentar las precauciones frente a una especie de folclorización del sistema judicial. Dicha liturgia dejó de hablar a Dios para dirigirse a la sensibilidad de los hombres y crear un mundo de ilusión. Aún cuando las fuentes de los francos del siglo IX, al referirse a los pleitos les califican oficialmente de juicios de Dios (*iudicium Dei*), en realidad, se trata de ordalías propiamente dichas, y en ellas no se exalta el poder del sacerdote, sino la fuerza del hombre libre por excelencia, que será más tarde llamado caballero. Puede ya vislumbrarse que bajo la delgada capa de cristianismo se escondía el inmenso universo religioso pagano. La convicción cristiana de que “Dios lo ha querido así”, se unía a la ordalía pagana que ahora no podía prescindir de un oficiante que bendecía los instrumentos o los elementos (fierro, agua, fuego), con lo cual asistimos a un cambio en la naturaleza del ritual. El sincretismo religioso está en pleno proceso.

Cuando este sistema sincrético se desplomó a partir del siglo XII, no fue a causa de la victoria del genio jurídico de una civilización sobre el genio jurídico de otra, sino debido a la creación, en el seno de la civilización, de un derecho evolucionado adaptado a un estadio social más avanzado. Todos los sistemas jurídicos responden a un determinado estado y estructura de una sociedad dada. Cuando ésta evoluciona, también ha de hacerlo el derecho. Si esa correspondencia no se da, es la propia sociedad que genera soluciones al margen de la norma. Esto siempre ha sido así, lo fue en la Edad Media, y lo es todavía hoy, esquivando la institucionalidad. Prueba de esto es que en algunos países europeos septentrionales la creación de un sistema de pruebas racionales –y con ello el fin de las ordalías– precedió a la recepción del derecho romano, como en Inglaterra, los Países Bajos, Suecia. Sin ningún aporte del derecho romano, en estos países las instituciones autóctonas impusieron las pruebas racionales. Es evidente que esta evolución se produjo a través de un proceso de transición en el que se observa un dualismo cuya tónica fue la existencia simultánea de las pruebas racionales junto a las ordalías. La introducción de la investigación romano-canónica en todo litigio público no impidió la supervivencia de las ordalías, al menos en la forma de duelo judicial, pues a los litigantes quedaba la opción de recurrir a cualquiera de ambos procedimientos, esto es, a la investigación o, en caso de rechazarla, al juramento y al combate.

Cambios en el procedimiento penal

Durante el proceso de transición de la antigüedad al medievo, después de la transformación, ruina y desaparición del imperio

romano, el derecho se vio afectado por los cambios de la época. Los romanos acostumbraban a dirimir las diferencias a través de un juicio a cargo de un pretor, agente estatal especialista en derecho. Pero cuando el Estado romano inicia su fatal proceso de disolución, la potestad de juzgar *–judiciaria potestas–* también sufrió un gradual proceso de descrédito debido al progresivo empeoramiento de la formación de los jueces. Aquí puede hallarse otra causa que permite comprender el llamado “absolutismo jurídico” de la época tardo-imperial, en la cual el emperador, conciente de su papel rector de la sociedad y también de la incapacidad de los jueces para administrar correctamente la ley, se transforma en el creador y conductor del derecho.

También los tiempos post-imperiales verán el traspaso del poder político romano, que irá a parar a las manos sea del monarca, de la Iglesia o de los señores laicos, convirtiendo a los tribunales en un instrumento político dominado por la aristocracia terrateniente, ricos y poderosos. En estas condiciones, el precepto fundamental del espíritu romano del juicio pretoriano no pudo mantenerse en la alta Edad Media, ya que desde entonces, bien será el rey el que juzgue personalmente en su palacio junto con algunos “amigos” como consejeros, o bien el conde emitirá una sentencia ayudado por unos notables de reconocida equidad.

En esta desarticulación, el sistema de pruebas evolucionó también acomodándose a los cambios muy radicales que sufría la sociedad. A medida que el poder de las autoridades iba diluyéndose y caía paulatinamente en desuso el acta escrita, el sabio sistema romano de pruebas iba igualmente erosionándose. En la práctica procesal, se fueron abriendo intersticios para la introducción de recursos menos

objetivos, tales como los llamados “testimonios de moralidad”, los amigos carnales, los juramentados, los clientes, todos ellos cuyo valor probatorio se hallaba en directa relación con el status de la estirpe del litigante y su riqueza. Importaba más este fondo político y económico que el valor de los hechos en sí mismos, y es la razón por la que en este ambiente, como veremos, el arbitraje y la composición prevalecieron por sobre la investigación. Un juez indeciso ante las presiones de toda índole, solamente podía recurrir a una prueba de tipo irracional como es la ordalía, en forma de prueba individual que había que pasar, o ambas partes en forma de duelo.

Aunque la costumbre era la norma que tendía a imponerse por doquier, la aristocracia intentaba cohesionar la sociedad manteniendo el frágil orden establecido mediante la ley. El débil establishment imponía su poder basado en el castigo de los que se desviaban de la regla. Sin embargo, respecto del estatuto personal o en las relaciones dentro del grupo al que se pertenecía, es clarísimo que el hombre común no podía esperar gran protección, dado el ambiente de inseguridad y de incertidumbre que envolvía a la época. En esto radica la larguísima permanencia de los recursos irracionales, a los que aquellos que gustaban de pleitear continuaban ligados, a pesar del sentido común y de la letra escrita. Si no se estaba seguro de que el juez actuara con severidad o viera las cosas claras, la justa causa que la racionalidad de los hombres rechazaba, podrían defenderla las fuerzas invisibles, una o varias divinidades, o finalmente, el mismo Dios cristiano. Después de todo, los hombres de la Edad Media estaban en su derecho a consultar a Dios si la duda en el juicio les perjudicaba, porque las condiciones que obligaban a un juez a optar, como último recurso *–in extremis–*, por la ordalía, se debían a la imposibilidad real

de llevar adelante una investigación precisa debido a la decepción que provocaban las mentiras y los falsos testimonios.

Y aunque no desapareció completamente la prueba racional, aplicada siempre que era posible, sin embargo, cuando ésta se comprobaba muy difícil, un medio irracional de prueba venía a suplir la demanda del juez. Encontrándose en una situación irresoluta, el magistrado –sostiene Jean Gaudemet– sea por conciencia de su debilidad, de su ignorancia, de su precaria formación jurídica, por pereza o como consecuencia de la insuficiente organización judicial, incapaz de pronunciarse en un sentido o en otro, recurría a las fuerzas superiores para guiarse en su decisión. Se trata de un recurso ritual de carácter mágico con el objeto de que un intermediario (clérigo o bruja) entre los hombres y Dios, estableciera comunicación con lo sobrenatural consiguiendo que la divinidad interviniera para revelar la verdad protegiendo al inocente y proclamando la victoria del buen derecho; lo que A. H. Post denominó “Zauberpriesterlicher Prozess”. Para el juez era una garantía procesal incuestionable ya que el recurso a lo irracional o religioso, al ser decisivo, no admitía discusión alguna; pero también, ha de decirse, era la renuncia a la investigación racional y al examen crítico de los antecedentes que el juez podría reunir y que la razón podía analizar.

En un proceso relativamente corto, la Iglesia consiguió sin grandes problemas la cristianización del juicio de Dios, que así eran concebidas todas las ordalías. En efecto, de un lado los germanos pudieron modificar el nombre de la divinidad solicitada, y por otro lado los cristianos, acostumbrados a ver la Providencia divina en cada acto importante de la vida, no tuvieron ningún inconveniente

en admitir el razonamiento germánico poniendo a Dios en el origen del derecho. Los juicios que antes eran decididos por Odín, ahora lo eran por el Dios cristiano. Aún más, el carácter “milagroso” de las ordalías no podía sino ejercer en los espíritus un atractivo particular en la fe simple y fuerte. En razón de ello es que, ante la imposibilidad de desincentivar estas prácticas supersticiosas y reconociendo la superioridad de Dios sobre la razón humana, la Iglesia terminó por integrar la ordalía en la práctica eclesiástica. Desde luego, tenía un lado muy positivo para el cristianismo, cual era ser un acto por naturaleza religioso. Por último la sagrada escritura le confirmaba: el juicio de Dios por la suerte en Prov.16.33 y en Jos.14.18, por el juramento en Ex.22.8-15.

En el derecho de los pueblos germánicos, el medio de prueba se convirtió en la prueba misma, pues generalmente debía pasarla el propio acusado, el cual asumía la ordalía unilateralmente para probar el valor de su palabra y, por consiguiente, su inocencia. La lengua francesa expresa con más perspicacia esta idea: “la preuve par l'épreuve”. De acuerdo al derecho de costumbres, era responsabilidad del acusado probar su inocencia. Esta costumbre merece nuestro comentario en dos aspectos: en primer lugar, es sorprendente que el acusado deba asumir la prueba, esto es, que para probar su inocencia ha de realizar la prueba. En segundo lugar, el acusado asume también el objeto de la prueba, es decir, que el mismo debe presentar las pruebas que lo eximen de la incriminación. Entonces, la prueba de la inocencia tiene un carácter negativo (*probatio negativae*): la prueba que presentará y realizará él mismo demostrará que no ha cometido el crimen de que se le acusa.

Tan contraria a los requisitos del justo proceso, los juristas criticaron esta costumbre partiendo de aquella máxima que se encuentra en varios lugares del *Corpus iuris civilis* justiniano: *actori incumbit probatio*, aquél que inicia la acción legal tiene la obligación de adjuntar las pruebas. Pero, además, los autores que se detuvieron en esta inicua situación en la que se encontraba el acusado, declararon, junto con el *Corpus*, la imposibilidad de probar una negación (C.4.19.23: “Confesando el demandante que él no puede probar lo que asevera, no constriñe al demandado con la necesidad de demostrar lo contrario”). El padre de los universitarios que comentaban el derecho romano —los llamados “glosadores”—, Irnerio, apegado a la letra, ve en esta alusión a la naturaleza de las cosas, un argumento ontológico: lo que es negado, lo que no es, es un no-ser (*non ens*), luego no puede ser asumido por la prueba. Por esta misma vía, los papas juristas Inocencio III y Honorio III, consideraron esta práctica como “una peste contraria a todo derecho” (*haec pestis contraria omni iuri*). Sin embargo, uno de los más grandes juristas de la Edad Media, Enrique de Susa (*Hostiensis*) terminó por admitir la prueba negativa, debido a que la confesión y el juramento pueden probar una negación.

Hay casos en que la prueba hubieron de *sufrirla* las dos partes, como es el caso del duelo judicial, pero también cuando el acusador debía confirmar su alegación bajo juramento, al tiempo que el acusado responder a él con su propio juramento. Se colige que esta prueba tenía muy poco de una demostración racional y objetiva, sino que en muchos casos consistía en un examen personal de carácter irracional asumido por las partes o una de ellas. Dado el carácter a la vez muy penoso y muy peligroso de dicha examinación, el procedimiento contemplaba una instancia que servía para la

ponderación o juzgamiento de la prueba (*Beweisurteil*), cuyo resultado favorecía a una de las partes, que se adjudicaba el derecho y la ventaja de presentar la prueba, indicar qué se probaría y de qué manera.

Desde los inicios de la Edad Media, la ordalía permaneció vigente como recurso probatorio hasta la mitad del siglo XII en Francia e Inglaterra, todavía más tiempo en Alemania e incluso en los países mediterráneos, donde –es sorprendente– la tradición escrita no parece que haya respondido a todas las necesidades. El surgimiento de este sistema en la Europa medieval se debe a la barbarización general que se produjo en la época tardo-imperial y que las invasiones germánicas aceleraron. Las ordalías se hayan repartidas por todo el Occidente después de las invasiones. Por eso Paul Fournier ha sostenido que fueron introducidas en Europa por los germanos, sustituyendo a los medios probatorios romanos, en razón de la incapacidad de la judicatura de emplear el sistema más elaborado y sabio de estos últimos. Pero este juicio debe matizarse, como sugiere con acierto Jean Gaudemet, puesto que las quejas de los emperadores ante la incapacidad de la magistratura tienen, en verdad, fundamento. Sin embargo, también es preciso decir que no debe considerarse a los germanos completamente ineptos para entender algunos aspectos de la tradición jurídica romana, ya que el derecho romano dejó honda huella en la legislación de varios reinos germánicos. Entonces, el problema de la introducción de las ordalías en Europa, no debe quedar reducido a factores de ineptitud y de facilidad. Habrá que considerar también una divergencia de mentalidad, que entregaba la confianza a las fuerzas misteriosas de la divinidad, es decir, una mentalidad que reconocía la superioridad de Dios sobre la razón humana.

Al ingresar al Imperio romano, los germanos se hallaban en un estadio cultural primitivo, especialmente aquellos que habían sido menos romanizados, como los francos y los anglosajones, y todavía menos, los sajones continentales, que hicieron su aparición muy tardíamente. Los pueblos que más influyeron en la formación del derecho medieval fueron los francos en el continente y los anglosajones en Inglaterra. Como muchas otras manifestaciones de la cultura germánica, la Iglesia comprendería rápidamente la urgencia de cristianizar estas prácticas evidentemente paganas. Las fuerzas cósmicas e invisibles cedieron su lugar al Dios personal y justo de los cristianos.

Evolución de las pruebas arcaicas (siglos VI-XII)

Generalmente las ordalías eran pruebas con agua o fuego realizadas normalmente por el acusado o el defensor con vistas a demostrar su inocencia o su *buen derecho*, y con ello limpiar la mancha de sospecha que recaía sobre él. De aquí la expresión *purgatio vulgaris* con la cual se le designaba, es decir, el lavado o limpieza del pueblo. Tenían un carácter muy cruel y humillante, motivo por el cual, habitualmente, quedaban reservadas a personas no-libres o practicadas por siervos en reemplazo de sus señores; también para aquellos que no podían recurrir al duelo, como las mujeres, se sometían a una ordalía, o bien a los que les estaba impedido el juramento, como los considerados indignos o condenados anteriormente. Sin embargo, los hombres libres también podían acceder a ella a cambio del duelo, especialmente cuando la sospecha de perjurio recaía sobre su propio juramento. Se llevaban a cabo tanto para dilucidar causas civiles

como también criminales.

La ordalía constituye ciertamente un ritual cuyo procedimiento mezclaba influencias paganas y cristianas. La total desnudez a la que estaba obligado el paciente en los ritos primitivos, se reemplazó por la imposición de vestiduras religiosas, que tenían el propósito de apartar las protecciones mágicas que pudieran disimular las ropas habituales, pero también de evitar todo posible fraude. El carácter de verdadero espectáculo con que la Iglesia administró la ordalía, se revela en el minucioso procedimiento lentamente progresivo y que tendía a alcanzar un nivel de dramatismo impresionante. El ritual así preparado procuraba dar muchas ocasiones a una y otra parte (acusado y acusador) para retractarse, es decir, de concluir la paz deteniendo la escalada de violencia y también las costas –muy elevadas– pagadas al señor. Habitualmente envuelto en un creciente grado de tensión, el acusado irrumpía con la confesión. El ambiente religioso de las plegarias y la misa que solía preceder a la ordalía, sin duda contribuían también a que los clérigos interrogaran varias veces al acusado, conminándolo a confesar.

Desde luego, cumplidas las pruebas, el resultado no podía oscilar sino en dos direcciones: bien era el establecimiento de la inocencia o también llamado buen derecho (*justificatus est*), o bien la demostración de la culpabilidad. Después, el procedimiento se perfeccionaba con la revocación de la demanda o el acuerdo de las partes.

En general, la burguesía consiguió que la legislación urbana la librara de someterse a este tipo de pruebas humillantes, en desafío a la nobleza que ya estaba eximida. En Holanda, en Flandes, en Renania,

en España, en Italia, en Inglaterra, múltiples privilegios dispensaban a los burgueses de las ordalías.

1) Ordalía del caldero o agua caliente

La prueba del caldero de agua hirviente (*Kesselfang*), llamada también caldaria, consistía en que el acusado introducía su mano en un caldero lleno de agua hirviendo para retirar un objeto. La colaboración de la divinidad invocada permitía al inculpado superar esta durísima prueba y demostrar su inocencia. En la mayoría de los ordenamientos jurídicos germánicos, en especial en los documentos de los francos, esta prueba mantuvo su carácter subsidiario, salvo en aquellos casos excepcionales en que no existían otros medios de prueba, entonces venía impuesta como único recurso.

Testimonio histórico de esta prueba se encuentra en la primera redacción de la ley de los francos, la ley sálica de 507-511, es decir, antes de la conversión de los francos al cristianismo; ello ha dado pie a R. Bartlett para afirmar el origen pagano, pero también germano, de esta ordalía. La *Lex Salica* señala: *de manu ad inium redemenda*, esto es, el “del rescate con la mano [*que debía sumergirse*] en el caldero”. En la España visigoda, el rey Vitiza (700-710) prescribe que “el juez buscará la causa mediante el examen del caldero” (*quomodo iudex per examen caldarie causam perquirat*) y una adición señala que en todo juicio se habrá de recurrir a cualquier tipo de examinación (*qualiter examinatio debeat fieri*), entendiéndose que los medios de prueba se ampliarán pudiendo llegar a la ordalía. Esta mención –dice van Caenegem– revela, en primer lugar, la supervivencia no oficial de pruebas arcaicas que las leyes romanizantes de los visigodos no habían podido extirpar;

pero también indica que las ordalías estuvieron muy extendidas en España hasta el siglo XIII.

2) **Ordalía del hierro candente**

La prueba del hierro candente consistía en que el acusado debía tomar una barra de hierro caliente o al rojo durante algunos instantes o caminar sobre rejas de arado candentes. Los miembros quemados eran vendados e inspeccionados después de algún tiempo. La sanación de las heridas era un signo favorable de limpieza, en cambio una herida infectada señal evidente de culpabilidad con la expresión *combustus est*, “ha sido quemado”. Como la anterior del agua caliente, esta prueba solía estar reservada a las causas criminales.

Uno de los textos más espectaculares sobre las ordalías en general, pero de la ordalía del hierro en particular, es el *Registrum Varadiense*, un registro judicial de tiempos del rey de Hungría, Andrés II (1205-1235), hecho por la clerecía del santuario húngaro de Nagyvárad (hoy Oradea en Rumania), donde los tribunales húngaros tenían la costumbre de enviar a los acusados destinados a la ordalía del hierro candente. En dicho registro se consigna el llamado “Rito para explorar la verdad o juicio del hierro candente” (*Ritus explorandae veritatis seu iudicium ferri candentis*), prescrito por la autoridad civil, pero cuya administración estaba a cargo de clérigos. Mediante él se esclarecían cuestiones diversas: robos, homicidios, agresiones, envenenamientos, pero también reivindicaciones inmobiliarias, pago de deudas. Teniendo presente que las ordalías pertenecen a una época en que la escritura estaba muy poco extendida, por lo mismo casi ausentes los registros judiciales, se comprenderá lo excepcional que

tiene un registro como éste. Interesante es revisar la estadística que ofrece esta fuente en los casos en que quedó registro de la realización de la prueba: de 308 casos, 130 resultaron inocentes, 78 culpables, 75 acuerdos y 25 desestimientos.

3) Ordalía del agua fría

En la ordalía del agua fría (*examen aquae frigidae*) al acusado primero se le ataba para después arrojarlo al agua fría, sea en un gran cubo o en el río. Si flotaba estaba perdido. Para nuestra actual mentalidad racionalizante es incomprensible el veredicto, puesto que al flotar y, tal vez alcanzar la orilla, deducimos que ha superado la prueba. Pero hemos de recordar que la ordalía es una prueba no racional, en la que las fuerzas religiosas actúan de modo ineluctable. La razón aquí supera la lógica racional: el agua, considerado elemento puro, al rechazar al acusado impuro, rechazaba también su falsa inocencia. El inocente, en cambio, puro en su conciencia, debía ser aceptado por el agua pura, hasta el momento en que, demostrada su inocencia, era rescatado casi moribundo. Debe agregarse que esta prueba, realizada también en ríos muy fríos, hacía muy difícil para el acusado moverse en el agua procurando resistir la hipotermia que tendía a paralizarlo. Sin duda, era una prueba de bastante riesgo.

En el siglo VI, Gregorio de Tours, que gustaba de describir muestras de la voluntad divina, ofrece dos testimonios de ordalía del agua fría, realizadas en el sur de Francia, contexto romanizado y no germánico como advierte D. Barthélemy. La prueba se realizó en un río y no en un cubo, como se hará más tarde en el siglo IX, que representan prueba y castigo a la vez. Dos mujeres acusadas

de adulterio por sus maridos, no ofrecieron disculpas atendibles, tal vez porque tampoco confesaron el crimen de antemano. A tal punto llega el peso de la gravísima imputación que, incapaces de defenderse jurídicamente, se decide consultar el “juicio divino” arrojándolas al Ródano con una piedra amarrada al cuello. Gregorio señala que la fuerza divina de San Geniès es la que salvó la inocencia de ambas mujeres. Una de ellas logró nadar con gran facilidad y la otra fue rescatada casi a punto de ahogarse. Sendas parentelas les acompañaron hasta la basílica para que pudieran estar protegidas de nuevas persecuciones.

Una resolución (*capitular*) del rey franco Luis el Piadoso en 829, ordena prohibir su realización: “para que no se practique, debido a que la realizaban con crueldad, informamos a todos nuestros ministros que queda prohibido el examen del agua fría” (*ut examen aquae frigidae, quod acriter faciebant, a missis nostris omnibus interdicatur, ne ulterius fiat*). Nottarp vio en esta decisión una prohibición de las maneras hasta ese momento practicadas (“in der bisherigen Form”), pero Van Caenegem cree que se trata de una prohibición pura y simple que supone que la prueba se practicaba, y que siguió practicándose a pesar de la interdicción, como la historia posterior demuestra.

Las pruebas del fierro caliente y del agua caliente eran propuestas o libremente aceptadas, que no siempre es el caso de la prueba del agua fría, que le es impuesta al acusado. En los casos en que ambos contendientes debían someterse a la prueba, la lentitud misma del debate judicial y la secuencia litúrgica, ofrecían a una y otra parte ocasión para retractarse. Cuando el hombre o la mujer asumían la carga de enfrentar la prueba del fuego y se mostraba indefectible

en su resolución, entonces el adversario, obligado a pasar también la prueba, con frecuencia desistía.

4) El duelo judicial

Desarrollado dentro del marco judicial de una sociedad con mentalidad primitiva, más que un medio de prueba es la prolongación judicial, controlada y limitada, de la guerra privada con las reminiscencias germánicas de la *faida* o venganza y la aplicación de las ideas de solidaridad. Estos rasgos de primitivismo se confirman al saber que la justa o combate, al desarrollarse con armas muy primitivas –escudo y garrote–, demostraba el derecho del más fuerte. Pero al sistema le asistía la convicción de que aquel que estaba seguro de su buen derecho, no debía temer ir al combate puesto que Dios vendría en su ayuda venciendo a su rival. De la confianza en Dios da cuenta la ley de los bávaros: “aceptan el juicio de Dios y salen al campo donde Dios dará la victoria a aquel que tenga fe” (*Dei accipiant iudicium et exeant in campo et cui Deus dedit victoriam, illi credite*). De la convicción triunfante del que no miente, la ley de los burgundios o borgoñones dice: “es justo que si alguien dice rápidamente saber la verdad sobre un asunto... no dude en luchar” (*justum est si quis veritatem rei incunctanter scire se dixerit... pugnare non dubitet*).

El duelo tenía un carácter solemne y se acompañaba de un ritual religioso, el que consistía en un velatorio de las armas –espada y escudo– junto a los amigos en la iglesia, incluida la misa, comunión y bendición de los instrumentos antes del combate. El sitio, las horas, las condiciones y las armas eran fijados por una reglamentación minuciosa. Sin embargo, numerosos duelos para los que se había

establecido una fecha de realización, eran también evitados por desestimiento o se detenían después de haber intercambiado algunos golpes. Raro era que llegasen a término.

Entre los francos salios el texto más antiguo que hace mención al duelo judicial es el edicto de Gondebaud de 501, el cual defiende el recurso al duelo debido a los falsos testimonios. Entre los mismos, Gregorio de Tours, siempre atento a relatar hechos milagrosos, igualmente menciona el duelo calificándolo de combate de Dios. Los ostrogodos parece que conocieron el duelo judicial, a juzgar por el desuso en que cayó en tiempos del rey Teodorico el Grande. Plenamente atestiguado se halla entre los burgundios.

Dado que el combatiente más fuerte se presentaba en condiciones injustamente favorables, la legislación preveía la figura de la *representación* para todos aquellos que no podían batirse, como los enfermos, los ancianos y las mujeres. La ley de los turingios dice que “el pariente de la mujer demuestre en el campo (de batalla) su inocencia” (*Proximus mulieris campo eam innocentem efficiat*), pero si no hallare quien la defendiera, debía someterse a la ordalía del fierro candente: “si no tuviera un campeón, sea examinada ella misma en ocho rejas de arado candentes” (*si campionem non habuerit, ipsa ad VIII vomeres ignitos examinanda mittatur*). Sin embargo, si deseaban defenderse en combate eran admitidas, como lo demuestran las numerosas menciones que sobre esto consignan los cronistas. En los pocos casos en los que la mujer se enfrentaba a un hombre, éste era semi-maniatado para que la lucha fuera menos desigual.

La representación era obligatoria para los clérigos. El representante era escogido de entre los parientes, y en su defecto

un tercero al cual se le pagaba. Desde luego, aquellos que hubiesen podido combatir personalmente, preferían ponerse en manos de un campeón. Incluso las ciudades alemanas del siglo XIII disponían de un campeón titular pagado. Evidentemente, la representación ganaba terreno, a la vez que el duelo iba perdiendo su sentido religioso original para convertirse en una prueba puramente laica, ya que los campeones peleaban entre sí por dinero y no para defender el buen derecho de su representado. La figura de la representación, pues, resulta inconciliable con la idea primitiva que había justificado el duelo, cual es la ayuda de Dios que recibe aquel que tiene de su parte el *buen derecho* porque es inocente.

Con el desarrollo del feudalismo y el surgimiento de la caballería en Occidente, era de esperar que el combate judicial llegara a transformarse en la prueba preferida en el medio aristocrático. Pero entrado el segundo milenio, junto a la revitalización de la vida ciudadana y con ella el enfrentamiento con el estamento nobiliario, el duelo fue detestado entre las comunidades citadinas, esto es, entre los burgueses. Desconocido en Inglaterra, fue introducido allí por los normandos después de la conquista de la isla en 1066.

5) El juramento purgatorio o exculpatorio

El juramento es un medio de prueba mediante el cual quien jura —o deponente— demuestra la veracidad de su afirmación. Este medio de prueba fue utilizado en ausencia de pruebas o cuando éstas eran dudosas o contradictorias, de allí su carácter subsidiario. Con todo, su uso fue muy frecuente. Hay tres tipos de juramento que los juristas medievales consideraron:

1. El juramento decisorio, que supone la delación de una de las partes a la otra, o si es voluntario, un acuerdo entre las partes. 2. El juramento supletorio, establecido por el juez como complemento, cuando la fase de la presentación de las pruebas no alcanzaba a formar convicción en el juez (*probatio semi plena*). 3. El juramento purgatorio se realiza cuando la prueba del delito no está hecha y el inculpado afirma que es inocente.

Purgar tiene aquí el sentido etimológico de limpiar, purificar, depurar. Jurídicamente, *se purgare* es justificarse, excusarse. El juramento purgatorio, pues, era la afirmación hecha bajo juramento por el acusado —o bien el defensor— de su propia inocencia o de su “buen derecho”. Con éste se *lavaba* el acusado no solamente de toda sospecha frente a los hombres, sino también representaba una purificación penitencial evidenciando su reconciliación con Dios y la Iglesia. Por eso, entre los canonistas las expresiones *purgatio canonica* designará al juramento y la *purgatio vulgaris* a la ordalía propiamente tal.

De resultas de la manera solemne que era prestado, el juramento se convertía en una posible garantía más de sinceridad, dado el honor y las creencias religiosas que estaban en juego, puesto que, al igual que hoy, poniendo a Dios por testigo —*testis mihi Deus est*— se entendía que había conciencia del castigo divino que esperaba a los perjuradores. Y como generalmente la justicia no se contentaba con un solo juramento, el acusado solía acompañarse de conjuradores —habitualmente sus parientes—, que afirmaban también bajo juramento la inocencia puesta en duda, o reforzaban la credulidad del deponente. Estos testigos no eran interrogados respecto de los

hechos, sino que eran una garantía de moralidad. Los diferentes ordenamientos jurídicos del Occidente establecían distinto número de juramentos para garantizar la inocencia: tres, cinco, seis, doce conjuradores, y cifras más elevadas también se exigían. Todos ellos se responsabilizaban colectivamente ante los dioses de las consecuencias del juramento.

No hay acuerdo en considerar el juramento purgatorio como una ordalía o una especie de ordalía, porque en ésta la divinidad se manifiesta inmediatamente para distinguir al culpable del inocente. En cambio, la sanción de un falso juramento recaía sobre el perjurador más tarde y no siempre podía conocerse. Sin embargo, algunas diferencias propias de la vida judicial en un ambiente religioso, permitían ciertas distinciones, como cuando al esperar algunos días antes de prestar juramento, el autor del mismo sufría algún extraño accidente en el intervalo, que la mentalidad interpretaba como un signo extra humano, poniendo al descubierto su mentira. Pero también cuando el juicio hecho en conformidad con el juramento, se convertía en causa cuando un accidente parecido le sobrevenía, algunos días después del fallo, a la parte que había prestado el juramento o a un testigo.

Por otra parte, la duda radica en el acto ritual y solemne que en su prestación tenía lugar, juramento acompañado de palabras y gestos muy precisos, prestado sobre una “cosa sagrada” (*res sacra*), que solía ser una reliquia de un santo. Dada la gran importancia que durante la Edad Media tuvieron estos tesoros de las iglesias y el temor sobrenatural que producían, algunos litigantes se desistían y no llegaban a jurar. Evidentemente, el llamado a la divinidad tenía el objetivo de castigar el perjurio. Vemos que el estado del alma

del inculpado podía jugar aquí un rol importante, toda vez que el juramento solía realizarse en un lugar santo, al interior de una iglesia. Precedido a veces por un sacrificio, envuelto de un ceremonial y con apropiados sermones, su propósito era inspirar un saludable temor compungiendo el alma del criminal. Aquí no cabe pensar en lo que ocurriría si el juramentado no era creyente, porque en el Occidente medieval nadie llegó a ser agnóstico. No creer en Dios se le ocurrió al hombre occidental después del siglo XVIII. Sin embargo, hay que decirlo, no obstante la profunda religiosidad medieval, la realidad histórica revela que el perjurio siguió practicándose a pesar del castigo divino. Tanta importancia tenía el juramento que incluso en el caso de duelo judicial, las dos partes o los campeones que iban a batirse, juraban tener de su parte el “buen derecho”.

6) Los testigos instrumentales

Las *zugezogene Zeugen* son personas de buena reputación, habitualmente notarios, que eran requeridos expresamente para ser testigos de alguna transacción o juicio, de suerte que pudiera consultársele posteriormente. La prueba estaba muy a tono con la época, evidentemente poco inclinada a las abstracciones, pero sí muy aficionada a los gestos simbólicos y llamativos, que de esa manera permanecía en la memoria de la gente. He aquí que, ante la ausencia de lo escrito, la palabra hablada, el gesto, la memoria, se transformaban en los ingredientes de la prueba de los actos jurídicos. A lo sumo, se consignaba la naturaleza de dicho acto –testamento, compra, venta, permuta, cesión, etc.- y los nombres de los testigos en una noticia, que por lo demás, se hallaba ella misma desprovista de

fuerza probatoria.

Estos testigos no eran interrogados respecto de los hechos, debido a que, en verdad, no los habían visto, de manera que, a diferencia de los verdaderos testigos *-testes de veritate-* aquellos eran una garantía de fiabilidad, *-testes de credulitate-*, o, como se dice hoy, testigos de moralidad. Además, no debe olvidarse que dichos testigos eran obligados a testimoniar en virtud de la presión que ejercía la absorbente solidaridad familiar, o el opresivo marco feudal. Ningún aporte real a la búsqueda de la verdad podía esperarse de ellos, porque generalmente su juramento, al igual que el prestado por la parte a la que brindaban su apoyo, era falso. La solución entrampada venía a resolverla el duelo o bien una batalla general. Solamente una miopía podría desconocer que en la actualidad, en los suburbios pobres de las grandes urbes del Occidente, todavía emergen del recóndito fondo moral del alma occidental, este mismo tipo de soluciones paralelas al marco normativo instituido.

En sus orígenes, el derecho franco no conocía sino la prueba testimonial presentada por una de las partes. El querellante o bien el acusado declaraba tener testigos ofreciendo presentarlos y confirmar sus afirmaciones. Para algunas materias, fue el rey Luis el piadoso quien introdujo una regla nueva que significó un paso importante en la dirección de una verdadera investigación, basada en las declaraciones divergentes de los testigos presentados por las dos partes: se permitió que se opusiesen los testigos de ambas partes entre sí. Pero esta técnica generó problemas complejos a los jueces, ya que no era fácil hallar en ellos el rigor intelectual que les permitiera separar las afirmaciones contradictorias y apreciar las presunciones.

Solía el tribunal declararse incapaz de desentrañar el equilibrio de las pretensiones que se enfrentaban ante él; incapaz también de conocer tanto los hechos como asimismo encontrar la norma del derecho que debía imperar. Y no hay que sorprenderse de que en caso de una oposición irreductible entre las declaraciones, la autoridad haya previsto recurrir no a un examen racional por parte del tribunal, sino al duelo judicial entre un testigo de cada una de las partes, siempre que no fuera eclesiástico.

7) Las pruebas escritas

El uso del acta escrita, tan frecuente en la época romana, disminuyó en el curso de los primeros siglos de la Edad Media. No cabe aquí insistir acerca del declive de la educación y del cuasi general analfabetismo de la época, pero evidentemente ello influyó en el progresivo abandono de la escritura. Durante algún tiempo se siguieron teniendo registros municipales, pues se han conservado formularios que contienen modelos de actos privados, como en Italia, donde la tradición notarial no desapareció completamente.

Entre los siglos VIII y XI el acta escrita fue tan rara que se convirtió en un documento decisivo en muchos casos. El problema era la autenticidad. Algunas cancillerías conferían diplomas auténticos, pero su producción era muy restringida y limitada a pocas personas, instituciones y respecto de asuntos de interés público. Para la gran masa de transacciones privadas no se estableció ningún documento, y en el mejor de los casos una noticia sin ningún valor probatorio, aunque sí consignando los nombres de los testigos del acto jurídico.

Mientras los diplomas reales daban garantía de legalidad, la autoridad de los otros escritos era cuestionada, lo cual obligaba a buscar la solución mediante el duelo. Con la crítica documental, aparecida en Europa en el siglo XII, una fiebre de autenticidad invitó a revisar críticamente muchos documentos. Y aunque el sello era una buena garantía de autenticidad, sin embargo el trabajo de los falsarios siguió siendo intenso, como lo es también hoy.

8) La *inquisitio* de la época carolingia

La *inquisitio* es una investigación racional llevada a cabo a nombre del rey por sus oficiales, basada en las informaciones entregadas, bajo juramento, por la población local convocada para ese efecto. Más administrativo que judicial, el objetivo de estas investigaciones fue, en primer lugar, de orden fiscal, en especial el conocimiento de la composición de los dominios reales. En segundo lugar, el procedimiento se realizó también para esclarecer el estado del patrimonio de las instituciones eclesiásticas. Fue un privilegio del rey emplear este tipo de investigación, por lo cual su uso no aparece corrientemente. Quizás si sus orígenes se hallen en una antigua forma de consulta a los notables de una aldea, comparable –como dice van Caenegem– a lo que se llamará más tarde, la “verdad de la región” (*verité du pays*). Aun cuando sus orígenes no están completamente claros, esta prueba jugó un rol importante en el Imperio carolingio y su presencia está atestiguada mucho tiempo después en el espacio anglo-normando y también en el derecho canónico.

9) La supuesta ordalía de la eucaristía

Aunque se ha planteado que habría existido una “ordalía de la eucaristía”, mezcla *sui generis* de paganismo y cristianismo, la verdad es que no parece que dicho ritual haya existido. Probablemente la confusión proviene del hecho de que, en efecto, la eucaristía se celebraba en muchos rituales de la ordalía. Ella era recibida durante la denominada “misa del juicio”, que se practicaba antes de iniciar la prueba. El sacerdote exhortaba a los inculpados a no acercarse al altar para recibir el *sacramentum si*, en conciencia, eran culpables. Al entregarles la hostia, les pronunciaba las siguientes palabras rituales: *Corpus et sanguis Domini Nostri J.C. sit vobis ad probationem hodie*, “que el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo esté hoy con Uds en esta prueba”, es decir, que Cristo ayudará al justo en la adversidad. Este episodio litúrgico, como los anteriores, estaba allí para hacer reflexionar tanto al acusado como también –si es posible– al adversario, que el resultado de la prueba manifestará la voluntad de Dios sobre ambos contendientes, y ella será sentencia a firme, convirtiendo en inadmisibles cualquier recurso procesal posterior.

Como siempre agudo, Jean Gaudemet considera que todo esto fue parte de la dramaturgia de la ordalía, y de una gradación psicológica finamente establecida. Había preocupación por parte de la autoridad para garantizar que las ordalías fueran practicadas limpiamente, evitando la utilización de cualesquiera artimañas con el fin de falsear la prueba. Las capitulares carolingias reflejan esta preocupación oficial, como también algunos penitenciales compuestos por Régimon de Prüm y Burchard de Worms. Sin duda, la eucaristía tenía el propósito de sanear el ritual, ya que era oficiada para disuadir

al hombre sometido a la prueba de recurrir a las recetas o a la magia (hierbas, bálsamos, encantamientos, etc.) para anticipar el resultado o manipularlo a su favor con las fuerzas naturales. Su rol se aproxima a una suerte de talismán cristiano, aun cuando en esta área tan sensible de las vivencias humanas, los desbordes no hayan faltado, como la utilización del sacrificio eucarístico para introducir allí algunas prácticas salvajes, denunciadas alrededor del año 1000.

Esta comunión que, como se aprecia, tenía carácter probatorio, podía resultar suficiente para dirimir la contienda al aceptar una de las partes su culpabilidad rechazando la comunión. Pero si acusado y acusador se acercaban a recibir la hostia, no quedaba otra opción que continuar con la ordalía. En la crónica de Gregorio de Tours, se relata el caso de Eulalio, acusado de parricidio en Clermont de Auvernia. El obispo confiesa ignorar si el individuo ha cometido o no el crimen que el rumor público le imputa, y por ello decide confiar la solución al *iudicium* de Dios y al bienaventurado mártir Julián. Durante la fiesta del santo, se presentó la hostia en los siguientes términos: *Tu vero, si idoneus es ut adseris, accede prop(r)ius et sume tibi eucharistiae particulam adque impone ore tuo. Erit enim Deus respector constientie tue*, “Si eres inocente, como afirmas, acércate aquí, toma una parte de la eucaristía y ponla en tu boca. Será Dios el que mire tu conciencia”. Muy poco de germánico queda en esta prueba relatada.

Más que una ordalía, aquí estamos en presencia de una *probatio* o *examinatio* por el cuerpo de Cristo que los obispos reunidos en el Sínodo de Worms en 868 reservaron de modo exclusivo a los curas y monjes. Si a los eclesiásticos les estaba prohibido participar en una ordalía –sometiéndose ellos mismos o patrocinándola– esto

les apartaba de los laicos, con lo cual era necesario disponer de otro medio de prueba como la *examinatio*.

EVOLUCION DE LAS PRUEBAS EN LA BAJA EDAD MEDIA (Siglos XII al XV)

Crisis de las pruebas irracionales

Hay una diferencia fundamental entre el sistema de pruebas que conoció a comienzos del medievo y aquel que se desarrolló en la baja Edad Media. Lo que domina la escena es el examen crítico y la investigación racional llevada a cabo por la inteligencia humana, sobre la base de los elementos que pueden conducir al conocimiento de la verdad, esto es, las pruebas racionales. En cambio, los llamados a lo sobrenatural fueron relegados a un segundo plano y, a veces, definitivamente desechados. El acta escrita fue ganando terreno progresivamente en las transacciones entre privados y en los procedimientos ante los tribunales. El carácter público de los debates también declinó emergiendo las investigaciones secretas, las declaraciones y las deliberaciones *in camera* se hicieron frecuentes. Los antiguos formalismos de las palabras y los gestos van camino a la desaparición, puesto que eran comprensibles en el marco de las pruebas rituales de antaño, impregnadas de religiosidad. De verdad, poco sentido tenían, y menos utilidad para los jueces y los investigadores que ahora intentaban reconstruir los hechos según su inteligencia y su conciencia. Todavía más, la responsabilidad de la prueba, que antes recaía sobre el acusado, ahora será el demandante o acusador quien deberá librar las pruebas, de acuerdo con el adagio *onus probandi incumbit ei qui dicit*, “aquel que demanda tiene la tarea de

probar”.

Es sorprendente que los dos períodos con sus sistemas respectivos se distinguen muy nítidamente. Sin embargo, hay que matizar, porque pueden encontrarse elementos de pruebas racionales en la época precedente, y también habrá que decir que las pruebas irracionales no desaparecieron del todo en la época del derecho evolucionado. El historiador que examina los rasgos dominantes de una época, podrá distinguir claramente una etapa de otra. La transición de un sistema a otro no se dio simultáneamente en todo el Occidente, pero está claro que durante el siglo XII el cambio se produjo: se manifiesta la ruina del antiguo sistema y se anuncia la victoria de las nuevas pruebas.

Las pruebas irracionales que habían dominado la práctica y las creencias de los hombres durante siglos, entrado el siglo XII sufrieron una crisis que fue fatal. Los signos de ésta son claros y variados. Las ciudades mostraron su aversión por el duelo y las ordalías unilaterales, al tiempo que obtuvieron la autorización —“libertad” se decía entonces— para que ellas no se realizasen dentro de sus muros, porque, indudablemente, los comerciantes preferían el juramento purgatorio. Los príncipes manifestaron su desprecio o su desconfianza respecto de las “pruebas” que permitían a los criminales escapar al justo castigo por ellos impuesto, en especial en una época en que el Estado comienza a ocuparse seriamente de la persecución de los malhechores y el mantenimiento del orden. Ejemplos de ello hay: un poco antes de 1100 en Inglaterra, 50 hombres acusados de crímenes cometidos en el bosque real fueron sometidos a la prueba del hierro candente. Escaparon indemnes estableciéndose su inocencia. El

rey Guillermo II, no convencido, sospechaba de los eclesiásticos que habían organizado la ordalía, y juró que no volvería a someter a otros criminales a dicha prueba. El rey, con fama de impío, habría dicho: “¿Qué es esto? ¿Acaso Dios es un juez justo? Que muera aquel que esto creyere” (*Quid est hoc? Deus est justus iudex? Pereat qui deinceps hoc crediderit*). Distinto es el caso de Enrique II de Inglaterra que ordenó en dos ocasiones (1166 y 1176) que aquellos que habían sido acusados de crímenes y que, no obstante, hubiesen probado su inocencia pasando con éxito la prueba del agua fría, serían expulsados del reino si la comunidad testimoniaba contra ellos.

No eran solamente los reyes los que desconfiaban de las antiguas pruebas, también el público se conmovía de los abusos del sistema. El espíritu crítico se despertó y este despertar dio pie a diversas especulaciones. Los abusos a los que podía llegarse eran manifiestos, como los que ocurrían con el juramento en Dinamarca, donde los criminales llevaban a sus cómplices como conjurados, bajo la promesa de rendirles el mismo servicio si, más adelante, el caso se daba al revés. Se necesitaban “hombres de prestigio intachable” (*bone fame viros*).

En un principio se buscó una solución sin abolir las ordalías. Opiniones opuestas no faltaron. Frente a la oposición de los comerciantes que preferían el juramento, el obispo de Worms, Burchard, como buen jurista, consideraba que la grave debilidad del juramento purgatorio era el perjurio, tan fácil de cometer. En cambio, recomendaba el combate judicial o duelo, ya que en él se manifestaba la intervención divina. Igual opinión tenía un siglo más tarde el notario de Flandes Galberto de Brujas, el cual manifestaba

su gran preocupación por la facilidad con que los criminales salvaban triunfantes de las ordalías librándose del merecido castigo. Abogaba por el duelo judicial, pues la “excesiva” bondad de Dios para un criminal –que los hombres interpretaban a través de las ordalías– no podía ir tan lejos hasta el punto de que fuera sacrificado un inocente. Dice el notario: “se procura que en la guerra caiga el enemigo, el malvado en la ordalía del agua o del fierro, pero no sucumba el inocente” (*unde fit, ut in bello alter iniquus prosternatur, in iudicio aquae uel ferri iniquus, penitens tamen, non cadat*).

Iba proliferando la idea de que la ordalía era más bien un medio en que se manifestaba la misericordia de Dios para el culpable arrepentido antes que un medio de prueba. Quienes mejor lo sabían eran los confesores adonde acudían aquellos que buscaban amparo en esta progresiva pérdida del valor probatorio de la ordalía. Precisamente, este es el comentario de Sigeberto de Gembloux en el caso de unos heréticos de Ypres y Arras, en 1183: “por la gracia misericordiosa de Dios, escaparon ilesos del peligro de la prueba del fuego y del agua, gracias a que habían confesado la falta” (*per Dei misericordiam gratiam a ferri cauterio et atque periculo evaserunt incolumes... per eamdem confessionis virtutem... salvati*). Es manifiesto que su valor como medio probatorio se diluía cada vez más.

Durante la segunda mitad del siglo XII, las dudas y las críticas se fueron haciendo cada vez más detalladas y vehementes. Las ordalías se falseaban fácilmente y los criminales maliciosos y atrevidos salían airoso con mucha facilidad, debido a que, como asegura Pierre le Chantre hacia 1191, los requisitos para tener éxito en la ordalía del fuego eran unas manos callosas, en la del agua fría un férreo

autocontrol para contener la respiración, y en el duelo estar bien entrenado. Esta preocupación hacía preguntarse al cardenal Robert Pullen, en 1144, qué debía hacer un confesor frente a un criminal que, para escapar a la muerte o a una pena corporal, tenía la intención de incurrir en perjurio. Obviamente, disuadirlo. De lo contrario, dejar que la ordalía siguiera su curso, sin intervenir, puesto que su información *—more ecclesiastico—* la protegía el secreto de confesión.

A estas malicias debe agregarse las condiciones tan variables en las que era realizada la prueba: el hierro como el agua podía estar más o menos caliente, o el modo de sumergir al paciente y de atarlo previamente, debían influir en el resultado final. Y qué decir de la interpretación de la prueba, que dejaba un amplio margen donde debía apreciarse la quemadura, decir si el inculpado flotaba o de qué modo se hundía, parcial o completamente, o más o menos rápido... las autoridades que vigilaban la ordalía, evidentemente, podían inclinar el veredicto. Si el propósito de la ordalía era dejar fuera toda intervención humana, la realidad reveló otra cosa, esto es, como muestra R. Bartlett, que se abría un gran espacio para la ambigüedad de la apreciación subjetiva de los hombres y especialmente del juez.

Los teólogos y la abolición

Los teólogos, pues, contribuyeron a la ruina de las ordalías y finalmente a su abolición (*ad ecclesiae Christi exterminanda*). Ivo de Chartres sistematizó los textos romano-canónicos que eran favorables a las ordalías, pero también aquellos que le eran hostiles; con estos últimos llegó a tres argumentos clarísimos: primero, que eran ineficaces como medio de prueba; segundo, que la Iglesia no

debe verter sangre; y tercero, que eran tentaciones a Dios (*temptatio Dei*), dogmáticamente inadmisibles, porque no había derecho a *exigir* milagros. Pero si se argumentaba que podían hallarse testimonios de ordalías en el Antiguo Testamento para mantenerlas, no eran más que concesiones hechas a la malicia de los judíos, se decía.

Por su parte, los juristas de la primera mitad del siglo XII también contribuyeron a la crisis de las pruebas arcaicas. Los romanistas simplemente optaron por un silencio desdeñoso. Para los canonistas, en cambio, que disponían de una larga tradición de ordalías para ocuparse, la situación no era tan clara. Los de comienzos de siglo todavía vacilan en rechazarlas de plano, como Ivo de Chartres. Disponemos de la respuesta de éste ante la siguiente situación: un marido interpone una acción contra su esposa acusándole de infidelidad. Se propone someter a la mujer a la ordalía del fierro candente; pero los jueces eclesiásticos se muestran divididos respecto de la confiabilidad de este medio de prueba, a lo cual responde Ivo que “a veces hay que recurrir a los testimonios divinos cuando, previa acusación, faltan totalmente los testimonios humanos” (*ad divina aliquando recurrendum sit testimonia quando, praecedente ordinaria accusatione, omnino desunt humana testimonia*). Aún así, reticente, como hemos visto, a aceptar las ordalías como medios probatorios seguros, en otros casos referidos a similares circunstancias, Ivo invoca las leyes romanas, las decretales del papa Nicolás I y las de Esteban V para desechar el recurso a la ordalía. Se mostró en general hostil a la ordalía, sin embargo la admitió en ciertos casos como último recurso, no porque lo haya instituido la ley divina, sino porque lo exigía la incredulidad de las personas (*non quod lex hoc instituerit divina, sed quod exigit incredulitas humana*). Insiste en el hecho de que el resultado de la prueba no puede ser considerado infalible, pues

Dios, en su infinita bondad, puede perdonar a un pecador. Ivo intenta hacer una síntesis entre los principios doctrinales y las necesidades prácticas de la justicia, una actitud, digamos, pragmática. Procurando conciliar la religión y la razón, esta posición es confirmada por la Iglesia, que desde fines del siglo XII establece la distinción entre las *purgationes canonicae* (contrarios a las ordalías) y las *purgationes vulgares* (las costumbres guardadas en el derecho civil). También Graciano tuvo una actitud ambigua al reproducir los mismos textos *pro et contra* en su *Decretum*; pero ellos van acompañados de la recomendación de ajustarse a los casos expresamente señalados por la norma. Oposición, pues, pero guardando las excepciones. En cambio, los intelectuales de la segunda mitad son en general hostiles.

Pero la Iglesia no podía guardar por mucho tiempo una actitud ambigua, —sostiene acertadamente Marie-Noëlle Grippari— que impedía a los clérigos reunidos en un tribunal emplear un medio de prueba que ellos bendecían cuando un tribunal laico lo utilizaba. Durante el siglo XII el Papado fue imponiendo una línea de rechazo. Lo hace en 1132 Inocencio II al prohibir a los religiosos de Fontevault de recurrir a las ordalías para establecer su derecho propiedad, y en cambio, ordena que presenten testigos. Alejandro III, en 1169, prohíbe a toda la Cristiandad noruega la prueba del fierro candente y el duelo. La influencia del derecho romano corre paralela con los progresos del pensamiento racional. El siglo XII marca una separación entre dos períodos: uno que admitió las ordalías y el otro que inicia su condenación; en la cesura, la ambigüedad de una etapa de transición explica que coexistan el rechazo y la admisión. Y es en 1215, en el canon 18 del Concilio de Letrán, se impide a los clérigos asistir a una ejecución o a una ordalía, decisión detrás de la cual hay

que ver la influencia del jurista Huguccio en el papa Inocencio III. La amputación de su contenido religioso vaciaba a las ordalías de su justificación esencial, y cuando el pontífice Honorio III (1216-1227) prohíbe todas las ordalías, sea cual sea la jurisdicción que las ampara, la doctrina de la Iglesia fue precisa y formal. Sólo bastaba imponerla en las leyes civiles y en las costumbres.

Las dudas, las desconfianzas y las condenaciones tuvieron su resultado en el derecho positivo. La progresiva abolición de las ordalías inicia su marcha desde el siglo XII, y su efecto en la realidad social se materializó tanto por la vía legislativa como porque la misma sociedad dejó de recurrir a ellas terminando por desecharlas. Pero su efectiva desaparición es motivo de controversias entre los especialistas, pues aun cuando hay suficientes y variadas pruebas, tanto normativas como cronísticas que así lo testimonian, también es cierto que siguen mencionándose en medio de un ambiente de cuestionamiento y, en otras ocasiones, simplemente la fuente permanece silenciosa. Respecto de esta última conclusión, basada, como puede apreciarse, en argumentos *ex silentio*, es decir, que a falta de referencias se presume su inexistencia, merece precaución del historiador.

Con todo, H. Nottarp ha estudiado las referencias a las ordalías que pasamos a presentar. Ellas fueron eliminadas de los estatutos de las ciudades en el siglo XII, pero su desaparición se verifica lentamente en la primera mitad del siglo XIII. Las constituciones italianas de Federico II de 1231 las prohíbe. En España el código de Huesca elimina en 1247 las ordalías unilaterales. En el sur de Francia su abolición es bien temprana, en el siglo XII. En el norte, más tardíamente, fines del XII y comienzos del XIII. En Flandes, después de 1250. En Inglaterra, en

1219 siguiendo el camino abolicionista del IV Concilio de Letrán. De la mitad del siglo XIII e inicios del XIV en Alemania. Lo mismo en Escandinavia, en Suecia, Noruega, Dinamarca, Frisia. En la Europa del Este se prolongaron algún tiempo más: en Hungría a fines del XIII y comienzos del XIV en Polonia, Bohemia, Serbia, Croacia, Rusia.

El duelo judicial en entredicho

Tanto la crítica como la gran corriente racionalizadora de las pruebas del siglo XII dieron los golpes para evitar el empleo del duelo. Sin embargo, su desaparición no fue más rápida que aquella de las ordalías del fuego y del agua, porque la prohibición canónica de 1215 no contó con un clero muy colaborador. Era difícil abolir la convicción muy arraigada de que un hombre siempre podía probar su inocencia (“buen derecho”) batiéndose con su acusador. Tradición muy arraigada como opinaba Dante Alighieri: “la justicia demostrada en el duelo no desaparecerá” (*justitia in duello succumbere nequit*). La clase caballeresca permaneció mucho tiempo atada a este modo de pruebas, aun cuando el derecho civil lo aboliera. Algunas naciones tenían el duelo arraigado en la vida social, como los lombardos, que lo extendieron en Italia; lo mismo los normandos, que lo introdujeron en Inglaterra y desde 1066 su uso fue frecuente en materia civil como también criminal.

La doctrina eclesiástica fue hostil al duelo, a pesar de la opinión favorable de algunos clérigos de nombradía. Los burgueses en las villas y ciudades, los estatutos ciudadanos o fueros municipales aborrecían el duelo. Con todo, esta abolición no fue homogénea ni espacial ni cronológicamente. De hecho, otros medios probatorios

modernos iban penetrando y coexistiendo con los antiguos medios de prueba irracionales que caían en desuso. Sin embargo, como bien es sabido, desde entonces hasta hoy el duelo ha surgido siempre de las circunstancias más nimias como un recurso resolutorio ante diferencias irreconciliables. En verdad, nunca ha desaparecido del todo en Occidente.

Los estatutos de ciudades italianas mencionan el duelo durante el todo el siglo XIII y principios de siguiente. Federico II lo consideró válido en casos excepcionales. El acuerdo de última instancia –*in finem duelli*– que detenía la consecución del duelo, se fue imponiendo a lo largo de toda Italia. Y fue aquí, en Italia, tierra de cultura romana y lombarda, donde surgió un interesante conjunto de obras que trataron el tema del combate judicial (*de pugna*). Especialmente atractivo para los tratadistas del derecho feudal de Lombardía (*Libri feudorum*), también lo fue para los romanistas boloñeses.

En España el duelo permaneció vigente en la ley hasta el siglo XIII y en Portugal hasta el XIV, sucumbiendo tras la prohibición real. Pero en Francia, tras haberlo reemplazado el rey Luis IX por la investigación basada en testigos, Felipe el Hermoso debió reintroducir el duelo presionado por el estamento nobiliario que detestaba la investigación como un atentado a su libertad. En Inglaterra es el jurado (*Jury*) que viene a reemplazar al duelo judicial como recurso probatorio a partir del siglo XIII. En Alemania y en Hungría, va desapareciendo durante el siglo XIV y XV, respectivamente.

La Iglesia del Mediodía francés –la zona más afectada por la violencia– exhortó a impedir la sed de venganza y evitar el derramamiento de sangre, prohibiendo el duelo en la sociedad

cristiana. Estas medidas aisladas no tuvieron ningún efecto, ya que este medio de prueba, lejos de desaparecer, se encuentra atestiguado mucho más tarde tanto en las costumbres occitanas como en los usos de las comunidades del Norte de Francia. La Iglesia hubo de tolerar el duelo entre los laicos, al margen de su control oficial y de su aprobación. La institución del duelo se inscribirá en la conciencia jurídica del Occidente medieval, traspasándose al mundo moderno, e incluso al actual para resolver asuntos muy privados. El lector, pues, coincidirá con este investigador: numerosos son los testimonios de duelos sostenidos durante la época contemporánea para defender el honor personal mancillado, el de la madre, el de la hermana, o bien para disputarse la mano de una dama... ¿Medievo primitivo?... El silencio meditativo del lector satisface a quien escribe.

Transición del juramento purgatorio

El juramento sufrió casi la misma suerte de los otros medios de prueba. A partir del siglo XII su declive fue evidente. Pero el juramento presentaba trazos menos irracionales que las ordalías. Si en el combate el triunfo podía depender de la fuerza, y el éxito en las ordalías de algún truco, la afirmación hecha en público y bajo juramento por cierto número de hombres respetables y conocidos, tenía un valor probatorio cierto. Si un criminal conocido tenía siempre la opción de probar su suerte en el agua o en el combate, más difícil debió haber sido para él encontrar en su aldea el número de hombres requerido para confirmar su inocencia en público y bajo juramento.

Además, el juramento no era humillante ni peligroso físicamente, y no era objeto de ninguna oposición o condenación por

parte de la Iglesia, la cual, al contrario, lo incorporó a su derecho de pruebas modernizado. Todo ello tuvo por consecuencia que el juramento con conjurados jugó un rol importante en el período de transición entre la decadencia de las ordalías y el duelo y la introducción de pruebas racionales (investigación testimonio, etc.).

Es interesante consignar que cuando las ciudades italianas y flamencas consiguen abolir las ordalías en los siglos XI y XII, antes de que las pruebas racionales se formaran, es el juramento purgatorio el que reemplaza a las pruebas abolidas. Este proceso de transición fue muy dispar en Occidente: mientras en la Europa occidental y meridional el período fue breve, en la Europa oriental se prolongó por mucho tiempo.

LAS NUEVAS PRUEBAS RACIONALES

Las pruebas racionales de diverso tipo y origen predominan en la baja Edad Media. La crisis del sistema primitivo empujó a los hombres a buscar otros medios más objetivos. Se inspiraron en fuentes muy diversas, como en el mismo Evangelio que señala que la prueba plena se halla en dos testimonios concordantes. Los juristas desarrollaron un sistema racional haciendo uso del derecho justinianeo. Este procedimiento romano, adoptado también por el canónico, arranca en el siglo XII, penetra en la práctica de los tribunales eclesiásticos, y después en numerosas cortes laicas para, finalmente, transformarse hacia 1500 en el procedimiento común del derecho culto europeo. En otros términos, que si las ordalías desaparecieron por la decisión de la Iglesia de abolirlas reemplazándolas por las pruebas romano-canónicas, esta generalización ha de tomarse con la

prudente reserva, ya que esta explicación resulta demasiado mecánica y unicausal para ser real.

El derecho penal medieval dejaba la preocupación de la represión y de la reparación del crimen, en medida muy amplia, a las partes afectadas. Los carolingios emprendieron sin éxito durable la tarea de perseguir la criminalidad y de convertirse en garantes del orden público. Después del derrumbamiento de las instituciones carolingias, se volvió al derecho penal “privado”. Pero desde el siglo XII Europa vive una renovación de la mantención del orden por parte de los órganos del Estado. Los reyes y los príncipes se sienten responsables del mantenimiento del orden público, y se advierte el nacimiento de la persecución de oficio de los criminales por los representantes del príncipe: el derecho penal pasa a formar parte del dominio del derecho público. El deseo de los poderes públicos de perseguir a los criminales y de obtener su condena, ha jugado un rol importante en la creación de las pruebas más modernas y adecuadas.

La voz del pueblo

He aquí algunas pruebas que se diferencian radicalmente de las pruebas del derecho sabio. Todas buscan descubrir la verdad material de la culpabilidad expresando la convicción razonada de la vecindad, la “verdad de la región” (*verité du pays*), a través de la voz de un grupo de hombres que pronuncian un veredicto que obliga a los jueces. Para llegar a dicha convicción, estos hombres consultan su propia experiencia, toda suerte de indicios y también testigos. A diferencia del proceso romano-canónico en el cual el mismo juez interroga a los testigos, se forma una convicción para luego condenar

o absolver; aquí, en cambio, los jueces se ven obligados por el veredicto del jurado (*jury*), como antaño estaban obligados al uso de la ordalía. Se aprecian diversas modalidades de este veredicto de la región en la Europa medieval, cuyo número de personas llamadas a integrar este jurado varió según las naciones: a veces se encuentra un jurado de doce simples *virii legales* o caballeros, siete notables en Frisia (Holanda) el llamado *seventuig*, o una comisión de algunos jueces destinados ad hoc por el tribunal (*la veritas scabinorum*). Sin duda, la introducción del jurado está ligada a la abolición de las ordalías de comienzos del siglo XIII. La obligación del acusado de someterse al veredicto de la región (*se ponere super patriam*), representaba la convicción de que la voz del jurado era la voz de la comunidad regional, o digamos, la voz del pueblo.

Los testigos

Fuera del caso del delito flagrante, el derecho arcaico no se fiaba de los dichos de los testigos ocasionales para condenar a alguien. El derecho del acusado de demostrar su inocencia era sagrado. Durante la baja Edad Media esta situación cambió, ya que el interrogatorio del juez a los testigos citados o aquellos que presentaba el litigante, era la prueba decisiva en el proceso romano-canónico. Dicho procedimiento se difundió por la Europa meridional desde fines del siglo XII, debido en parte a la misma decadencia de las pruebas purgatorias antiguas, como también a la penetración del derecho romano. En cambio, en los países septentrionales, menos romanizados, la adopción de este procedimiento tardó algo más.

La investigación secreta

Todas las épocas han sufrido dificultades con los medios de prueba, y ahora el nuevo sistema planteaba algunas debilidades. Hemos visto cómo las antiguas pruebas fueron criticadas como inadecuadas y contrarias a la religión. El vacío dejado fue ocupado por la investigación y el interrogatorio de testigos. Es sintomático el hecho de que numerosos culpables escaparan de la justicia, porque los testigos que debían decir la verdad no lo hacían, por temor, por corrupción o porque el acusado o su abogado les habían amedrentado. En un procedimiento que se caracterizaba por ser público y en el que se confrontaban versiones contradictorias, esta situación ocurría con cierta frecuencia.

Entonces, el XIII es el siglo del gran desarrollo de la persecución de oficio por los agentes del Estado. Es también el siglo de la creación del tribunal del Santo Oficio, órgano papal que debía hacerse cargo de las investigaciones episcopales en la persecución de la herejía (1231), instancia donde la investigación se llevaba en secreto, la audición de los testimonios también en secreto, la negativa a tener conocimiento de dichas declaraciones y el rechazo a proporcionar sus nombres al acusado, etc. A ojos vista el procedimiento se tornaba muy desfavorable para el sospechoso, puesto que le quitaba los medios para defenderse libremente, y entonces tendía a darle un peso excesivo a la sospecha del juez, basado en los indicios, en los dichos de los denunciantes y hasta en los chismes.

La confesión y la tortura

El reemplazo de las antiguas pruebas por la investigación testimonial creó nuevos problemas. Estos debían remediarse con la investigación secreta, pero ella no ofrecía a los jueces sino indicaciones sospechosas y poco seguras. Para salir de esta nebulosa, el sistema recurrió a la reina de las pruebas: la confesión. Obtener del acusado dicha confesión se convirtió en el gran objetivo de la organización pesquisadora y también de la misma judicatura. Cuando se obtiene la confesión por la fuerza, estamos en presencia de la tortura judicial. Desgraciadamente, entre las pruebas recogidas por la recuperación del derecho romano en Occidente estuvo la tortura. Se sabe que ella entró tanto en la práctica como en la doctrina del derecho común, llevando el procedimiento judicial a límites extremos.

Sabido es que la Antigüedad y especialmente el derecho romano conocieron la tortura, pero después, durante la alta Edad Media no hay testimonios de su uso o bien es ignorada. Casi simultáneamente al progresivo abandono de las antiguas pruebas, la tortura hizo su reaparición en Europa a mediados del siglo XIII, no debido a la renovación de los estudios del derecho romano, sino a las necesidades de la práctica procesal y los nuevos principios de la persecución de los criminales.

En este sentido, es necesario decir que la Iglesia introduce los tormentos en el procedimiento criminal canónico de la Inquisición, en 1252 con la bula *Ad extirpanda* del papa Inocencio IV; y lo hace con retraso respecto de lo que prescribían por entonces las leyes laicas, las cuales habían adoptado la tortura mucho antes. El mismo Papa es el que señala en la citada bula que, si es justo emplear la tortura contra

los ladrones de bienes terrestres, es más justificable aplicarla a los herejes, que son ladrones de almas. A partir de entonces, la tortura se hizo parte del proceso contra los herejes, también contra las brujas, y desde entonces no ha desaparecido de Occidente hasta nuestros días.

LAS CLASES SOCIALES Y LA IGUALDAD ANTE LA LEY

La sociedad en la Edad Media no conoció el principio de igualdad ante la ley, porque todos los estamentos que la integraban se reconocían diferentes y, por lo mismo, con distintos derechos y obligaciones. Para los mismos crímenes había, pues, diferentes penas, dependiendo del estamento al cual perteneciera el inculcado. Obviamente, lo mismo ocurría con las pruebas, según se tratase de nobles o feudales, libres o siervos. Aunque no ha de afirmarse como regla estricta y de carácter general, puede decirse que el duelo y el juramento purgatorio fueron pruebas para personas libres, mientras que las ordalías unilaterales estaban asociadas con los siervos. Por eso, cuando un tribunal se hallaba en la disyuntiva de escoger entre una u otra prueba, por lo general, el juez apreciaba la condición social del inculcado para tomar la decisión, puesto que no solamente se consideraban algunas pruebas más dignas que otras, sino también que algunos modos de prueba eran más onerosos que otros y esto era también analizado por el magistrado a cargo del juicio. En general, las normas ordinarias de la prueba solían sufrir relajaciones al momento de aplicarlas a los nobles.

La ley de los frisones (*Lex Frisionum*) establece que el siervo debe defenderse necesariamente sometiéndose a la ordalía del agua caliente o del hierro candente, ya que por su condición su palabra

carece de valor legal; su juramento será válido si su amo jura por él. En el caso de un hombre libre acusado de homicidio, el número de conjurados que debe presentar dependerá de la calidad de la víctima, variando de 17 si el occiso fuese un noble, y si se tratara de un siervo quedará eximido de presentarlos bastando su solo juramento. El derecho lombardo prohibía testimoniar a los siervos, libertos y sus descendientes hasta la tercera generación.

Si este criterio explica lo que ocurrió durante la alta Edad Media, en cambio es preciso advertir el cambio experimentado en el período bajo-medieval. Las luchas políticas de esta época provocaron el surgimiento de una justicia de clases diferente, al tiempo que unas reglas distintas en lo relativo al procedimiento probatorio, concebidas concientemente en función de la lucha de clases, en particular aquella de la burguesía urbana contra la nobleza.

Ejemplo muy elocuente de esta lucha de clases es el que testimonia la ley de los burgueses de Pisa (*Breve Populi*) de 1286, que establece que el juicio entablado contra los nobles se iniciará de cualquier modo, incluso en ausencia de pruebas, basado en las presunciones: “por pruebas íntegras o parciales, por reputación, por conocimiento público, por indicios o presunciones según nuestro juicio y discernimiento” (*sive per plenas sive per semiplenas probationes sive per famam sive per auditum gentium sive indicia aut presumptiones secundum nostrum arbitrium et intellectum*).

El duelo es un combate y, como tal, hace honor a quien lo libra. Pero, aunque fuera victoriosa, la ordalía era, con todo, un sufrimiento padecido pasivamente, que conservaba en sí misma algo de la tortura. Era el recurso de que disponían las mujeres perdidas

que no pudieron encontrar defensor en el duelo para salvar su inocencia; era la humillación infligida al *servus* de la alta Edad Media, heredero del esclavo romano que podía ser sometido a la tortura por su amo. La ordalía convenía a los hombres de poca fe, a aquellos que no podían mantener de otra manera su juramento, o que no podían dar fe de su credibilidad (el pobre, el extranjero desprovisto de avales y de renombre). Si por una causa grave personas de alto rango se encontraban expuestas a la prueba, entonces les estaba permitido, desde los tiempos carolingios, enviar al fierro y al caldero a representantes. Quizás si el viejo principio de que un aristócrata no se bate con persona que no sea de su rango, haya servido aquí de obligación moral y/o excusa para salvar ileso de las graves heridas.

6

Para una meditación de la Universidad en la Edad Media. Notas sobre el método de estudio y la lengua latina

Este estudio muestra, en primer lugar, una síntesis esquemática de los métodos de estudio, y, en segundo, destaca el valor de la palabra hablada y la palabra escrita en la universidad medieval. La originalidad desarrollada por los maestros medievales para enseñar contenidos y aprender a pensar, merece ser conocida y valorada actualmente, con el fin de descubrir que el pasado nos da lecciones sorprendentes en un ámbito donde hoy la obsesión por la novedad ha conducido a planificaciones, a veces, erráticas. Lo que a continuación se presenta tiene su contexto y corresponde, pues, a una época con sus particulares requerimientos. Naturalmente, los actuales son otros, en parte diferentes en parte similares, de tal manera que esta visión es tan sólo una referencia, tal como puede serlo la experiencia actual de otras latitudes, de las cuales se confía habitualmente más de lo que la historia nos indica, nos sugiere, y hasta podría decirse, nos reclama. Si se ha impuesto como verbo capital de la modernidad, innovar, mi contribución, cuyo valor es necesario encontrarlo en el pasado mismo y no en mi síntesis, ha de hallarse en que las innovaciones del hombre actual en este campo son, en general, pocas, aunque importantes.

Una mirada puramente técnica a la Educación no es suficiente si no va unida a una observación culta, esto es, histórica, de la enseñanza. Así, junto al verbo técnico *innovar*, me parece que se ha omitido el culto *recuperar*.

NACIMIENTO DE LA UNIVERSIDAD

Las escuelas monásticas

La Universidad es una creación de la Edad Media. Esta sola afirmación valdría para justipreciar aquella parte importante de nuestra historia occidental—casi la mitad— que porfiadamente se sigue vilipendiando. La Universidad, aquella corporación que agrupaba la totalidad (*universitas*) de los maestros y los estudiantes de una misma ciudad, ha tenido la importancia de difundir el conocimiento que la Antigüedad ya había comenzado a descubrir. La Edad Media, pues, no ha inventado la educación ni los conocimientos fundamentales de la ciencia humana, sino que ha sido ella quien los ha difundido, y ha hecho de ese invento anterior, un fenómeno probablemente más importante y significativo que el descubrimiento mismo, muchas veces aislado y sin porvenir. Carece de importancia histórica la invención de un objeto o una idea que no transforme o cambie, mediante su acción, cuanto más extensa y profunda, las estructuras sociales y mentales de una sociedad. La Edad Media lo ha hecho, y profundamente, en este caso con la Universidad al difundir el glorioso conocimiento acumulado por la ciencia griega y romana en la Antigüedad.

El lento derrumbamiento del Imperio Romano se hizo cada vez más evidente a partir del siglo III. Desde entonces se ve

desarticularse progresiva e irremediabilmente aquella organización política y social inmensa que llevaba casi mil años; pero fue durante la cuarta centuria que, agónica, terminó por desaparecer dejando una Europa sin orden público centralizado. Una sensación de inseguridad fue sembrándose por doquier, acompañada de la violencia privada que, como siempre, se enseñorea cada vez que la autoridad pública se debilita. Clima propicio para que emergieran formas primitivas de vida, las cuales, a decir verdad, habían existido siempre y que persistirán incluso hasta nuestros días. Todo ello no podía menos que afectar a todos los ámbitos de la civilización.

En un ambiente así todas las manifestaciones culturales sufrieron un retroceso tan notable que la lectura y la escritura habían casi desaparecido, salvo algunas personalidades excepcionales que seguían cultivando el gusto por la palabra escrita. Reducidos los niveles de la civilización material a un mínimo tan extremo, era evidente que para la mayoría campesina la alfabetización no podía constituir una herramienta para sobrevivir, esto es, conservar una alimentación de subsistencia. En medio de una sociedad con altos índices de salvajismo, las primeras formas de educación que tuvo la Edad Media se concentraron en las escuelas que los monasterios dispusieron en su interior, centro espiritual donde la cultura escrita era todavía valorada.

Dicha tarea fue comprendida y asumida por los abades de aquellos centros espirituales, quienes encargaron a algunos de los monjes del *scriptorium* la misión de copiar y volver a copiar una y otra vez los textos que a su custodia estaban. Poca cosa, diríase hoy, porque no era más que eso, simplemente copiar, transcribir con esmero

cariño y respeto los viejos textos de la tradición hebrea, junto a los evangelios y, sin duda, los clásicos griegos y romanos. Tarea ingrata y muy fatigante, anónima, descolorida, básica, nunca valorada lo bastante, pero absolutamente esencial e importante de conservación en una época en que gran parte de la sociedad había dejado de escribir, y también de estudiar.

La verdad es que testimonios no faltan para demostrar que la cultura —como siempre— se mantuvo en algunos lugares de privilegio, como se ha dicho, en los grandes monasterios: Bobbio en Italia, donde Gerberto, a su llegada en 982 descubre más de 500 manuscritos; Fulda, Reichenau, Saint-Gall en Alemania, Ripoll en Cataluña, Fleury en Francia. Hay también grandes letrados, como el excepcional Gerberto, Abbon de Fleury, los cuatro Ekkehard abades sucesivos de Saint-Gall, Hrotsvita abadesa de Gandersheim, Atton de Verceil, sin olvidar el prestigio de los abades de Cluny a lo largo del siglo X. Todo ello ha incitado al historiador Pierre Riché a defender la idea de un “humanismo del siglo X”.

Si durante más de cinco siglos se conservó todo cuanto les fue posible, también, desde luego, se perdió parte del patrimonio cultural de la Antigüedad, al no existir suficientes manos para transcribir los venerables textos en los que quedó escrita parte de la sabiduría del hombre occidental.

Las escuelas episcopales

Comenzado el segundo milenio, Europa vio la aurora de un nuevo amanecer. Todos los indicios que hoy nos revelan el estado de

la civilización manifestaron signos de un evidente mejoramiento: la población fue aumentando sin detención; en muchísimos lugares la creciente producción agrícola incrementó una alimentación cada vez más diversificada; lentamente se recuperó el comercio y por ello las ciudades adquirieron importancia económica y política; una nueva clase social –burguesía– emergió de los centros urbanos con poder económico, y con ella una nueva mentalidad.

La educación para esta nueva sociedad urbana se convirtió, pues, en un imperativo de los tiempos. Habiendo cumplido una tarea encomiable en una época muy difícil, la función docente de los monasterios tendió entonces a reducirse dramáticamente, sustituida por la renovación y ampliación de los centros de estudios que surgieron en el medio urbano, promovidos por el entusiasmo, pero también por la formación digna, de algunos obispos cultos. Al alero de las recientes construcciones ciudadanas que a partir del siglo X fue realizando el renacimiento urbano de la Europa centro-norte, fueron las llamadas “escuelas catedralicias” o “escuelas episcopales” las que nacieron contiguas a la iglesia catedral, oficiando el propio obispo como su único maestro.

Erigida como centro aglutinador de la vida ciudadana, la catedral fue convirtiéndose en hogar de un grupo de canónigos –eclesiásticos adscritos a una catedral– que se reunían regularmente en torno al obispo para completar sus estudios y mejorar su conocimiento como asimismo el dominio de la lengua latina. Usando la pequeña y a la vez simbólica silla episcopal (*kathedra*), desde allí el obispo impartía sus *lecciones* que, como indica el vocablo, consistían en la *lectura* de textos tomados principalmente de la Sagrada Escritura

(*sacra pagina*), los primeros padres de la Iglesia (*Patrística*) y también de algunos escogidos autores griegos y romanos. La calidad de esta enseñanza estaba entregada indiscutidamente a la cultura del maestro (*magister*), con lo cual las escuelas fueron tomando distinto prestigio en el universo amplio de la cristiandad latina, de acuerdo con la estatura intelectual del obispo. Por eso, más que focos culturales, dice André Vauchez, habría que hablar de débiles destellos. En un principio sin ninguna organización del *curriculum* de estudio, sino aquella que el maestro dispusiera como la más apropiada, estas escuelas (*schollae*) tomaron el nombre de *studium generale*, que nos da cuenta del carácter amplio y enciclopédico de su enseñanza, especialmente valiosa en un momento en que la mera tarea de conservación del conocimiento significaba ya una magna obra cultural. Sobresalen las escuelas de Reims, Lieja, Laon y, sobre todo, Chartres. París es algo más tardía.

A medida que la Europa occidental fue creciendo en población, la progresiva complejidad social hizo surgir organizaciones sociales dentro del ámbito urbano ligadas a los diferentes oficios o trabajos que el desarrollo ciudadano requería; herreros, tejedores, zapateros, albañiles, etc., se agruparon de manera corporativa creando los gremios o cofradías, todos ellos regidos por ordenanzas o estatutos especiales. En su interior se procuraba mantener al mejor nivel posible el aprendizaje del oficio, como también exigir la probada competencia final antes de admitir a un nuevo miembro en el gremio. El aspirante a ser artesano, comenzaba su aprendizaje aproximadamente a los trece años cuando era incorporado como *aprendiz*, etapa que se prolongaba alrededor de siete años. Superada esta primera formación, el joven era elevado al rango de oficial y su obligación aquí era la realización o ejecución de una obra o tarea específica, mediante la cual podía

demostrar las habilidades adquiridas durante su aprendizaje. Se trata de la llamada *obra maestra*, ejemplo de competencia, que significaba el examen final y su incorporación a la sociedad de maestros artesanos del gremio correspondiente.

Había, pues, control férreo del ejercicio del oficio, verdadero monopolio, y no era permitido que persona alguna, por iniciativa propia, pudiera dedicarse libremente a una de estas profesiones, sin disponer de su membresía y la aprobación de sus colegas. La inclusión a dicha organización era muy estimada porque creaba un sentido de pertenencia personal y la protección del oficio, toda vez que el hombre medieval no concebía la existencia del modo como, un milenio después, hemos llegado a vivirla nosotros en la actualidad. La pretensión de querer abstraerse del entorno social, aislarse de la sociedad, que hoy se conoce por individualismo, era incomprensible en el hombre medieval. La noción de libertad solamente la conocían unos pocos aristócratas que no se hallaban sometidos a las numerosas prestaciones y obligaciones que sí tenía el hombre común, la inmensa mayoría. Así, al interior de estas cofradías opresoras pero que protegían, la sociedad medieval pudo conservar vivos los conocimientos técnicos que venían de la Antigüedad.

Por cierto, no era una novedad este tipo de organizaciones, puesto que los romanos habían desarrollado algunas semejantes con el nombre de “colegios” (*collegia*) donde se integraban los “colegas”, esto es, aquellas personas que compartían el ejercicio de un mismo oficio. Cada gremio o cofradía de oficios nombraba a su organización utilizando la lengua nacional, y así el vocablo castellano “gremio” encuentra su equivalente en otras lenguas europeas (vernáculos)

vigentes en la época, como el inglés *guild*, el alemán *hansa*, el francés *métier*. Pero los profesores de las escuelas episcopales no empleaban otra lengua que el latín, la lengua interna de la Iglesia. Con ella podían comunicarse en la escuela alumnos y profesores provenientes de diversas partes de Europa, donde se hablaban lenguas distintas. La latina se convertía, por así decirlo, en el inglés de nuestro tiempo. Organizados corporativamente, los profesores y alumnos buscaron en el léxico latino medieval el término *universitas* (=“un todo, totalidad, universo”) para designar al “conjunto de maestros y de estudiantes asociados” pertenecientes a una escuela episcopal. De este modo, creando también un “gremio”, pero de profesores y alumnos, nació la escuela catedralicia que, andando el tiempo, junto a una progresiva organización interna, llegó a conocerse con un nombre que aludía a la ciudad correspondiente: ejemplo, *universitas magistrorum parisiensis*, la Universidad de París o la *universitas magistrorum bononiensis*, la Universidad de Bolonia.

Entiéndase que el vocablo *universitas* designaba al gremio, al conjunto de profesores organizados corporativamente, pero no a la escuela catedralicia. Ésta era designada con la expresión *studium generale*, con el cual se aludía a su carácter de escuela general. La progresiva complejización de los estudios y el surgimiento de niveles diferenciados de enseñanza al interior del *studium*, originaron la formación de las facultades donde el aprendizaje se especializaba. Hubo de pasar algún tiempo para que, al menos en París, el conjunto de profesores cuya organización gremial recibía el nombre de *universitas*, terminara por identificar a la misma institución escolar: la *universitas* no era tan sólo el gremio de profesores sino que ahora iniciaba la designación de la propia “escuela episcopal”. Había nacido

la Universidad.

Nacidas, pues, al amparo de la Iglesia, fue el Papado el que les dio carácter institucional al otorgarles la calidad de Universidad, con una organización, requerimientos, grados, etc.

LA ENSEÑANZA

Este cuadro esquemático corresponde al primer impulso medieval creador de las universidades que se ubica antes de 1300, y no alcanza más de una veintena. Todo el espacio de los países germánicos septentrionales, escandinavos y eslavos no contaba con estas nacientes instituciones, porque todas las existentes se hallaban al Sud-Oeste de la Europa. A partir del siglo XIV la situación comenzará a cambiar visiblemente, creándose alrededor de cincuenta nuevos centros de estudio. Esta corresponderá a la segunda oleada de universidades cuyo sello será distinto a aquellas aparecidas antes de 1300; mientras éstas se formaron debido al deseo espontáneo de los profesores y los alumnos de organizarse en una corporación, las nuevas en cambio, surgieron de la decisión política de las autoridades seculares apoyada por la Santa Sede, la cual otorgaba los privilegios canónicos indispensables. Como ha dicho Francis Rapp, hasta las proximidades del siglo XIV, los estudiantes aparecían primero, la Universidad enseguida; sin embargo, a finales de la Edad Media, la Universidad era erigida primero y después la completaban los estudiantes.

La enseñanza en las universidades tenía cierta uniformidad, debido al prestigio que adquirieron muy tempranamente Bolonia y

París por sobre las restantes. Mientras en París el estudio de la teología fue lo gravitante y prestigió a dicha universidad hasta bien entrada la época moderna; en Bolonia, por su parte, el derecho destacó a esta ciudad en toda la cristiandad, y la celebridad y autoridad de ambas traspasó hasta el mundo moderno. La formación inicial o de base se hallaba en la facultad de artes (*ars liberalia*), que se constituyó en la más grande de todas, y la más importante desde el punto de vista del prestigio de sus autoridades. Todas las universidades debían contar con esta enseñanza de base o primaria cuya duración se extendía, por lo común, por seis años. Las artes liberales contemplaban dos ámbitos claramente diferenciados: el *trivium* y el *quadrivium*.

El *trivium*

Trivio quiere decir “tres”, esto es, tres materias que se consideraban instrumentos básicos que todo estudiante debía poseer para iniciar sus estudios, y que tienen relación directa con el uso del lenguaje (*verba*), sin el cual —se decía— ninguna materia podía ser estudiada: en primer lugar, la *Gramática*, el arte de escribir bien las “palabras”; la *Retórica*, que era el arte de hablar correctamente; por último, la *Dialéctica*, el arte de pensar y de discutir con lógica.

Se trata, pues, de aprender a escribir, a hablar y pensar correctamente. El trivio se transforma en el fundamento de toda la pedagogía medieval al estudiar las palabras y el lenguaje. Comprendiendo que tanto profesores como alumnos eran clérigos, era obvio que el estudio del lenguaje adquiriera gran importancia, puesto que antes de que existiera el mundo estaba el *logos*, la palabra, esto es, Dios, como dice el evangelista Juan. Por eso la gramática será

la ciencia que irá imponiéndose como base de la enseñanza hasta fines del siglo XII, ya que se decía que a través de ella se llegaba a las demás ciencias. Conociendo a los autores se puede llegar a todos los temas que ellos tratan; pero también a través de las palabras se llega al sentido oculto que ellas guardan, al misterio del *logos*. Sin poder nombrar adecuadamente las realidades y las cosas, era imposible tomar posesión intelectual de ellas, es decir, aprehenderlas.

El quadrivium

Quadrivio designa el número “cuatro”, cuatro disciplinas que representan las “cosas” (*rerum*) o “materias” indispensables que han de estudiarse como preparación para los estudios superiores. El carácter de disciplinas “exactas”, como se conoció a éstas, también recibieron el nombre genérico de *mathematica*. Ellas son, la Geometría que estaba fundada sobre Euclides con su tratado llamado *Elementa*, que se ocupaba de concebir y medir las realidades materiales del mundo natural; la Aritmética, que estudiaba los números y las operaciones que se pueden hacer con ellos, de acuerdo al texto de Boecio titulado *De Institutione arithmetica*; también estaba la Astronomía, el estudio de los cuerpos celestes y sus movimientos, enseñada a través del retórico cartaginés Martianus Capella y su *De nuptiis Mercurii et Filologiae*; finalmente, la Música, también llamada armonía que se ocupaba del orden “armónico” de los sonidos, estudiada por medio del texto de Boecio, *De institutione musica*.

Estos eran los verdaderos “instrumentos” mediante los cuales se lograba la competencia necesaria para alcanzar, después de esta primera etapa, la especialización en una de las cuatro facultades

superiores: teología, medicina y derecho. Común en todas las disciplinas que se cultivaban entonces, la teología y los textos sagrados –las *sacrae paginae* que en esta época comenzarán a llamarse *Biblia*– tenían un lugar privilegiado en la lectura. Ninguna disciplina podía pretender algún conocimiento al margen del estudio de Dios, porque en el medievo toda comprensión de la realidad debía partir por conocer a quien la había creado.

Los grados

Los grados académicos eran dos: *Bachiller*, etapa de inicio de los estudios universitarios, que admitía a alumnos no menores de 14 años y cuya culminación demandaba seis años. Cumplidos, pues, los 20 años, el estudiante podía aspirar a obtener el siguiente grado de *Licenciado* al cabo de dos años. Este grado lo convertía en Maestro en Artes. Respecto de este concepto, *ars-artes* no está vinculado a lo que hoy llamamos creación artística, sino que debe entenderse como sinónimo de “ciencia”, “conocimiento” puesto que le era concedida la “licencia para enseñar en cualquier parte” (*licentia ubique docendi*). Ocho años de estudios creaban un maestro en Artes.

Pero si el *bachiller* deseaba especializarse en alguna de las facultades mayores (Teología, Derecho o Medicina) los estudios se prolongaban todavía más. Con seis años complementarios dicho *bachiller* alcanzaba la *maestría* en derecho o medicina. 14 años de estudio se requerían para llegar a ser profesor en estas áreas. En cambio, para llegar a ser teólogo –Maestro en Teología– debía cursar doce años después del *bachillerato*, es decir, debía hacer estudios durante 20 años.

Durante la etapa de formación de las universidades, el doctorado no fue un grado académico, sino un reconocimiento público de la experiencia y la pericia demostrada por un licenciado o maestro en el conocimiento de un área del conocimiento. Dado que la teología era la “ciencia” más prestigiosa y de mayor dignidad en las primeras universidades, este reconocimiento les fue otorgado, en un principio, solamente a los teólogos. Surgió de manera espontánea entre los estudiantes, quienes distinguían de entre sus profesores a algunos que eran “más eruditos que”, que es, precisamente, el significado literal de la palabra latina *doctor*. Todos los profesores ostentaban el grado de licenciado, pero había algunos que, por cierto, demostraban indiscutiblemente ser superiores a los otros por su erudición y su madurez, y esta misma distinción, manifestada espontáneamente por los estudiantes que llamaban *doctor* a ese destacado licenciado, la autoridad universitaria tomó la decisión de formalizar este reconocimiento a ojos vista. Para ello se instituyó una ceremonia muy solemne en la cual se investía con dicho reconocimiento a aquel profesor más destacado: *doctor*, que habría que traducir, algo más libremente, como el profesor más erudito.

Con el tiempo, esta investidura, que no implicaba estudios formales sino, como hemos visto, un aprecio de los propios estudiantes y profesores, se convirtió en un conjunto de cursos y de una investigación erudita. Se convirtió, pues, en la tercera y última etapa de la escala universitaria de grados académicos. Debido a lo prolongado de los estudios, y a los problemas de subsistencia, pocos estudiantes alcanzaban la meta final con el doctorado, pues era una exigencia tener una edad mínima de treinta y cinco para obtenerlo.

La Escolástica

En la universidad medieval se desarrolló un método de estudio que es el principal instrumento de que disponen los universitarios: la *Escolástica*. Este vocablo es una deformación castellana del latín tardío, *scholla*, con el cual se identificaba a la “escuela” episcopal o urbana en el siglo XI. Pero, por extensión semántica, la “Escolástica” designa una actividad intelectual, una mentalidad, un conjunto de métodos y obras propios del mundo universitario. El desarrollo de la escolástica llevó consigo varios propósitos que dieron un carácter ideológico a este ambiente, tales como, procurar la comprensión racional de la fe, hacer compatible la libertad humana (libre albedrío) y la gracia, las pruebas de la existencia de Dios, en suma, un esfuerzo racional por establecer y justificar la concordia entre Dios y el ser humano.

En términos generales y extremando la esquematización, el razonamiento escolástico disponía de tres instancias o momentos que ahora analizo:

Primero, la *lectio* o lección, consistía solamente en la lectura y comprensión puramente literal de los textos de base, puesto que bastaba con leer y comprender las oraciones presentadas. Esta instancia tan básica pervivió solamente en los inicios de la escuela, en razón de que los alumnos llegaban mal preparados para leer la lengua latina. El gradual mejoramiento de este rudimento básico permitió que el profesor desechara paulatinamente esta enseñanza, para pasar a la instancia siguiente. Históricamente, la *lectio* sufrirá una rápida atrofia hasta desaparecer.

Segundo, la *quaestio* o “pregunta” formulada a partir de la lectura y comprensión de los textos. Las preguntas surgidas debían

responderse mediante el método conocido como *pro et contra*, que más adelante analizaré. Este método fue originalmente parte de la *lectio*, ya que una vez comprendido el texto emergían consecuentemente las preguntas. Pero su desarrollo y complejidad la apartaron de ésta llegando a independizarse y constituirse en otro camino de enseñanza.

Tercero, la *disputatio* consistía en la discusión o debate entre dos personas, organizada según reglas muy precisas en torno a las preguntas surgidas de los textos de base u otros independientes. Era la confrontación o combate de ideas y/o soluciones a un problema dado, pesando cada una de ellas mediante el razonamiento lógico. La diferencia esencial entre la *quaestio* y la *disputatio* era que, en la primera, el profesor asumía él mismo los argumentos contrarios como ejercicio individual. En cambio, en la disputa eran dos personas las que debatían, encargados cada uno de afirmar y el otro de negar.

Razón ha tenido Jacques Le Goff al afirmar que en este instrumento metodológico radica que el intelectual que en la Edad Media utilizaba la escolástica no fuera un mero exégeta, un lector que hacía inteligible el texto que presentaba, sino que, dando muestras de agudeza y madurez, se trataba de un verdadero creador de problemas que solicitaban su reflexión, excitaban su pensamiento y le conducían a una toma de posición.

Los autores de base_

Respecto de los autores que se consideraban fundamentales para cursar el *trivium*, reviso los más destacados en relación con la disciplina:

La Gramática estaba entregada a Prisciano, gramático latino del siglo VI con su *Institutiones grammaticae*, el tratado de gramática más completo que nos ha quedado de la antigüedad. Era conocido en la Edad Media por *Priscianus maior* (los seis primeros libros), donde se estudiaba la morfología, y *Priscianus minor* (los dos últimos libros) acerca de la sintaxis. También muy utilizado era Donato (s.IV) con su *Ars minor* y su *Ars maior*, este último llamado sugestivamente *Barbarismus* debido a la primera palabra del texto.

La Retórica estuvo depositada al estudio del tratado *De inventione* de Cicerón, y la *Rethorica ad Herennium*, que le fue atribuida. En ellas el universitario encontraba la retórica clásica, pero que debió ser complementada por una parte del *De differentiis topicis* de Boecio (s.VI). Más tarde, habiendo iniciado la Lógica un ascenso destacado, se utilizó la *Rethorica* de Aristóteles, traducida al latín en 1250, cuyo tratamiento del tema era de naturaleza más teórica que práctica.

La Lógica era estudiada también en base a Aristóteles con su tratado acerca de las Categorías, traducido con el título de *Predicamenta*, donde se exponen las diez categorías del ser. También resultaba imprescindible su *Perihermeneias*, traducido bajo el título de *De interpretatione*. Sin embargo, a Aristóteles se llegaba de la mano de Porfiro de Alejandría (s.III), que hizo una introducción sistemática a las Categorías, muy conocido en la Edad Media como la *Isagoge*. Después de ella, seguía el estudio de Aristóteles propiamente tal, aunque probablemente también en la traducción latina y comentarios de Boecio. Como ha dicho Jacques Le Goff, todo cuanto sabe la Edad Media de Aristóteles se lo debe a este autor.

Los manuales

En el universo de textos universitarios había también otra clase de ellos consistente en manuales para el estudio y la enseñanza. En general, desde este punto de vista, todos pueden clasificarse como manuales, pero su creación, de hecho, no obedecía siempre a las mismas razones, como veremos a continuación.

En primer lugar, estaban las guías para la preparación de los exámenes, que consistían en resúmenes muchas veces muy elementales referentes a materias que se incluían en el examen final; como si fueran ejercicios de ejemplos, también se presentaban *quaestiones* con sus respectivas respuestas que podían llegar a formularse durante la examinación de un curso. Sin duda, la confección de este tipo de textos domésticos tenía como propósito servir solamente a aquellos estudiantes de bajo nivel, ya que los alumnos más aventajados prescindían de estos breviaros simples.

Había otro tipo de manuales que servían de introducción a diversas materias dependiendo del nivel de los estudiantes. En esta categoría se conocen dos tipos de textos que circularon en el ambiente universitario. Los que suministraban a los estudiantes las materias básicas de cada disciplina. Aquí, nuevamente, la intención era preparar a los estudiantes para los exámenes, pero no ofreciendo respuestas precisas, como podía hallarse en el anterior, sino resumiendo aquello que el autor consideraba indispensable –una suerte de curso básico– en tal o cual ciencia.

Conocidos fueron otros manuales que parecen una suerte de introducción a la Filosofía. Se trata de textos que asumían una defensa fervorosa de la Filosofía, considerándola como una de las cosas más

importantes en la vida humana; a continuación se presentaba una división de todas las ciencias, se subdividía cada una de las disciplinas precisando el campo de estudio que abarcaban y los principios que las gobernaban. Por último, se describían brevemente los libros estudiados. La intención que había detrás de la elaboración de este tipo de textos parece clara: Primero, se buscaba presentar una visión de conjunto de todo el saber conocido de la época, aun cuando algunas de las disciplinas descritas no fueran enseñadas en los cursos. Segundo, debía considerarse necesario este amplio panorama cultural como una preparación a la enseñanza de disciplinas particulares. Es precisamente este aspecto lo que invita a pensar que dichos textos hayan sido escritos por los maestros como lecciones inaugurales, dictadas a comienzo del año, presentando los fundamentos (*principia*) de una disciplina antes de cursarla.

Por último, los manuales especializados en una disciplina determinada. Eran éstos muy diferentes a los que se ha hecho mención, porque consistían en resúmenes de una disciplina, o de una parte de una disciplina, compuesta no solamente con rigor sino también con mucha complejidad por los estudiantes avanzados, cuya tarea venía a cubrir, y a veces a reemplazar, la lectura directa del autor de base que era objeto de estudio.

La *lectio*

La tradición de la lectura comentada de textos como forma de enseñanza y de cultura se estableció al final de la república romana. Mucho antes de la época de las universidades, la Edad Media leyó (*legere*) a los autores (*auctores*), en las numerosas escuelas monásticas que

se hallaban repartidas por el Occidente. En este preciso campo de estudio, *legere* quiere decir explicar y comentar al tiempo que se lee, de tal manera que *lectio* y *legere*, en el contexto universitario designaban los cursos o lecciones (*lectiones*) que eran el resultado de la actividad propia del maestro, cual es hacer una lectura.

Esta *lectio* alcanzó su desarrollo máximo al abarcar tres niveles: la *littera*, “letra”, es decir, la exposición literal de las palabras, las frases, las construcciones, la sintaxis (*expositio verborum*); el *sensus* o el “sentido” inmediato que frecuentemente se transformaba en una *paráfrasis*, esto es, una explicación o interpretación extensa de un texto con el fin de hacerlo más claro e inteligible; y la *sententia* o significación profunda, que era, generalmente, el trabajo de encontrar la intención del autor que se estudiaba a través de la interpretación exhaustiva del texto.

Al menos en la Facultad de Artes de París puede apreciarse una distinción en los géneros de cursos dentro de la *lectio*: en primer lugar, la *lectio ordinaria*, que era la enseñanza de textos del programa de estudios que brindaba el maestro durante las horas ordinarias (*hora ordinaria*), esto es, en la mañana, de acuerdo con el método ordinario (*legere ordinariè*) de comentarios y preguntas. Esta tarea la debía realizar un “profesor regente” (*magister regens*), que llamaríamos hoy “titular”, y que correspondía a aquel que había sido recibido solemnemente en la corporación universitaria y, desde luego, impartía *lectiones*. Por otra parte, se hallaba la *lectio cursoria* o *lectio ad cursum*, que se desarrollaba basándose en los mismos textos, pero utilizando un método distinto, pues la explicación de ellos se hacía de manera “cursiva”, o rápida, en busca de su sentido inmediato —la letra misma o las formas gramaticales— sin detenerse en puntos difíciles o de más lenta

comprensión.

El citado ejercicio puede parecer hoy, a primera vista, excesivamente elemental para una enseñanza universitaria. Siendo esto cierto, no debe olvidarse que los alumnos que ingresaban a la escuela no conocían –o muy poco, algunos– la lengua latina. Todos ellos se comunicaban en francés, inglés, italiano, alemán, flamenco, es decir, en las diversas lenguas vernáculas que ya después del año mil se habían estructurado. Debían, pues, comenzar a hablar, leer y comprender el latín, pues todos los textos de estudio estaban escritos en esa lengua, considerada culta, al tiempo que las mismas lecciones de todos los profesores se impartían en latín.

Comentario

La metodología presentada anteriormente formaba parte de otra todavía más amplia y genérica llamada comentario. En el siglo XIII existieron tres tipos de comentarios:

Comentarios bajo la forma de *lectiones*

Este tipo de comentario estaba dividido en *lectiones*, que no eran otra cosa que unidades de lectura o lecciones. Cada *lectio* se hallaba compuesta de varias secciones que podemos considerar del modo siguiente: 1.- Al comienzo de cada *lectio* aparece la división del pasaje que ha de comentarse en varias secciones, las cuales, a su vez, pueden dividirse en partes menores. 2.- Le sigue la *sententia in generali*, o también llamada la *intentio*, donde se descubría el sentido general del texto escogido. 3.- A continuación, la *sententia in speciali*, o conocida también por la *expositio*, que era la paráfrasis o explicación extensa

de un texto. 4.- Después aparecía el *ordo* u *ordinatio*, cuyo cometido consistía en situar el pasaje que era objeto de comentario en el conjunto del texto, digamos, contextualizar, al tiempo que presentar el orden de sus partes, a veces llamada *divisio*. 5.- Enseguida surgían los *dubia* (“dudas”) o *quaestiones* (“preguntas”) que eran puntos dudosos que emergían de la lectura del texto.

Por cierto, este esquema ideal no siempre se cumplía rigurosamente en todos sus pasos, ya que quedaba supeditado a los requerimientos propios del pasaje o texto seleccionado, a las ideas que éste podía contener y al estilo del maestro, pero al menos nos puede ofrecer una imagen del tipo de metodología que usaba el maestro universitario, y que fue producto de la progresiva organización de la enseñanza que se dio en el transcurso de la primera mitad del siglo XIII.

Comentarios bajo la forma de *quaestiones*

Durante la segunda mitad del siglo XIII, se fue dejando un tanto de lado la paráfrasis, y los maestros prefirieron quedarse con las preguntas hechas al texto base con sus respectivas respuestas. Aquí la libertad reinaba con bastante soltura, pues las *quaestiones* podían o no tener relación con el texto; cuando la tenían, su propósito era interpretar todo o partes del texto escogido; cuando no, se transformaba en una pregunta independiente que merecía ser respondida, y que naturalmente surgía del anterior estudio. He aquí que estamos ante el precedente del otro método de estudio, que más adelante se analizará, la disputa. El texto escogido por el profesor no era leído de manera continua en el transcurso de una clase, ya que lo

suponía conocido al haberse estudiado durante los cursos regulares (*lectiones cursoria*) que todos los alumnos debían tener al comienzo de sus estudios.

Comentarios bajo la forma de sententia

Este tercer tipo de comentarios apareció en la misma época que las *quaestiones*, y correspondía a una paráfrasis detallada explicando el sentido (*sententia*) del texto. Esta variante admitía las divisiones del pasaje, aunque siempre breves, para dejar a la detalladísima paráfrasis lucir el texto haciéndolo inteligible, trabajo intelectual que, además, insertaba breves preguntas y respuestas.

La estructura que se ha presentado para conocer las diversas formas que adoptó el método llamado comentario, es, obviamente, esquemática, y, como tal, tiende a borrar algunas otras variantes menores. La riqueza de la vida universitaria permitía toda clase de variaciones en el tratamiento de los temas y los autores. De hecho, el uso de una u otra metodología dependía también de los textos de base, de los temas abordados por el autor, del propósito final que aspiraba el maestro, etc. Sin embargo, este esquema parece ser representativo de la producción de la época, en orden a que obedeció a una evolución natural que arrancó desde el comentario literal hasta alcanzar el propiamente universitario, el del sentido y su aplicación.

La *quaestio*

El método de enseñanza y de investigación que se designa generalmente con el término *quaestio* es muy antiguo, pero la forma específica de ella, tal como se ha desarrollado en la enseñanza

universitaria es mucho más reciente. El procedimiento consistente en preguntas seguidas de respuestas existía ya en la Antigüedad y en el mundo árabe. El Occidente medieval lo retomó muy tempranamente, si es que corresponde decir “retomar”, pues se trata de un método surgido de la misma naturaleza humana, que parece imponerse por sí mismo en todas las culturas y también en todas las disciplinas.

Uno de los géneros de preguntas era el fruto de la lectura comentada de textos de base. En este caso, las preguntas se originaban a propósito de autores —*auctoritates* se decía entonces— cuyas opiniones disonantes, como también pasajes oscuros o ambiguos, se intentaba conciliar y responder con la ayuda de un razonamiento lógico (dialéctica). Se trataba de problemas de interpretación suscitados por el texto, proponiéndose respuestas posibles, debiendo ser argumentadas seriamente.

Entendida como un conjunto de preguntas suscitadas a partir de un texto, la *quaestio* existía tanto en el ámbito del derecho como en la teología, campos de estudio donde este tipo de metodología encontraba buena acogida, al adecuarse mejor a la naturaleza de las materias. Ejemplo es el célebre libro del teólogo Abelardo, el *sic et non* (“sí y no”), en el que opone a las autoridades, especialmente los padres de la Iglesia (Patrística), y propone diversos medios de interpretación para resolver las contradicciones que surgen de su lectura comparada. Pero la obra que marcó los estudios en la Universidad fue la de su discípulo Pedro Lombardo (ca.1100-1160/4), que llegó a ser obispo de París. Como maestro en Notre-Dame de París, compuso una gran *glossa* (compilación de comentarios con carácter sistemático) que fue conocida por todos los intelectuales medievales por *Liber quattor*

sententiarum (Cuatro libros de sentencias). Pedro Lombardo acopió muchos textos diversos, pero no fue su obra una mera compilación ordenada de glosas o comentarios, sino que plantea problemas o proposiciones, lo que se llama en la época *quaestiones*. Con el interés creciente que generó esta obra colosal, se fue formando la *quaestio* llevada a cabo mediante una discusión, la llamada *quaestio disputata* (“cuestión disputada”).

En su forma más completa, la *quaestio* contenía:

1.- El enunciado del problema, esto es, que se formulaba una pregunta o *quaestio* que era objeto del análisis.

2.- La afirmación de la cuestión. Aquí el profesor se ejercitaba intentando responder afirmativamente mediante una secuencia de respuestas estructuradas en orden. El maestro reunía todos los argumentos que su intelecto podía discurrir, sin distinguir las afirmaciones ciertas de las otras que, en apariencia, se mostraban veraces, pero que no lo eran, esforzándose por convencer la veracidad de las afirmaciones, mezclando toda clase de ideas, tesis o problemas. Al final de esta parte, el docente aseveraba que la cuestión planteada, en efecto, debía afirmarse, aparentemente, sin duda alguna, y entonces, a modo de conclusión preliminar, el tema había sido resuelto.

3.- La posición contraria. Después de haber convencido *a priori* de que la pregunta debía afirmarse, pasaba enseguida a negar cada una de las afirmaciones anteriores, demostrando que todas o algunas de ellas, no se podían sustentar adecuadamente. A esta altura de la clase, el alumno comenzaba a ver la fragilidad de los argumentos afirmativos, aunque en su momento se hayan creído seguros. Con ello, el profesor enseñaba a los estudiantes a tener cautela con las apariencias, a no

dejarse engañar con la mera coherencia de las palabras, porque en una frase correctamente formulada podía esconderse una falsedad: he aquí una falacia.

4.- La *determinatio* era literalmente “ponerle límites” (*terminus* = límite, margen) al problema que se trataba para situarlo dentro de “márgenes” coherentes, de tal manera que no hubiese elementos o ideas que entorpecieran la búsqueda de la solución. En otras palabras, consistía en centrar el tema, limpiarlo de confusiones para alcanzar su comprensión objetiva. Por cierto, esta importante tarea solamente podía realizarla adecuadamente el maestro conocedor del tema, y en ello se jugaba todo su prestigio.

5.- La solución. Generalmente al anterior ejercicio le acompañaba el dictamen magistral, esto es, la decisión intelectual que adoptaba el maestro que había sometido a “cuestionamiento” la opinión de un autor, confrontándolo con otras opiniones, pero que, una vez concluido este verdadero “combate” de ideas, se definía él mismo frente al problema arriesgando su opinión.

6.- Refutación de los argumentos contrarios a la solución. Aun cuando el profesor finalmente se definía frente al problema, todavía podía analizar la solución presentando dudas, el carácter provisional de la decisión, las condiciones en que ésta podía resultar probable o improbable, segura o verosímil, etc.

Este es el esquema de base que se encuentra frecuentemente en los comentarios en forma de preguntas. Es importante decir que no siempre se cumplían todos los pasos arriba señalados, ya que dependiendo del contenido de la pregunta, a veces unos pasos quedaban implícitos en otros. Las instancias arriba referidas

representan, sin duda, un esquema ideal de *quaestio* que permite visualizar el marco en el cual el profesor debía presentar las soluciones a sus interrogantes.

La *quaestio disputata* fue utilizada desde el siglo XII para fines didácticos. En ella no se formulaban preguntas sólo a propósito de los pasajes oscuros o contradictorios de un autor, sino también de enunciados ciertos, creando de este modo un problema en que la discusión servía para mostrar las diferentes facetas de la materia que se quería enseñar. Se empleaba, pues, la cuestión disputada para exponer ampliamente *—in extenso—*, pero no de modo sistemático, una determinada materia en un curso; como si hoy, *verbi gratia*, para presentar el tema de la conquista de América, lo hiciéramos preguntándonos si es lícita la conquista, o bien si hubo conquista o no, esto es, a la manera en que el dominico Francisco de Vitoria lo hizo en el siglo XVI. Así, la *quaestio* llegó a ser una técnica de enseñanza cuya complejidad, calidad y sutileza de los maestros universitarios la transformó en un arte, el “arte de debatir” (*ars disputandi*) que sobrevivió a la Edad Media siendo muy utilizada a comienzos del mundo moderno.

Respecto de la *quaestio* en la enseñanza de las artes liberales, es poco lo que se sabe en torno a este tema en lo que concierne al siglo XII. Puede suponerse que la *quaestio* se desarrolló como procedimiento dialéctico, tal vez desde la misma enseñanza de la dialéctica, el método para aprender a pensar con lógica. Por supuesto, desde un comienzo estaba destinada a la interpretación de aquellos textos que la época consideró más importantes, como la Biblia o las autoridades del derecho, pero Aristóteles fue igualmente considerado como una

autoridad primordial. Así la *quaestio disputata* llegó a convertirse en un método didáctico que se aplicó en la enseñanza de las artes liberales, como también en las otras disciplinas.

Las *quaestiones* que se encuentran en el contexto de la Facultad de Artes no fueron uniformes ni inmutables. Hubo diversos géneros de *quaestiones* que ahora pasamos a ver:

1.- Las *quaestiones* que se encuentran en los comentarios como forma de exposición, principalmente objeciones y dudas literales. La mayoría presenta el esquema simple pregunta-respuesta, pero a veces también aparece la estructura dialéctica.

2.- Las *quaestiones* de comentarios bajo forma de preguntas exclusivamente. Se refieren al contenido del texto y no al lenguaje o al estilo, como la anterior. Tienen la estructura dialéctica de las *quaestiones disputatae*.

3.- Las *quaestiones* disputadas, aisladas, separadas del texto base. Se trata aquí de una pregunta aislada que se formula para ser analizada con fines didácticos.

4.- Las *quaestiones* que se hallan en las colecciones relativas a materias de una disciplina. También tienen estructura dialéctica.

5.- Las *quaestiones* que sirven como ejercicios, especialmente para repetir la materia enseñada o para ejercitarse en la técnica de la disputa.

6.- Las *quaestiones* que se encuentran en las colecciones para la preparación de los exámenes. Pueden tener forma simple, es decir, debatida solamente por el maestro, o disputada, esto es, debatida por dos oponentes.

Se habrá advertido la riqueza de las variantes metodológicas disponibles, pero lo que nos interesa presentar aquí es la *quaestio disputata*, que se convirtió en la herramienta preferida de los maestros. Pasamos a presentarla.

La *quaestio disputata*

En la cuestión disputada el maestro no comentaba el conjunto del texto base, sino que escogía a su arbitrio los puntos esenciales que se discutirían por medio de preguntas. En primer lugar, consideremos los comentarios compuestos de preguntas relativamente simples, ligadas al texto y siguiendo el orden del mismo muy de cerca. Las preguntas se relacionaban directamente con el texto y, con frecuencia, iban seguidas de explicaciones suplementarias; surgían preguntas sobre cada capítulo siguiendo el orden del texto escogido; siendo así, la estructura de la argumentación era, desde luego, simple. Estas *quaestiones* estaban destinadas a clarificar el contenido del texto y no su lenguaje. Aquí hay una diferencia con aquellos comentarios bajo forma de *expositio* que ofrecían una explicación literal y no abarcaban sino algunas preguntas.

Cuando las preguntas o *quaestiones* se apartaban del texto y eran objeto de una discusión separada en el transcurso de una sesión especial fuera de la *lectio*, era una auténtica *disputatio*, y el texto que resultaba de ésta, constituía la *quaestio disputata*. Esta, en principio, estuvo separada de la enseñanza de un texto que había sido objeto de una *disputatio*, es decir, de una discusión elaborada y reglamentada en la que intervenían varios actores, entre los que destacaban “el que pregunta” (*oponens*) y “el que responde” (*respondens*). Como puede

apreciarse, se trataba de un diálogo erudito e inteligente de dos personas reales o ficticias sobre un tema escogido.

Hay que admitir que no es siempre fácil para el estudioso saber si los textos que se conservan de estas discusiones reflejan una verdadera disputa o no. Ciertamente es así, porque no sabemos si el texto que tenemos delante de nuestros ojos, constituye el escrito de un tema debatido efectivamente. Con todo, él mismo da cuenta del método lleno de vida que iluminaba la vida intelectual del ambiente universitario.

La *quaestio disputata* llegó a convertirse también en un género literario, permitiendo al autor tratar un problema de acuerdo con las reglas de la dialéctica. Este género de *quaestio disputata* equivale, de hecho, a un tratado (*tractatus*), y se prolonga con mucho menos rigidez formal en los llamados “coloquios” –diálogos eruditos entre dos o más personas– que abundan en la literatura humanista del siglo XVI. Por ejemplo, el *Democrates primero o de la conformidad entre la milicia y la religión cristiana* de Juan Ginés de Sepúlveda, o la colección de *Colloquia* de Erasmo de Rotterdam, por sólo citar algunos. En ellos hay una suerte de *quaestio disputata* puesto que el autor hace hablar en el texto a dos o tres personajes que debaten el tema, preguntando y oponiendo argumentos.

Pero no hay duda de que muchas *quaestiones* fueron disputadas realmente por los maestros, ya sea en las disputas privadas, o sea, aquellas llevadas a cabo en las propias escuelas, como en las disputas públicas ante toda la comunidad universitaria. Estos maestros se preocupaban de editar sus *quaestiones* disputadas, y allí introducían una cierta organización y una unidad de estilo que, por cierto, la disputa

no tuvo en el momento de disputarse. Cada maestro solía, obviamente, privilegiar la exposición de su propia *conclusio* disminuyendo la extensión y la complejidad de la primera parte de la disputa en la que tenía lugar el debate con las otras ideas, las ajenas.

La *disputatio*.

Este fue el método de enseñanza y de investigación que más estimuló la imaginación de los profesores de la universidad medieval. A decir verdad, este método de discusión o disputa organizada según algunas reglas fue un fenómeno que puede remontarse hasta Aristóteles, pero que no ha tenido una tradición constante desde entonces. En todo caso, la *disputatio*, tal como se desarrolló a fines del siglo XII y comienzos del XIII está claramente ligada a la *quaestio disputata*.

Ya se ha visto que la *disputatio* nació cuando la *quaestio disputata* se separó del texto. Podría decirse que la *quaestio disputata* es el resultado redactado y editado de una disputa, cualesquiera que sea; en cambio, la *disputatio* es el acto mismo de discutir, de disputar.

La *disputatio* ocupaba un lugar importante en la vida de los maestros y alumnos. Fuera de los horarios de los cursos ordinarios estaba considerada en las tareas de los maestros la dirección de *disputationes* separadas de la lectura (*lectio*) de textos.

En las disputas hay que distinguir 2 géneros:

1.- La *disputatio in scholis* o disputa privada, que se llevaba a cabo en la escuela del maestro con sus propios alumnos, en los días disputables, es decir, en los que las disputas estaban autorizadas y durante las

horas asignadas. Esta disputa privada era principalmente un ejercicio dialéctico para los estudiantes.

2.- La *disputatio sollemnis* o *disputatio magistrorum*, que reunía en principio a todos los alumnos y profesores de la facultad, una vez por semana, durante todo el año, ocasión en la que se daba una verdadera discusión sobre problemas difíciles en los que debatían los profesores.

Ambas *disputationes* eran parte de las obligaciones de todo profesor en la universidad. Los estudiantes, por su parte, tenían la obligación de asistir a las disputas solemnes durante dos años, de “responder a los sofismas” (proposición enigmática o que provoca discusión) durante dos años, y de “responder a la cuestión” durante un año, antes de poder presentarse al examen de bachillerato. Debían jugar el papel de *respondens* en las discusiones a propósito de los sofismas, y también en aquellas dirigidas por el maestro en torno a *quaestiones* en su propia escuela. En seguida, el bachillerato implicaba no solamente un examen, sino sobre todo una prueba que consistía en la dirección de disputas o discusiones durante la cuaresma. El candidato a bachiller (*bachillerando*) debía “determinar” la *quaestio*, es decir, situar adecuadamente el problema, para enseguida dar una solución después de haber dirigido una disputa, rol que como hemos visto, estaba reservado sólo al maestro. Ya como bachiller debía de nuevo hacer el rol de oponente y de contestador (*respondens*), pero ahora en las disputas de los maestros o en aquellas de los candidatos a bachiller.

Continuando los estudios conducentes a la licenciatura, y después de su examen final, se hallaba en posesión del prestigioso “derecho a enseñar en cualquier parte” (*licentia ubique docendi*). Llegado

este instante el candidato tenía la “libertad” –o derecho, diríamos hoy– y también la obligación de enseñar donde él quisiese. Era, pues, un *licenciatus*. Sin embargo, de acuerdo con las reglas impuestas por el propio poder eclesiástico, para ser considerado un verdadero maestro era necesario pasar por la ceremonia de la *inceptio*, que era la “entrada” solemne en la corporación de los maestros, que implicaba la participación en muchas disputas. Esta ceremonia era bastante más solemne que la de la Licenciatura, pues el “debutante”, en presencia de los miembros de la corporación, y tras los ritos religiosos de rigor, daba su lección inaugural demostrando la necesaria erudición, formación y madurez propia de un maestro. A continuación era investido con los símbolos de la dignidad de su “oficio”: el birrete, el anillo y el libro, y se le hacía sentar en la silla magistral (*kathedra*).

TOLERANCIA

Hemos visto, la disputa fue considerada como uno de los elementos esenciales de la enseñanza; el universitario estaba acostumbrado a la diversidad de opiniones, a la discordancia, como entonces se le llamaba. En toda discusión podían aparecer puntos de vista diferentes, frente a los cuales había que buscar una respuesta satisfactoria, esto es, una solución basada en un juicio ponderado de cada una de las opiniones, sus razones y el peso de sus argumentos. Los maestros se sometían públicamente al juicio crítico de sus alumnos y de sus colegas al exponerse al debate cuya limpieza quedaba depositada al estudio, los argumentos, la lógica, la inteligencia.

En los estatutos de la universidad de París había una gran variedad de ocasiones para la *disputatio*, por ejemplo, en la enseñanza

del maestro en su propia escuela y los ejercicios que éste debía preparar para los estudiantes, las pruebas que estos últimos debían cumplir antes de presentarse a los exámenes, las disputas que los candidatos al bachillerato debían sostener en cuaresma, aquellas otras que formaban parte de los exámenes, las disputas solemnes de los maestros una vez por semana, en fin, la riqueza de la vida universitaria giraba en torno a la discusión de temas. Es de lamentar constatar que no todas estas discusiones hayan tenido la suerte de quedar por escrito para poder apreciarlas hoy, debido al predominio que entonces tenía la oralidad en el aula universitaria. La importancia de los temas tratados y la solemnidad con que se presentaban influían en las posibilidades de que la disputa quedase por escrito. Pero, evidentemente, casi todas las instancias cotidianas de la enseñanza —como hoy— se hacían verbalmente y no quedaba registro escrito de haberse impartido.

La *disputatio* respondía a situaciones y objetivos muy diferentes. Primero, servía para entrenar a los estudiantes en el arte de discutir. En efecto, había que habituar a los alumnos a manejar el método dialéctico si querían, andando el tiempo, desempeñarse en el medio universitario y, tal vez algún día, enseñar llegado su turno. Se advierte que la discusión era también un elemento esencial de la enseñanza en las otras facultades, pero que los estudiantes aprendían primero en la facultad de artes, para después ingresar a las llamadas facultades superiores: Teología, Medicina y Derecho, en esta última, donde se aprendían ambos derechos (*utroque iure*), es decir, civil (es decir, el derecho romano) y canónico (las normas internas de la Iglesia).

Por lo demás, como método de enseñanza a través de la

discusión, la disputa buscaba poner de manifiesto las diferentes facetas de un problema, los flancos débiles de una opinión, la relatividad de los juicios emitidos, la aparente solidez de un fallo a priori, o bien, el firme fundamento de la solución adoptada. Hoy diríamos, matizar, verbo en el que se refleja la rica realidad de la vida, vida donde existen, en verdad, muy pocas realidades absolutas. Por ningún motivo los argumentos contrarios a la solución debían menospreciarse, puesto que, valorados en su justa medida, ellos habían contribuido a clarificar el problema y a encontrar la respuesta correcta. Sin las oposiciones se consideraba que era imposible saber la certeza de la propia opinión. En medio de este ambiente se advertía claramente la imperiosa necesidad de la contradicción y del contradictor para alcanzar con seguridad la verdad.

Debe agregarse aquí un punto no menos importante. La disputa era también un método de investigación. Era el medio de discutir sobre un verdadero problema acerca del cual las opiniones eran divergentes. Los maestros organizaban una disputa solemne durante la cual, con la ayuda de sus estudiantes, intentaban defender su opinión a fuerza de argumentos y réplicas a los argumentos contrarios, siempre prestos a aceptar algunos de esos argumentos, si les parecían irrefutables. Después, regresando a sus claustros, alejados de la tensión de la polémica, con calma y serenidad, redactaban su *determinatio* conteniendo su opinión final de manera argumentada, una *conclusio* provisoria. Si pensamos que la *disputatio* estaba reglamentada, esto es, que los roles de *oponens* y *respondens* eran designados de antemano, y que no se podía intervenir sino cuando correspondía, la *disputatio* se convertía en una verdadera confrontación de ideas. Podía obligar al maestro a revisar su posición, a lo menos sobre algunos puntos. La

solución adoptada podía ser sometida a revisión nuevamente.

Esto último nos interpela en la actualidad en la tarea universitaria, al decirse que en la Edad Media cuando el maestro hablaba no había réplica: el famoso adagio *magister dixit*, “el maestro habló”. Como se ve, existe un amplio espacio para la discusión y la confrontación. Es verdad que, a veces, la disputa fue sin duda imaginaria y correspondía más bien a un género literario de la polémica, como pudo serlo en el siglo XVI, por ejemplo, las relecciones *De Indis* y *De iure belli* del dominico Francisco de Vitoria relativas a los indios de América y al Derecho de guerra, que nunca se “disputaron”. El maestro ordenó los argumentos y creó una ficción de disputa. También, el opúsculo *Ciceronianus* de Erasmo de Róterdam, donde tres amigos conversan acerca del modo mejor de hablar: Erasmo pregunta y responden los otros dos. Asimismo, el autor escribió numerosos *Coloquios* donde con similar estilo abordó diversos temas que preocupaban al Occidente de la primera mitad del siglo XVI.

Pero también es necesario señalar que en muchos casos la disputa fue real, y puede decirse que ella se constituyó en un momento decisivo de la enseñanza universitaria. Oír la discusión, ver a los participantes gesticular, oír el tono, el contenido y la arquitectura de sus argumentos, pronunciados en lengua latina, precisa, solemne y gravitante, otorgaba un sello indeleble al universitario e imprimía en su espíritu la apertura a la variedad de visiones que la vida humana ofrecía. En este sentido, podría pensarse que este método de enseñanza llevaba implícito el riesgo de que el espectro tan amplio de opiniones, muchas de ellas contradictorias pero coherentes, condujera

finalmente a una desorientación del estudiante. Pero el espíritu de la época medieval era muy distinto al nuestro, ya que la omnímoda palabra revelada, la Sagrada Escritura, ofrecía al intelectual un asidero seguro.

Sin embargo, como en todo momento histórico, el penetrante estudio de la palabra sagrada que dominaba casi toda la vida intelectual del medievo, conducía a la elaboración de interpretaciones que inquietaban a los teólogos. Al igual que en las demás ciencias, en la Biblia también podía hallarse la multiplicidad de sentidos, como diría el Venerable Beda, encontrarse con pasajes aparentemente contradictorios, lugares cuya interpretación dividía a los exegetas. El intelectual de la Edad Media tuvo que hacer un espacio en su vida para la tolerancia, para la aceptación de la contradicción, como también del contradictorio, a reconocer la legitimidad de la diversidad. Como ha dicho tan elegantemente Jacques Le Goff, hay algo de sinfónico en todo esto, es decir, que solamente con el concurso armónico de sonidos diversos se compone una pieza musical. La búsqueda de la unidad en medio de lo diverso. Como diría el canonista Graciano, la *concordia discordantium canonum* “el acuerdo de cánones discordantes”, esto es, que la armonía nace de la polifonía.

Con todo, fue un proceso lento no exento de contradicciones, porque la Iglesia y el Estado, constituidos entonces como una sola unidad, cautelaban celosamente que los intelectuales se mantuvieran dentro de ciertos márgenes razonables, de manera que la “sana doctrina” –la ortodoxia– no se viera comprometida. No podía permitirse que los fundamentos de la civilización entraran en un terreno peligroso de cuestionamiento, ya que todo el resto de la

sociedad, enteramente cristiana e incapaz de resistir la incertidumbre, necesitaba para sobrevivir más certezas que dudas. Como en nuestras actuales sociedades donde la tolerancia es una lección no aprendida, la civilización del Occidente medieval también impuso un marco de referencia a las opiniones y asignó límites precisos a las conductas.

Esto se vivía en el ambiente universitario, pequeño y cerrado, un tanto al margen del resto de la sociedad. En ésta no había espacio para la diferencia. La Edad Media sufrió la enfermedad del temor del *otro*, del divergente, del disidente, denominado con la expresión de connotaciones fuertemente peyorativas: *hereje*. No muy diferente a nuestra actual sociedad occidental, la medieval no estaba en condiciones de buscar la armonía en la polifonía, en la diversidad. El hombre medieval se sintió, sin duda, más seguro en la monofonía, en la unanimidad, en la monocordia, en el monólogo, la búsqueda del consenso. Con el tiempo, esta intolerancia presente en la sociedad se trasladó al ámbito universitario, provocando las sospechas, las intrigas, y hasta la expulsión solemne de aquel profesor cuya doctrina ofreciese visos de desviación.

Todo este ambiente, con sus reglas y formalidades, obligaba al maestro no sólo a confrontar opiniones ajenas frente a un tema preestablecido y ya estudiado, sino también a presentar su propia visión, sus argumentos, su solución. No bastaba con presentar el problema y analizarlo académicamente, sino que le era obligatorio definirse, ofrecer una *conclusio* que quedaba, obviamente, expuesta a su vez a la misma crítica con la cual él mismo había abordado las ajenas. Valioso ejemplo de valentía y estatura intelectual, ya que enseñaba a ser leal en la crítica, a no llevar la polémica más allá del tema, a

no propender excesivamente a la crítica sin proponer soluciones, a automedirse en las opiniones, a ser consecuente, y, finalmente, a tomar una posición.

La *disputatio* se caracterizó por desarrollar la apertura del espíritu, favoreció una mentalidad que nos parece moderna, es decir, de hacer evolucionar las concepciones en una materia determinada por medio de la argumentación, siempre respetando y apreciando los argumentos que, tal vez, serán finalmente desechados. Esta mentalidad incitó a adoptar una actitud crítica frente a los textos y los enunciados, pero también a respetar las otras opiniones y a ser exigente en la búsqueda de la verdad.

La oralidad y la enseñanza

En los últimos años, la oralidad y la escritura han venido siendo objeto de interesantes trabajos en el ámbito de los estudios medievales, como también en otras áreas. En general, se ha puesto el acento en lo escrito, su origen y la evolución de su rol en la sociedad. La oralidad, en cambio, ha podido ser reconstruida sólo cuando lo escrito la refiere y describe.

Se hace necesario una precisión previa: las fuentes de que disponemos en la actualidad apenas nos permiten vislumbrar una vaga idea de lo que realmente ocurría en las universidades. En el mundo antiguo, la enseñanza dependía casi íntegramente de la comunicación oral, lo fue en la Edad Media y en la actualidad sigue teniendo una importancia cardinal. La enseñanza era, pues, oral. Los libros, que nunca desaparecieron del todo en el medievo, eran, sin embargo, muy

caros y escasos, debido a que la imprenta se conoció en Europa a fines del período, en el siglo XV. La mayoría de los estudiantes no disponía de los libros de base, que eran aquellos textos básicos para estudiar la retórica, la gramática, la dialéctica, la lógica, donde campeaba Aristóteles, Boecio, Prisciano, Cicerón.

Especialmente en la facultad de artes en el siglo XIII, los estudiantes eran menos ricos que aquellos de las facultades de derecho y medicina, por lo que la necesidad de disponer de los textos obligó a desarrollar iniciativas que se examinarán más adelante. Además, los textos contenían muchos errores, a causa de la falta de prolijidad de los copistas profesionales, cuyo trabajo fatigante y siempre presuroso, admitía muchas imperfecciones, especialmente en el medio universitario, habitualmente sediento de textos. Sin las necesarias correcciones, las copias de los cursos se usaban como ayuda de memoria, como una suerte de resumen de los cursos o las disputas. La oralidad estaba omnipresente tanto en los estudiantes como en los profesores, puesto que, más que los textos, era la circulación de las ideas y de las personas mucho más importante de lo que podemos imaginarnos hoy. La actividad intelectual era ciertamente bastante más rica de lo que puede verse a través de la documentación de los manuscritos conservados. Ni qué decir tiene, éstos no alcanzan a ser sino una pequeña fracción, quizá bastante pálida, de la producción escrita de la época: ¡la cantidad de manuscritos perdidos es desoladora!

La oralidad, pues, era considerada como un elemento importante en la enseñanza medieval. Sus ventajas son destacadas en los numerosos prólogos a los “comentarios” (*commentaria*) o

los resúmenes (*compendia*). Un ejemplo tomado de las *Quaestiones Mathematicae* (“Cuestiones sobre las matemáticas”) de Raúl el Bretón, puede ilustrarnos este aspecto: *Digo que sabemos primeramente aprendiendo de otra persona que por nosotros mismos, ya que una lección escuchada otorga mejor provecho que diez estudiadas por uno mismo. Por esto dice Plinio: ‘la viva voz afecta más al intelecto que la lectura’, es decir, que el estudio de los libros. Y explica la causa diciendo que la pronunciación de aquel que habla, su rostro, sus gestos y su actitud, todo ello hace que el auditor aprenda de antemano y con más seguridad, y las cosas entendidas gracias a alguien se fijan más profundamente en el alma que si se estudian por uno mismo.*

Como la enseñanza misma, los exámenes tenían un carácter esencialmente oral. La redacción de una memoria escrita no parece que haya existido. El conocimiento acumulado por los estudiantes era examinado por medio de una interrogación delante de un comité de examinadores. Aquellos debían responder a las preguntas relativas a los libros estudiados, preguntas o *quaestiones* para las cuales se preparaban mediante los repertorios de preguntas compuestas especialmente para ayudar a los estudiantes a preparar los exámenes. Sin embargo, estaba prohibido a los candidatos a la magistratura, a la licencia o al bachillerato, servirse de ayudas de memoria ni debían leer ningún pergamino o un libro durante la *determinatio*. Más que un examen para verificar la cantidad de conocimientos, se trataba de un examen de competencia, esto es, si eran capaces de utilizar los conocimientos para argumentar dialécticamente. Naturalmente, hay otras instancias administrativas que testimonian la presencia de lo escrito en la universidad, pero no hacen desaparecer lo importante que es lo oral: se ve en los exámenes, en las ceremonias, en las interrogaciones, en las pruebas, en las disputas, en las determinaciones, en casi todos los

discursos, todo ello se hace en la oralidad.

Está claro que había conciencia de que la riqueza expresiva de la voz del profesor tenía una gran importancia en el proceso enseñanza-aprendizaje. Como suele suceder, la transmisión de la cultura se hallaba íntimamente ligada a la imitación que los alumnos o los discípulos buscaran hacer de un gran maestro. Imitación que no ha de entenderse como copia, porque el estudiante que deseaba y aprendía a ser culto lo hacía tomando como punto de referencia, precisamente, a un hombre culto. Como hoy todavía, lo mismo que a ser médico se llega apreciando a un buen médico, a ser abogado valorando un diligente abogado, a ser profesor imitando a un gran maestro.

Lo escrito y la enseñanza

Lo escrito estaba también presente en casi todos los detalles de la vida universitaria. Toda la atmósfera que respiraban los estudiantes y profesores era concebida como una cultura basada en los libros. Quizás sea esta dimensión de la universidad medieval, donde radica toda su valía y toda su fuerza en la formación de la cultura de Occidente. Los textos de base leídos y comentados por el maestro, estaban escritos y podían consultarse. Los maestros redactaban sus comentarios sobre un tema específico, y también lo hacían con los cursos que a lo largo de su carrera de profesor, les tocaba dictar sobre materias más amplias que repetían varias veces, aunque mejorando cada vez, como producto de su crecimiento intelectual. Se dispone, asimismo, de versiones escritas de las *disputationes*, esto es, certámenes donde dos o más profesores se “enfrentaban” académicamente a

“disputar” sobre un tema de antemano escogido y dispuesto por la autoridad universitaria. Un cierto número de ellas, probablemente una parte ínfima de las que se desarrollaron en la realidad, se conservan en manuscritos, pues las otras —la mayoría— se hicieron oralmente, no dejando registro.

Los maestros procedían a la redacción de sus cursos impartidos incentivados por la demanda de los propios alumnos. Son muchos los ejemplos que podrían citarse, como el de Jean Buridan y su comentario, bajo la forma de *quaestio*, sobre la *Phisica* de Aristóteles. Animado por sus estudiantes, dice él, a redactar estas cuestiones “porque no son capaces —como dicen ellos— de retener en la memoria las innumerables cosas entendidas en las escuelas sin la ayuda de un texto escrito”.

DE LO ORAL A LO ESCRITO

La petición de los alumnos a sus profesores no era la única manera mediante la cual los cursos orales se ponían por escrito y se transformaban en un texto. Necesario es agregar que éste tampoco resultaba ser un proceso tan simple. Varias etapas implicaban la redacción de un texto de enseñanza: las notas o apuntes recogidos por los estudiantes, la *reportatio* o esquema completo de la sesión, el dictado y, para la multiplicación de textos, el sistema de la *pecia* o copia del manuscrito.

Tomar notas

Durante los cursos que se impartían esta práctica era normal. Las más de las veces, estas notas fueron sin duda, escritas sobre tabletas o pedazos de pergamino, pero también pueden encontrarse en los manuscritos textos de base. Ejemplo es la nota señalada al margen de un comentario hecho por Henri de Renham a un texto de Aristóteles en Oxford: *Este libro ha sido escrito por Henri de Renham... en las escuelas de Oxford y corrigió* [es decir, corrigió la copia del texto de base con muchos errores] *y anotó al tiempo que escuchaba.*

Hay que destacar aquí, como ya se ha dicho, que la mayoría de los estudiantes no disponía de los textos de base delante de ellos. Cuando el maestro comenzaba a explicar o comentar un pasaje de un libro, él lo leía antes íntegramente para que los estudiantes pudiesen memorizarlo. Enseguida, la primera etapa era generalmente la división del texto y del pasaje en partes distintas, ayudando así al proceso de retención en la memoria. Esto puede apreciarse en los comentarios de los siglos XIII y XIV, donde el pasaje del texto base es indicado, habitualmente, por las primeras palabras, mostrando de este modo el lugar de importancia que tenía esta memorización. Bastaba mencionar las primeras palabras del pasaje para que los alumnos y el profesor comprendieran a qué texto se refería y cuáles eran las ideas. Ahorrando este tiempo, la lección se encaminaba hacia su análisis y comentario, facilitando la tarea del profesor al tiempo que elevaba el nivel de la *lectio* (lectura y explicación literal). En esto radica que, con el transcurso del tiempo, los universitarios hayan atrofiado la *lectio* al considerarla demasiado elemental y dar más importancia a la etapa siguiente, la *quaestio*, cuya característica principal consistía

en formularle preguntas o cuestiones al texto que se estudiaba, intentando responderlas mediante un razonamiento lógico. Por otra parte, no hay que olvidar que de generación en generación, los textos se multiplicaban y que a fines de la Edad Media, es muy probable que fuese cada vez más raro que un estudiante no tuviese su propio Aristóteles o Prisciano.

Reportatio

También llamado esquema escrito de una sesión oral, de algún curso o de las disputas, es igualmente más antiguo que las universidades. Así, por ejemplo, las *Sententiae de Divinitate* de Hugo de San Víctor nos son conocidas por *reportatio*. Este texto es acompañado de una carta dedicatoria del *reportator*, un cierto Laurentius, que cuenta como, por la solicitud de sus compañeros y del mismo maestro Hugo, se encargó de poner por escrito las palabras pronunciadas; y agrega: *una vez por semana llevaba mis tabletas al maestro Hugo para que juzgara lo que había de ser eliminado y lo que era superfluo, suplir lo que había sido omitido, cambiar lo que estaba mal escrito, y que, después de hecho los cambios, había alguna cosa bien escrita, debía ser corroborada por la autoridad de un sabio.*

Esta descripción nos transporta a la práctica universitaria del *reportator*, asistente del maestro que le confía la difícil tarea de tomar notas de sus palabras y de hacer un bosquejo fiel de ellas, apuntes que podían así servir para la redacción posterior. Es posible que la actividad haya tenido su origen entre los juristas de la Universidad de Bolonia, como se ha planteado, pero que se generalizó en el naciente medio universitario europeo.

Designada por los maestros, la *reportatio* no estaba limitada sólo a los ayudantes del mismo. A veces había varios *reportatores*, oficialmente instituidos por el profesor o no, de tal manera que del curso impartido, surgían varios “apuntes”. El curso sobre las *Quaestiones in Metaphysicam* de Sigerio de Brabante nos ha sido transmitido gracias a cuatro *reportationes* conservadas en manuscritos que invitan a pensar, probablemente, en dos clases de cursos. La confrontación de estos escritos ha permitido no sólo reconstruir el curso que, naturalmente, fue dictado oralmente, sino también comprobar el buen nivel de comprensión alcanzado por los alumnos autores de estos apuntes: uno de ellos alemán, de Munich, el otro inglés, de Cambridge.

Distinto es el caso de las instancias donde se desarrollaba una *disputatio*. Allí se escogía un tema sacándolo del orden temático impartido por el texto de base, esto es, un análisis académico de un tema monográfico suscitado a partir del estudio de un autor en especial. La discusión resultaba, sin lugar a dudas, más compleja e imprevisible, quizá hasta caótica, a pesar de las reglas y las formalidades que había para tales certámenes, considerados solemnes. Ello explica, entonces, que los apuntes conservados de estas sesiones se muestren muy diferentes entre sí. A veces, los manuscritos recogen sólo un boceto de la discusión, otras señalan únicamente la *determinatio*, pero también se halla la *reportatio* y el texto escrito por el maestro.

Tanto en los cursos como en las disputas, la *reportatio* era una etapa intermedia en la que se elaboraba un texto previo o pre-texto que alcanzaba finalmente un resultado final, que era la edición del mismo. Las anotaciones hechas por el maestro antes de la sesión o durante ella, y las correcciones que se introducían a los apuntes

después de la clase, desempeñaban un rol igualmente importante. Una buena *reportatio*, bien corregida por el maestro, permitía enseguida la autorización como una obra suya; al revés, podía redactar su propio texto apoyándose en las diversas *reportationes*, como también en sus propias notas. Una edición de esta naturaleza, relativo a temas complejos y muy académicos, necesitaba de retoques, adiciones, matices que nacían después de la reflexión, sin olvidar tampoco la uniformización del estilo.

El resultado era designado habitualmente por el vocablo *ordinatio* (“composición”, “ordenanza”), pero también por los términos como *editus* (“editado”) o *in copia datus* (“dado como copia”). Estas “ediciones” no eran siempre obra del mismo autor, sino que a veces pertenecía a un ‘admirador’ o un alumno que ponía en orden los apuntes tomados durante un curso o una disputa del maestro.

Por otra parte, algunos textos no se han conservado sino como *reportatio*, y se piensa que la redacción del mismo se ha perdido, o tal vez, ésta jamás llegó a hacerse. En los estatutos de ciertas universidades se exigía la edición de algunos textos considerados imprescindibles, especialmente las cuestiones disputadas (*quaestiones disputatae*), que eran muy valiosas desde el punto de vista de la enseñanza. Es el caso de los maestros de la Universidad de Padua en el siglo XIV, a quienes la autoridad universitaria les exigía que, después de disputar, redactaran un texto sobre la cuestión disputada a los diez días de haberse llevado a cabo, y les estaba prohibido encargar a sus ayudantes esta obligación designando a un *reportator*, llamado también *notarius* o *socius*, cuyos apuntes sirvieran de base para la elaboración del texto. Esta reglamentación tiene dos objetivos bastante lógicos: en primer

lugar, la preocupación de procurar a los *stationarii* –aquellos que multicopiaban los textos autorizados– copias confiables en plazos tan breves como hemos visto. En segundo lugar, y he aquí un aspecto de gran relevancia, la *reportatio* y la edición de la misma eran consideradas como una suerte de garantía contra los excesos que podían producirse en una enseñanza enteramente oral y, en parte, confidencial. En estas disposiciones hemos de ver la necesidad imperiosa de la autoridad universitaria de encargar a los maestros la obligación de hacerse responsable de aquello que enseñaban, de la calidad de su enseñanza, y en relación con el juramento que prestaban todos los profesores al ingresar a la corporación de maestros, de enseñar con la verdad pura y transparente. Bello e importante gesto que no tiene explicación sino en la contrapartida que la vida universitaria tenía entonces de la autonomía, la libertad de cátedra, como se llamó después, que no puede concebirse sin la necesaria responsabilidad. Libertad y responsabilidad, las dos coordenadas fundamentales del saber y la enseñanza. La vida intelectual de la universidad actual no es más que una heredera y deudora de la Edad Media.

Pronuntiatio

Había también otra manera de llegar a editar un texto de estudio: se trata del dictado puro y llano del texto preparado por el profesor antes de la clase y que los alumnos copiaban íntegramente, palabra por palabra, conocido en la época como *pronuntiatio*, o con expresiones tales como *ad pennam dictare* (“dictar a la pluma”). Esta manera de enseñar fue muchas veces prohibida por el gobierno universitario, y en otras sometida a condiciones muy severas; por

ejemplo, excepcionalmente se permitía dictar una *determinatio*, un comentario notable o un tratado muy valioso, siempre pensando en la utilidad para los estudiantes. Por eso esta práctica encuentra explicación, y hasta podría justificarse, ante la realidad de la falta de textos o la dificultad de copiarlos que hubo en la Edad Media. Las prohibiciones mencionadas no tuvieron el éxito esperado como es posible comprobarlo en su continua repetición. Sin embargo, este fracaso también tiene su explicación: el dictado se transformó en un medio fácil para multiplicar los textos, pero también, en cierta medida, permitía controlar la producción de libros. Con todo, la realidad histórica nos revela que, lamentablemente, el sistema de dictado se impuso a fines de la Edad Media (fines del siglo XIV y en el XV) en los programas universitarios especialmente en las universidades de la Europa central.

Otro sistema para la reproducción de los textos, muy utilizado en el siglo XIII en Bolonia y en París, era la *pecia* o copia, que consiste en multiplicar cualquier obra escrita y no la edición de un curso oral, como se ha visto. La copia autorizada por el autor que debía multiplicarse era depositada en la oficina de los libreros oficiales de la universidad (*stationariū*), los que seccionaban la obra en cuadernos (*pecie*) para ser entregados a los estudiantes quienes, frente a una obra más corta, se hallaban en condiciones de copiarla. Si no era entregada a los estudiantes, se lo hacía a los escribas o copistas profesionales, oficio éste muypreciado en el medio universitario, esencialmente libresco. Este sistema de división en cuadernos tenía la ventaja de que muchas personas podían escribir el mismo texto al mismo tiempo, lo que permitía reproducir un texto de un modo mucho más rápido. Este interesante sistema de la *pecia* parece tener su

origen en la Universidad de Bolonia, donde una comisión de *preciarii*, nominada por la universidad controlaba el buen funcionamiento de esta práctica. En París, donde también abundó este valioso sistema, contaba igualmente con los llamados *taxatores*, los tasadores oficiales de los libros quienes fijaban el valor de los cuadernos. El procedimiento se advierte muy práctico y hasta astuto, pues de este modo la autoridad podía controlar las obras publicadas, antes de que fueran incluidas en la lista de libros aprobados. No obstante, la *pecia* fue abandonada como sistema de reproducción de textos a fines del medievo en muchas universidades, bien que en algunas se mantuvo, lo cual puede indicarnos el rol muy importante que siguió teniendo el dictado en la multiplicación de las obras.

Del estudio de la vida universitaria medieval queda la impresión de que lo oral tenía un lugar primordial en la enseñanza. Ello no obsta que lo escrito estuviese menos considerado, pero la intelectualidad medieval, así como la sociedad en su conjunto, concedían a la comunicación oral, a la discusión, al discurso, al sermón, a los juramentos, una especial preocupación y cuidado, que hoy parece difícil comprender y aquilatar cabalmente. Lo oral y lo escrito daban prestigio a un maestro y lo señalaban como un *doctor*: el tono y la cadencia de su hablar, la calidad de sus clases, la claridad de su exposición, la presentación ordenada de sus argumentos y el orden de las ideas, todo ello debía plasmarse en un texto que le daba autoridad y permitía que pudiese permanecer en la posteridad. El texto no sólo prestigiaba a su autor sino a la universidad, al tiempo que incrementaba la historia cultural e intelectual de la Edad Media y de Occidente.

EL LATIN Y LA UNIVERSIDAD

Palabras previas

Desde los inicios de la Edad Media, el latín dejó de emplearse como lengua materna en la sociedad occidental, ni siquiera parece que llegara a ser una lengua dominante de los grupos numéricamente más importantes. En todas partes se habían impuesto las nuevas lenguas vernáculas, acompañadas, casi todas ellas, de las subdivisiones dialectales. En los países donde la cultura romana arraigó desde más antiguo y con más fuerza, se hablaban diversas lenguas latinas: italiano, francés, catalán, castellano, portugués, francés; en los otros lugares, triunfaban las lenguas anglosajonas o germánicas. En la Europa central dominaban las lenguas eslavas, al tiempo que se veían arrinconadas al extremo occidental las lenguas celtas. La civilización del occidente medieval, pues, era bilingüe, entendiendo este bilingüismo como una diglosia, es decir, la coexistencia de dos lenguas, actuando una como lengua espontánea y conversacional y otra como lengua de cultura codificada.

Como puede advertirse, al final de la Edad Media las lenguas vernáculas contaban ya con un pasado largo que había tenido muchos momentos de esplendor. Ellas eran utilizadas tanto por la más alta aristocracia como por el pueblo llano. Aunque algunas de ellas seguían siendo lenguas orales, como el bretón y el vasco, la mayoría disponía de un lenguaje escrito que les permitía contar con una producción literaria abundante y diversa. No eran, pues, solamente vehículos de comunicación cotidiana, sino que eran también lenguas literarias que habían dado, o comenzaban a dar, obras maestras en diversos géneros:

poesía épica, cortesana o satírica, novelas, teatro, historia, etc.

En proporciones variables, dependiendo de los países, las lenguas vernáculas se habían convertido en lenguas de gestión y administración, incluso de gobierno; se utilizaban para llevar las cuentas, redactar estatutos u ordenanzas, promulgar leyes o dictar veredictos, arengar las asambleas o alegar ante los tribunales.

A pesar de todo ello, el *status* de la lengua vernácula era una cuestión discutida y su dignidad cuestionada. Hasta el siglo XV por lo menos, los gramáticos pretendieron ignorar su validez como vehículo digno de comunicación oral y escrito, y para ser exactos, ni siquiera formaba parte de la enseñanza como una disciplina. Minusvalorada debido a la ausencia de una dimensión teórica, la lengua vernácula arrastraba una relativa pobreza léxica, una cierta imprecisión en la morfología y en la sintaxis y, evidentemente, una inestabilidad ortográfica.

Cuestión muy diferente era el *status* del latín. Su prestigio inmutable tenía orígenes remotos, para lo cual habría que remontarse al renacimiento carolingio del siglo IX. En efecto, fue precisamente en esta época cuando las lenguas vernáculas –al menos las romances, las derivadas de la lengua latina– se separaron definitivamente del latín, y éste, gracias a la renovación del lenguaje escrito y a las prácticas escolares, había recuperado una relativa pureza, de alguna manera se atrincheró en la posición privilegiada de lengua culta y elitista. Esta posición de privilegio se vio favorecida por el hecho de que en el Occidente cristiano las otras lenguas clásicas –el griego y el hebreo sobre todo– habían caído casi por completo en el olvido, y solamente un número muy reducido de individuos aislados las conocían.

El latín era ante todo una lengua sagrada: la traducción latina de la Biblia por Jerónimo en el siglo V le había convertido en la lengua de las Escrituras, y la decisión del Papado, y con ella toda la Iglesia, de tomar el latín como lengua interna, le constituyó en lengua de la liturgia, del culto y de los sacramentos; en otros términos, era la lengua de los sacerdotes y de los monjes. En el terreno religioso, la lengua vernácula estaba prácticamente confinada a la predicación oral destinada a los laicos. La redacción o la traducción en lengua vernácula de obras religiosas, en especial de la Biblia, sin estar estrictamente prohibidas o ser desconocidas, se llevaban a cabo con gran comedimiento, ya que suscitaban fácilmente la desconfianza de la Iglesia, sobre todo si los autores de dichas traducciones eran laicos. Definitivamente, la palabra sagrada debía leerse en latín, aunque para su cabal comprensión fuera necesario explicarla mediante el uso de la lengua vernácula. No obstante, su manejo y su interpretación estaba monopolizado en un grupo muy celoso de especialistas: los monjes.

Por otra parte, el latín era la lengua portadora de toda la herencia clásica. Casi todo estaba escrito en latín, tanto si se trataba de obras latinas originales como de obras griegas traducidas al latín, ya fuera gramática, filosofía, ciencias, derecho, medicina, historia. Evidentemente, el legado así transmitido estaba incompleto: parcelas enteras de la cultura clásica habían sido olvidadas en Occidente, especialmente todo aquello que no había sido traducido al latín de la literatura griega. Pero de lo que se disponía, el latín gozaba de un monopolio casi absoluto.

Lógicamente, al ser el latín la lengua de las Escrituras y de la cultura erudita, era también la lengua de la enseñanza. Estudiar

implicaba, en primer lugar, estudiar “las letras” (*litterae*), es decir, el latín; y al que había estudiado se le llamaba *litteratus*, lo que significaba fundamentalmente que sabía latín.

Toda la enseñanza universitaria se hacía en latín. Era ésta la única lengua que, en Europa, podía comunicar a personas de diferentes nacionalidades, estudiantes venidos de lugares diversos, de centros de estudios lejanos, que acudían buscando a los maestros de prestigio, como era el caso de la Universidad de París y de Bolonia. Llegaban habiendo ya aprendido los rudimentos de la lengua latina en las escuelas monásticas o las episcopales, donde toda la enseñanza de la lectura y la escritura –la gramática– se hacía en latín. En este aprendizaje de base, es también cierto que se usaba la lengua vernácula para explicar a los alumnos las reglas, los significados de las palabras, etc., pero la lengua nacional no era más que un medio y no el objeto de los estudios. Los manuscritos que servían para la enseñanza conservan las apostillas que los maestros con mucha frecuencia escribían en los márgenes en su lengua materna.

Especialmente en la facultad de artes, la lengua fue objeto de estudio en todas las disciplinas del *trivium*: por sí mismo estaba obviamente en la gramática; en la retórica se estudiaba bajo la forma de discurso; y no menos en la lógica de la época, porque, desde luego, la lógica y la semántica iban muy de la mano. La lengua fue, en sí misma, un campo de reflexión en el que se zambulleron muchos intelectuales de los siglos XII y XIII.

El carácter universal de la lengua

El gramático Petrus Helias definía la gramática como “la ciencia del bien hablar y del bien escribir” (*scientia recte loquendi et recte scribendi*) en una lengua determinada. Se consideraba que había diferentes especies de gramática: la gramática latina, la hebraica, la griega, la caldea. Sin embargo, había cierta opinión relativamente general de que la gramática era una ciencia universal y que era la misma para todos los pueblos y todos los tiempos. Habiendo incursionado ya los árabes en este campo, los europeos siguieron esta concepción que concibe una gramática universal distinguiendo entre la ciencia de las palabras –*quid nominis?*²– y la ciencia de las reglas –*regulae*– de las palabras. Con esta distinción se quería evidenciar la realidad que mostraba la estructura del lenguaje humano ya advertido por Aristóteles: la ciencia de las palabras debía ser particular a cada lengua, en cambio la ciencia de las reglas prácticamente la misma para todas. Si Aristóteles había señalado que una ciencia, por el solo hecho de serlo debe aspirar a lo universal, es decir, ser universal, aquella distinción resultaba ser muy importante, porque llevaba implícita la cuestión de saber si las gramáticas de las lenguas individuales son solamente especies del género llamado gramática. Precisamente, este interesante tema lo aborda el maestro Jordanus, que escribe hacia 1250 su comentario sobre *Priscianus Minor*:

Aquí hay que hacer cuatro preguntas: la primera: ¿la gramática es ella un arte?; luego, ¿es ella necesaria?; tercera, ¿de qué género de asuntos trata ella?; cuarta, ¿cuál es su relación con la lógica?

Que ella no es un arte o una ciencia, esto se advierte claramente de esta manera: toda ciencia aspira a lo universal, como dice Aristóteles; la gramática no

trata de cosas universales; en consecuencia no es una ciencia. Que ella no trata de lo universal es evidente, ya que se ocupa de las palabras; las palabras son perceptibles a los sentidos, pero aquello que es perceptible a los sentidos no es universal, sino particular o singular.

Igualmente, toda ciencia se encarga de lo inmutable. De donde Aristóteles, en el libro de los Analytica posteriora: la ciencia está fundada sobre lo necesario y concierne a lo necesario. Y en el sexto libro de la Metaphysica: la ciencia trata de aquello que permanece igual, sea de manera simple, sea por la parte más grande. Pero la gramática trata de la palabra compuesta de letras y articulada, que cambia según las diversas lenguas. Entonces, la gramática no es una ciencia.

No obstante, en sentido opuesto dice Tulio [Cicerón]: un arte es la colección de numerosos preceptos que tienden hacia un mismo fin. Luego, la gramática es de ese género. Y esto, yo lo acepto.

Al primer argumento hay, pues, que decir que la gramática trata de cosas perceptibles a los sentidos, puesto que ella trata de la palabra, pero aquello que es perceptible a los sentidos puede ser considerado de dos maneras, sea según su ser común o según si abstrae [lo común] de tal o cual cosa perceptible a los sentidos; según el aspecto de la significación o según concierna a tal o cual cosa perceptible a los sentidos. De la primera manera, [lo que es perceptible a los sentidos] es universal y así puede haber una ciencia para esto; de la segunda manera, es singular y no puede ser objeto de una ciencia.

Al segundo argumento, hay que decir que, si bien las palabras en tanto que palabras no sean las mismas en todas partes, por lo tanto, según el modo de ordenación y según el concepto que guardan, son las mismas en todas partes. Porque los conceptos son los mismos en todas partes, como quiere Aristóteles. Y el modo de ordenar el enunciado según la conformidad o la discordancia de los accidentes es el mismo en todas partes.

No son pues las lenguas particulares ni las particularidades de una lengua concreta lo que importa a la ciencia de la gramática, sino las virtudes generales de la lengua. El «discurso ordenado para significar» (*sermo ordinatus ad significandum*) responde a una lógica esencialmente humana, y al hallarse presente en toda lengua, los conceptos y las reglas son las mismas en todas ellas. En definitiva, una gramática *tratando del discurso congruo según sea abstraída de toda lengua especial*, como lo creía Robert Kilwardby, en su comentario sobre *Priscianus Minor*; o bien una gramática *según la sustancia en todas las lenguas, aunque ella varíe de manera accidental*, como señalaba Roger Bacon, autor que se interesó mucho de la lengua.

La teoría de la gramática universal se desarrollaba simultáneamente con la experiencia cotidiana que el hombre medieval tenía al convivir con la diversidad de las lenguas. Esta preocupación intelectual se ampliaba a las vinculaciones que se establecían entre las distintas lenguas. Para Roger Bacon no había más que lenguas sabias (*linguae sapientiales*) que eran las que para él contaban; la lista que presenta al hablar de la Filosofía, comprende el hebreo, el griego, el árabe, y hablando de la Teología, el hebreo, el griego, el latín. Consideraba él que se había producido una *traslatio*, un trasvasije del hebreo al griego y del griego al latín como una manifestación de la palabra de Dios a través del tiempo. Y agregaba que estas lenguas sabias se aprenden por la gramática, mientras que las lenguas vernáculas se aprenden en el intercambio oral entre padres e hijos. En consecuencia, solamente las primeras son objeto de una teoría.

Sin duda, la reflexión sobre el latín ocupó un lugar importante en la producción intelectual de la Edad Media. Los ejemplos son

numerosos, especialmente los que tratan acerca del latín sagrado, el de la Biblia; pero también se encuentran reflexiones acerca de los vínculos entre el latín y las lenguas vernáculas. Al formularse preguntas respecto del *status* y la dignidad del latín en relación con el francés o con el inglés, la lengua latina generalmente era considerada como superior a otras, pero las opiniones acerca de la prioridad del francés o del inglés variaban. Es necesario decir que muchos eruditos de esta época, viviendo en Inglaterra, eran trilingües, como lo era entonces Roger Bacon que se jactaba de ello.

La significación y la imposición de los nombres

La reflexión sobre los vínculos entre las palabras y las cosas, o entre el signo y el significado, toca a la semántica y a la semiología. Ella reposa sobre la teoría de la imposición de los nombres (*impositio nominis*): los conceptos y las cosas reciben su apelación *ad placitum*, es decir, según la voluntad. Esto lo dice Aristóteles al comienzo de su *Perihermeneias* donde, al hablar del modo de significar, señala que el nombre es una palabra significativa *ad placitum* intemporal. Naturalmente este principio se encuentra analizado en los comentarios que muchos intelectuales hicieron sobre este libro, como por ejemplo, el realizado por Pedro Abelardo: *Después de haber mostrado que las palabras designan los conceptos y que, a su turno, son designados por las letras, él [Aristóteles] demuestra que la significación de las palabras y de las letras no tiene relación con la naturaleza, sino a la decisión de los hombres, a saber cuando él dice que no son las mismas en la función de significar en los pueblos de lenguas diferentes. Si un griego entiende una palabra de un latino o lo ve en su escritura, ni la palabra ni la letra tendrán para él función de significar; porque las palabras*

diversas y las letras diversas, es decir, las figuras de las letras, son utilizadas por diversos pueblos. Entonces, hay que negar que las palabras y las letras, en tanto que son palabras y letras, quedan las mismas en su función de palabra y de letra, pero hay que conceder que ellas quedan iguales según su esencia, como las cosas designadas quedan iguales entre ellos [los pueblos] como también las otras cosas. Porque lo mismo que la sustancia ‘hombre’, si se haya en un pueblo de otra lengua, no pierde la esencia de su sustancia a causa de la diferencia de lengua, así como una palabra una letra no varía su ser, que la naturaleza ha creado, sino que pierde su función de significar, que la voluntad de los hombres ha instituido.

De este modo, las palabras existen como entidades en cualquier situación, pero su significación les es dada —o impuesta— por los hombres.

Se extendió este principio a la lengua en general: los *significata* o significados son considerados como universales y distinguidos como *significata specialia*, es decir, los conceptos y las cosas que son en todas partes las mismas, y *significata generalia*, derivadas de las cualidades generales de las cosas y designadas por las *partes orationis*, las partes del discurso. Esta distinción se haya muy bien descrita en Nicolás de París: *La significación de un nombre es doble, un saber general (por esto todo nombre se dice ser un nombre, porque significa la sustancia con la cualidad); y esta significación general es el principio de la construcción; por ello el gramático la pone en la definición del nombre. Pero está también la significación, según la cual la voluntad ha impuesto un nombre y ésta [la significación] es considerada por el [filósofo] lógico.*

Entonces, la gramática no se ocupa de las palabras particulares sino de los principios generales o esenciales, los *significata generalia*, o como también dicen otros especialistas, los *modi significandi*, los modos

de significar, de donde nace la escuela de los modistos.

Esta teoría de la significación y de la imposición de los nombres, en parte tomada de San Agustín, es evidentemente desarrollada también por Roger Bacon, especialmente en su obra *De signis* y en su *Compendium studii theologiae*. Puede referirse algunos detalles interesantes de su manera de tratar esta materia. En primer término, en lugar de decir que la palabra recibe su significación por una decisión individual, como lo había dicho por ejemplo Boecio, siguiendo a Aristóteles, Bacon consideraba que es el uso o la costumbre la que determina su significación. Y si la palabra tiene sentidos secundarios, Bacon hablaba de muchas *impositiones*, que viene de los diferentes usos que de ella se hace. Por otra parte, ponía énfasis en el contexto en el cual la palabra funciona, estimando que los enunciados no tienen un sentido inmutable. Era un hombre que tenía gusto por las cosas concretas, como se aprecia igualmente en el siguiente pasaje, donde explica cómo una palabra puede también perder su *impositio*:

Boecio dice en su libro de las divisiones: 'puede decirse que una palabra es significativa si no hay ninguna otra cosa que ella significa'.

Igualmente, uno de los [dos] relativos es destruido, el otro relativo es destruido también. Porque si no hay padre, no hay hijo, y vice-versa. Entonces, el signo y lo significado son relativos, luego, lo significado habiendo sido destruido, no tendrá palabra significativa.

Del mismo modo, nada que venga del exterior y de lo extrínseco —y no de la naturaleza de las cosas— puede serle necesario y perpetuo; entonces, la significación no es de la naturaleza de la palabra, sino que le viene del exterior, y ella [la palabra] tuvo un día su materia y su forma en el ser completo de su naturaleza sin esta significación. La consecuencia es que la significación no le es ni necesaria

ni perpetua, entonces puede serle retirada.

Del mismo modo, aquello que solamente puede recibir alguna cosa por nuestra voluntad, puede también por nuestra voluntad perder dicha cosa; entonces, los nombres impuestos a las cosas son signos según nuestra voluntad; en consecuencia, pueden perder su función de signo cuando queramos. Y esto es muy claro por la experiencia de un número casi infinito de nombres y de verbos que tenían una significación en tiempos pasados, pero que actualmente no significan nada para nosotros. Si alguno los pronuncia, los cogemos como palabras no significativas, y no nos harían comprender, como si yo dijese «Faxo domum» [“yo hago la casa”], «Faxis arcam» [tú haces la caja”], «Faxit ecclesiam» [él hace la iglesia”], nadie comprendería hoy en el uso común; y estos verbos no significarían nada para el que sea, aunque en el pasado «faxo» [“yo hago”], «faxis» [“tú haces”], «faxis» [“él hace”] significaban «faciam», «facies», «facies», según el testimonio de Prisciano, y hay un sinnúmero de palabras así.

Del mismo modo, podemos ver esto con otros signos, pues, cuando los hombres saben que hay vino en una taberna, un letrero circular expuesto como signo tiene la función de signo del vino. Pero cuando saben que no hay vino en la taberna, aunque el letrero circular esté allí, nadie toma este letrero circular por signo del vino, porque, habiéndolo visto, no entran por el vino, captando que no ha significado. Entonces, el [círculo] ha perdido ya su función de signo por la misma voluntad de los hombres por la cual fue en un comienzo instituido signo.

Por lo tanto, para Bacon, sólo la imposición da a las palabras significación. Esta imposición implica una reflexión intelectual y un acto de la voluntad, por la cual se impone un sonido vocal a una cosa o a un concepto.

La palabra como instrumento de comunicación y de enseñanza

Es ya sabido que la lengua latina fue casi la única lengua utilizada en la enseñanza universitaria. Pero no había una sola lengua latina. Algunos autores fueron concientes de la evolución de la lengua, como el mismo Roger Bacon, que llamaba la atención acerca de las numerosas palabras antiguas que habían caído en desuso en su época. También estaba conciente de las diferencias regionales, puesto que por analogía con los dialectos de las lenguas vernáculas, distinguía los *idiomata* o dialectos en latín, a saber, el que hablaban los picardos, los españoles, los lombardos, pero también los teutones y los ingleses. Decía explícitamente que estos pueblos pronunciaban y escribían el latín a su modo. Reconocía, pues, las particularidades del latín de las diversas partes de Europa. Esta misma diferenciación puede advertirse en relación con el vocabulario, ya que afirmaba que *hay muchas palabras que vienen de la lengua lombarda e hispánica y de otras lenguas del latín, que han sido introducidas en los libros traducidos.*

Esta observación de Roger Bacon es del todo cierta en lo que concierne al latín medieval en general. No es difícil citar palabras latinas de origen inglés, español, neerlandés, etc. Fueron latinizadas, es decir, se les dio una forma y una declinación latina, y enseguida fueron incorporadas en el vocabulario latino de diversos géneros literarios, especialmente, en la documentación administrativa-política y en las crónicas, textos que tienen una vinculación más estrecha con la zona y con el tiempo.

En relación con los textos universitarios este fenómeno no ocurre exactamente así, o al menos no se presenta tan pronunciado.

En la Universidad se imponía rampante la uniformidad de la lengua, que más tarde se llamará *escolástica*, y que era escrita por autores de nacionalidades muy diversas. Por ejemplo, Pedro de España escribió su *Tractatus* probablemente en España o en el Mediodía francés, pero escribía el mismo latín que Robert Grosseteste usaba en Inglaterra. Está claro que ambos leían y utilizaban los mismos textos de base: la Biblia, los autores antiguos, los escritos de Boecio, las traducciones de Aristóteles. Ello indica que tanto los textos como los hombres circulaban muchísimo. Había entonces en Europa una comunidad intelectual que tenía un medio de comunicación común que era el latín, gracias al cual los intercambios estaban muy extendidos. Finalmente, es necesario no olvidar que en los centros universitarios los estudiantes venían de todas partes, y entendían y hablaban el mismo latín a lo largo del día, lo cual naturalmente tendía a estandarizar dicha lengua llegando a convertirla en la lengua codificada, el latín escolástico, una “jerga”.

Por otra parte, los sabios medievales se percataron de algunos problemas que traía la utilización de una lengua para hablar de ciencia. Se consideraba que las lenguas vernáculas tenían un vocabulario muy limitado para permitir correctamente la expresión sapiente. Sin embargo, en cuanto al latín, Roger Bacon se quejaba de su “pobreza”, de su insuficiencia respecto del vocabulario, en particular a causa de la ausencia del artículo. Basado en parte en la gramática de Prisciano, Bacon pensaba que el latín derivaba del griego y que tenía muy pocas palabras autóctonas. Otros autores, por el contrario, hacían elogios de la lengua latina como instrumento de la ciencia; es el caso de Philippe de Harvengt (siglo XII) que decía que el latín, siendo una lengua sagrada, era por lo tanto próxima, pues había venido a nosotros por el

uso y no por una tradición lejana como el hebreo y el griego.

He hecho referencia al latín escolástico, pero también es necesario decir que no era el único latín utilizado en la época. Estaba la lengua técnica de los documentos oficiales, el latín simple que se advierte muy notoriamente en aquellos relatos didácticos o anécdotas edificantes que eran usados por los eclesiásticos en la predicación, los llamados *exempla*, que alcanzaron inmenso éxito a partir de fines del siglo XII; había también una tradición literaria basada en el estudio de los autores clásicos que dieron origen, en las escuelas de gramática y retórica de Orleans, a obras literarias de muy buen nivel, aunque con carácter purista y adulatorio.

Un texto muy conocido, escrito en francés antiguo, describe de manera figurada la oposición tan manifiesta entre esta corriente literaria de pureza lingüística, de una parte, y los estudios universitarios dominados por la Lógica. Se trata de *La batalla de las siete artes*, compuesta por Henri d'Andeli en el segundo cuarto del siglo XIII. *La mise en scène* es una batalla entre la gramática junto a sus partidarios, comprendiéndoles dentro del *trivium*, donde es sabido se haya la gramática. Del otro lado, la Lógica y sus discípulos, es decir, el *quadrivium*, advirtiéndose tras él al Derecho, la Medicina y la Teología. Toda suerte de personajes son puestos en escena: Sócrates, Platón y Aristóteles por los universitarios, Homero, Horacio y Virgilio por los literarios. He aquí un pasaje del texto sin la versificación del original:

Pero Donato, sin dilación, asesta a Platón un golpe tan fuerte en el mentón con un verso flechado, que le provocó gran temor; y el señor Platón en su cólera le devuelve un fuerte golpe con un sofisma sobre su escudo, en medio de una rima, que le hizo caer en el lodo y cubrir de sangre. Aristóteles lanza un puñetazo a Prisciano,

nuestra gran autoridad antigua, y al hacerle caer por tierra, quiso pisotearlo con su caballo, pero Prisciano tenía dos sobrinos que eran bellos y valientes, el señor Grecismus y el Doctrinale; ellos llevaban su caballo cojo de suerte que no tenía sino tres patas. Aristóteles, que estaba a pie, hizo caer a la gramática hacia atrás. Entonces, se abalanzaron el maestro Perseg, el señor Juvenal y el señor Horacio, Virgilio y Lucano, y Sédulo, Propercio, Prudencio, Homero y Terencio: todos asestaban golpes a Aristóteles, el que resistió firme como un castillo sobre su montículo. Prisciano con sus dos sobrinos intentaban arrancarle los ojos, cuando los Elenchi y las dos lógicas, Perihermeneias y los Tópicos, el libro de la naturaleza y la Ética, la dama necromancia y la Física, y el señor Boecio y el señor Macrobio vestido con una ropa liviana, y Porfirio vinieron a galope a socorrer a Aristóteles.

Finalmente, es la Lógica que gana la batalla y, dice Henri d'Andeli, habrá que esperar probablemente unos treinta años, y una nueva generación, para que se vuelva a la gramática, de la cual ningún maestro puede dispensarse. Y parece ser cierta esta preocupación, puesto que se encuentra igualmente en otros autores que se lamentan de la *barbara lexis* de su tiempo, y estiman que la base tan necesaria de la gramática está en proceso de perderse. A decir verdad, Henri d'Andeli no tuvo razón respecto de su período, pues la Gramática no regresó sino muy al final del medievo, más evidentemente en el Renacimiento, donde se retorna a una forma más literaria de los conocimientos.

¿Cuál fue la naturaleza de ese latín escolástico, de ese latín de los universitarios? Primero, en lo que refiere a la sintaxis, se puede constatar muy fácilmente que ella estuvo mucho más próxima a las lenguas vernáculas que al latín clásico o incluso del post-clásico. Un texto de Boecio, como el *De consolazione philosophiae*, se lee con más

dificultad que un texto del siglo XIII. Si se compara, por ejemplo, el prólogo del comentario de Boecio sobre el *Perihermeneias* con el prólogo del comentario de Robert Kilwardby sobre el mismo texto aristotélico, se verá que no solamente el contenido es totalmente diferente, sino que existe también una diferencia en la expresión verbal: en Boecio, las frases son más largas, las construcciones más complicadas, el orden de las palabras difiere de aquello que nos parece natural. Esta evolución se debe en parte al hecho de que el latín no era la lengua materna de los sabios y que esta lengua materna había ejercido una gran influencia en la manera que ellos tenían de expresarse.

Al mismo tiempo, el latín era también una lengua oral, hablada durante el día en los cursos, en las disputas, los ejercicios de la enseñanza universitaria: a fuerza de escuchar un cierto número de cursos sobre las mismas materias se acumulaba un vocabulario uniforme y codificado, se aprendían los giros y las fórmulas del latín escolástico, que guardaba en parte los trazos de los intercambios orales y parece así menos civilizado que una lengua que es, de partida, una lengua escrita.

Por lo demás, los eruditos del siglo XIII se daban cuenta perfectamente de esta diferencia entre el latín de los autores clásicos y el latín de los contemporáneos. Un ejemplo tenemos en el *De disciplina scolarium* del Pseudo-Boecio: en los años 1230-1240, un autor desconocido se dio el trabajo, sin duda para entretener, de escribir en latín antiguo, esforzándose por hacer pasar el texto con el nombre de Boecio. El estilo es recargado, el vocabulario emplea palabras y expresiones muy poco conocidas.

Es el vocabulario del latín escolástico el más típico. Durante

estos siglos donde las ciencias se desarrollaron con una rapidez y amplitud extraordinarias, se crearon numerosos términos técnicos para designar conceptos nuevos. A veces una palabra antigua cogía una nueva significación, como por ejemplo, el vocablo clásico *appellatio* que llegó a ser un término técnico de la lógica. Habitualmente, también las mismas palabras nuevas, se formaban sobre la base de raíces antiguas, como *consignificatio*, *individuatio*, etc. Precisamente estas palabras serán objeto de una dura crítica por los humanistas que miraron estos recursos con profundo menosprecio.

Para describir el carácter del latín escolástico, podría decirse que, por una parte, empleaba un vocabulario codificado, estandarizado, por lo demás conocido por los especialistas de las diversas disciplinas, y su escritura llegó a abreviarse de modo severo. Debido a dichas abreviaciones, que son numerosísimas, en la actualidad los manuscritos no son comprensibles sino solamente a aquellos que tienen un cierto conocimiento de la disciplina. Por otra parte, este latín era una lengua viviente, que se hablaba y escribía, que creaba palabras nuevas, sin la preocupación literaria de parecerse a Cicerón o a San Agustín.

Está claro que una parte de ese vocabulario venía de las traducciones de Aristóteles y de sus comentadores. Para traducir del griego, del árabe, del hebreo al latín, los traductores hubieron de dar prueba de una gran inventiva. Sus métodos no eran siempre los mismos. Todos muestran tendencia a traducir de manera más o menos literal, por respeto a las autoridades, pero había diferencias. Así, Jacques de Venice, que traducía del griego al latín, con frecuencia dejaba palabras en letras griegas, las traducciones de Robert

Grosseteste eran extremadamente literales y agregaba frecuentemente notas explicativas.

En los prefacios de estas traducciones se haya, a veces, observaciones interesantes respecto de las dificultades de traducción y de las características del griego y del latín. En este sentido, en el prefacio de una de las traducciones de Robert Grosseteste describe las particularidades de las letras griegas, algunas de las cuales no pueden ser traducidas al latín, y agrega otros comentarios al método de traducción. He aquí: *Hay que saber también que los griegos tienen muchas palabras compuestas, para las cuales los latinos no disponen de palabras compuestas equivalentes. De aquí que para trasladar el latín, los traductores tengan la necesidad poner muchas palabras latinas para una sola palabra compuesta griega, no pudiendo, a pesar de ello, expresar con toda la propiedad y plenitud de sentido, la intención del autor como lo expresa una sola palabra compuesta en el idioma griego. Por esto que, para obtener una explicación más completa, los comentadores ponen a veces, las mismas palabras compuestas griegas, inventando cuanto es posible, palabras compuestas que le corresponden, prefiriendo hablar menos bien el latín para hacer más manifiesta la intención del autor, y no es inútil, a mi parecer. Hay que saber también que en la traducción latina, especialmente en aquella que se hace palabra por palabra, en la medida de lo posible al traductor, hay necesariamente muchas cosas dichas de manera ambigua y múltiple, que no pueden ser múltiples en el idioma griego...*

El latín escolástico, influido sin duda por el griego y el árabe, por la intermediación de los traductores, pero también forjado e inventado por generaciones de maestros universitarios, fue una lengua joven y flexible, contrariamente al latín de los humanistas, paralizado en la imitación de los modelos clásicos. Además, la reflexión sobre la

lengua como fenómeno universal preparó la base de la lingüística. No solamente para los historiadores, sino también para los filólogos y los lingüistas, la época de las universidades medievales es una época de enorme riqueza e importancia.

7

Proyecciones medievales en América.

La utopía del Nuevo Mundo

¿Descubrimiento o invención?

Las noticias referidas a las Indias que llegaban a Europa a comienzos del siglo XVI, estimularon la imaginación de los intelectuales hasta un punto pocas veces visto en la cultura occidental. La repentina apertura de las estrechas fronteras geográficas del viejo continente, llevó consigo un ensanchamiento de la capacidad de concebir, no solamente el mundo físico —la tierra misma—, sino también la amplitud de criterio para apreciar otras sociedades distintas. Con tales cambios, la curiosidad natural, la emoción de descubrir, el gusto de conocer, el placer de admirar lo exótico, lo distinto, la novedad, se apoderó del alma colectiva del orbe cristiano. Europa soñaba... como bien lo retrata en uno de los diálogos escritos en 1538, el gran humanista valenciano, Juan Luis Vives, en el que conversan tres amigos:

Nugo: *Sentémonos los dos en esta viga, y tu, Grajo, en esa piedra de enfrente, con tal que nos dejes ver los que pasan. Abriguémonos en esta pared que mira al Sol. ¡Qué tronco tan grande! ¿Para qué servirá?*

Tordo: *Para que nos sentemos en él.*

Nugo: *Debió ser muy alto y muy grueso el árbol de que salió.*

Tordo: *Como los que hay en las Indias.*

Grajo: *¿Qué sabes tú? ¿Estuviste en las Indias con los españoles?*

Tordo: *¿Como si no se pudiese saber las cosas de una región sin haber estado en ella! Yo os citaré mi autor: Plinio dice que hay en las Indias árboles tan altos que no llega a lo último de ellos una saeta, y, según Virgilio, 'ni secretos del arco el indio ignora'.*

Nugo: *También escribe Plinio que bajo las ramas puede esconderse un escuadrón de soldados con sus caballos.*

Tordo: *Nadie que vea los juncos de aquella región, que usan en guisa de báculo los enfermos, los débiles o los ricos, se admirará de ello.*

Por la puerta que preside Plinio y Virgilio, y con ellos toda la cultura greco-latina, indispensable en todo hombre culto, Juan Luis Vives nos hace entrar en el mundo de la utopía, esto es, en aquel lugar –digamos– que no tiene lugar, que no tiene existencia real, sino que sólo se halla en la mente del hombre. Ello nos invita a aprehender la primera consecuencia intelectual del Descubrimiento de América, esto es, un inesperado remozamiento de la *utopía* que adquiriría, en virtud del mismo descubrimiento, un carácter terrenal. Ese mundo de los sueños, siempre maravilloso y atrayente, pero a la vez inalcanzable, iniciaba por entonces un viaje hacia lo concebible y alcanzable. Una percepción de realismo y concreción comenzaba a adquirir la *utopía* cuando ésta era proyectada por los pensadores a los espacios recién descubiertos allende el Atlántico, en las Indias, ese lejano *nuevo mundo*.

La mente del hombre tiende siempre a conceptualizar. A este proceso histórico deslumbrante que se devela frente a los ojos del hombre europeo, se le ha denominado *descubrimiento*, vocablo

que exige, irremediabilmente, algunas reflexiones. Descubrimiento implica el acto de descubrir, esto es, destapar, quitar algo que cubre una cosa, idea o realidad. Descubrir implica que existe algo que está encubierto y que es necesario *des-cubrir*, ponerlo ante nuestros sentidos para percibirlo. Esta acción de descubrir, de develar o destapar, para que tenga categoría de un verdadero descubrimiento, debe suponer la existencia de una voluntad conciente, un deseo lúcido de *des-cubrir* algo que percibimos tapado, cubierto.

A renglón seguido habría que distinguir dos tipos de descubrimiento: el primero es aquel que se realiza casualmente y, por lo mismo, sorprende por sí mismo. El segundo se realiza con preparación, con previsión, casi anticipándose y, habitualmente no genera la sorpresa del anterior. Casuales fueron muchos de los hallazgos llevados a cabo por fenicios, cartagineses, griegos, romanos. No hubo conciencia previa ni preparación, como ocurrió con el descubrimiento del fuego, que sin duda fue casual; el descubrimiento del peso específico de los cuerpos por Arquímedes, que nos recuerda su exclamación *—Eureka—* en los instantes en que se percató; asimismo, es muy probable que el descubrimiento de la fuerza de atracción de la tierra por Newton, haya surgido a partir de una experiencia casual; lo mismo podría decirse del pararrayos de Franklin, casual; en igual sentido, América habría que concebirla como un descubrimiento que fue, sin duda, casual, porque Colón no tenía en su mente, ni nadie en Europa —que pueda probarse— sabía que existía entre las costas de Europa y Asia un continente intermedio. Por eso que la tierra, según la concebía Cristóbal Colón, era un tercio más pequeña y su proyecto, que consistía en establecer contacto comercial con China e India, no era improbable ni nadie consideró la propuesta como algo demente.

Todos aquellos que poseían cierta educación sabían, entre otras cosas, que la tierra era redonda.

Ahora bien, el de América puede también ser considerado como un descubrimiento preparado ya que, tal como lo planteó la historiografía positivista del siglo XIX —preocupada del detalle y el episodio—, podemos encontrar muchos antecedentes en los tiempos medievales e incluso en la Antigüedad. Sin embargo, hoy se habla más bien de *génesis* para dar a entender que el descubrimiento de América constituye un proceso gradual que culmina con el encuentro casual de Colón con las tierras del Nuevo Mundo.

Perogrullada o no, comprendamos bien que al decir *génesis*, estamos dando a entender que hubo un proceso de descubrimientos geográficos previos que sirven de antecedentes y que preparan la gesta colombina. Pero en modo alguno puede aseverarse que lo preparan para descubrir a América; ésta no estaba en la mentalidad popular ni podía hallársela en los mapas europeos. El inmenso océano Atlántico bañaba de un extremo las costas de Europa, y del otro, en una distancia que se decía ser de *pocos días* las costas de Japón y China, las que Marco Polo había informado como *Cathay* y *Cipango*.

América no fue descubierta, ha dicho el filósofo mexicano Edmundo O’Gormann, sino *inventada*, esto es, que no hubo descubrimiento sino invención: éste es el acto de inventar, que viene del verbo latino *venire*, que significa ir, llegar, acudir, venir. Además, un prefijo *in* que implica la idea de *estar con, dentro de, junto a*. Así, entonces, *invenire* es ir a, llegar a, toparse con; en definitiva, su traducción más cercana y fiel es *encontrarse con*. Pero *invenire*, que es de donde arranca invención, supone el acto consciente de querer ir, de querer llegar, de

querer venir. La invención, pues, es el acto de querer acudir a algo. Inventar, como todos los inventos, se logra tras un estudio conciente, de una preparación que encamina al inventor con aquello que sabe ha de encontrar. Quiero decir con esto que para inventar algo es necesario habérselo imaginado, concebido mentalmente. Los múltiples inventos del gran Leonardo da Vinci, no fueron *descubrimientos* –casualidades, digamos–, sino que los concibió, los pensó previamente como ideas y luego las plasmó en sus croquis: las máquinas voladoras, el torno, la prensa hidráulica, etc.

América, aunque pueda parecer algo increíble, fue *inventada* por Europa desde mucho tiempo antes. Naturalmente que no fue concebida como América, puesto que este nombre es posterior al descubrimiento, sino como *Nuevo Mundo*. El vocablo *invención* se usaba habitualmente en tiempos de Colón con el mismo sentido que hoy damos a *descubrimiento*, y por eso los Reyes Católicos le comunican al Almirante, en agosto de 1494, refiriéndose al descubrimiento que ha hecho, lo siguiente: *una de las principales cosas por que esto nos ha placido tanto es por ser inventada, principiada y habida por vuestra mano, trabajo e industria.*

Quizá sin pretenderlo, todo el proceso está sintetizado en estos tres participios de pasado: *inventada, principiada y habida*, diríamos hoy, que, en primer lugar, fue descubierta; en segundo lugar, que nace desde un principio, observado desde el punto de vista de la mirada europea; y, finalmente, que fue hallada y que está allí donde la halló Colón. En estos verbos se plasma concretamente no el acto de descubrir, sino el proceso de descubrimiento de lo que entonces Colón llamaba *las Indias*, porque, en su feliz error, creyó siempre haber arribado a las costas de alguna isla cerca de la India, Cathay o Cipango.

Los temores

Intentemos penetrar en la mentalidad del hombre europeo y sus ansiedades para entender aquello que fue creando en su mente durante mucho tiempo, y que emergió, como revitalizado, cuando se supo que un genovés desconocido había encontrado países extraños, con extraños habitantes allende el Mar, donde se pierde la vista.

Los pocos hombres letrados e instruidos que pululaban en los diversos centros culturales europeos, a saber, teólogos, cartógrafos, juristas, científicos, estaban medianamente enterados de los sucesivos y recientes descubrimientos portugueses por la costa africana. Una geografía nunca vista y llena de sorpresas se iba presentando a sus ojos curiosos, envuelta en una atmósfera de maravilla y temor, como suele suceder cuando el espíritu humano se enfrenta a lo desconocido. Sin duda, sabían que la tierra era redonda, y en esto, parece, nunca será suficiente afirmarlo y reafirmarlo: la esfericidad de la tierra era una verdad sabida. Lo era también el hecho de que todos los mares y océanos del mundo se conectaban entre sí, de acuerdo con los conocimientos atesorados de la Antigüedad. Sin embargo, el público instruido, el hombre que sabía leer y escribir, debía contentar su curiosidad con libros de carácter general, que fueron muy abundantes a fines de la Edad Media, muchos de ellos elaborados con soltura, sin rigor científico, sembrados de imprecisiones; tanto más cuanto que la práctica de confeccionar y copiar mapas –la actual ciencia cartográfica– era un secreto celosamente custodiado en un círculo estrecho de profesionales, de pilotos, monarcas, del gremio de los dibujantes de mapas y exploradores, que se miraban entre sí con desconfianza.

Ignoramos casi por completo lo que la mayoría inculta, los analfabetos, creía sobre el nebuloso y vago Oeste, lo que se extendía más allá del océano Atlántico. Estos se informaban a través de los poemas cantados por los trovadores, titiriteros y buhoneros que deambulaban aquí y allá, en las plazas de las villas y en las esquinas, en el malecón de los puertos, en esos lugares donde se reunía el común de la gente a informarse de novedades, hermosas muchas de ellas, de lugares lejanos en los que la vida parecía más agradable de vivir. Trotamundos, parlanchines, gente desarraigada, aparentemente sin patria y sin hogar, poco confiables por lo mismo, pero siempre atractivos para todos. Estos poetas populares interpretaban a su modo lo que oían de labios de algunos viajeros y navegantes. Es bien sabida la tendencia de la gente de mar a gesticular grandilocuencias, a mezclar con inusitada frecuencia la realidad y la fantasía, con lo cual imaginaban haber descubierto lugares exóticos y lejanos, a los que se llegaba tras horribles peligros. Relatos que encantaban los espíritus de esa muchedumbre embelesada, mirando al hablador cuyos ojos magnéticos se llenaban de un atractivo aire de paisajes, de mundos maravillosos y variadas experiencias. Contado así, cual si fuese un teatro a la intemperie, frente a un público absorto cuyos pies no habían sobrepasado el ámbito estrecho de su aldea, acostumbrados a la repetición continua de los ritos y al tedio de la rutina, estas experiencias grandiosas, cuya veracidad nadie estaba en condiciones de comprobar, generaba una gran admiración entre los asistentes.

El conocimiento de los descubrimientos geográficos y su representación en la cartografía medieval, era entonces lo que hoy puede ser la fórmula de confección de un arma poderosa. Control de las navegaciones, espacios de influencia, zonas de explotación

comercial, especialmente el lucrativo negocio de la esclavitud, los metales preciosos, la ruta de las especias y, quizás, cuántas otras posibilidades que la imaginación completaba, todo ello era, lo que hoy se llama geo-política, seguridad nacional, estrategia. Era, pues, un secreto de Estado y ello permite comprender que en este campo las investigaciones históricas encuentren escollos difíciles de salvar, porque los monarcas y todos sus allegados, se preocupaban especialmente de encubrir los descubrimientos, circunscribir su conocimiento a un entorno estrecho de hombres políticamente leales, y evitar así dejar testimonios documentales, que son, como se sabe, los pilares fundamentales de toda reconstrucción científica del pasado.

La manera de navegar en esa época contribuía con su cuota a este clima de misterio, pues distaba mucho de lo que podemos imaginar. Ayudados por mapas dibujados con toda suerte de detalles del litoral –los *portulanos*–, los navegantes surcaban las aguas procurando no perder de vista la costa, ya que la inmensidad oceánica despertaba una intensa sensación de inseguridad en la siempre supersticiosa tripulación, populacho de extracción social desconocida, formados casi todos ellos en la rudeza bestial de la vida. Los rudimentarios instrumentos para ubicar la posición geográfica y fijarla en las cartas de navegación, hacían difícil el uso de los mapas cuando la costa dejaba de ser la referencia segura. Ciencia ésta que permanecía hermética a los ojos de los demás. La estructura pequeña y frágil de la embarcación, absolutamente dependiente de los vientos, había sido objeto de numerosos adelantos, pero seguía siendo inhóspita y de corta autonomía. Horrores provocaban en esa heterogénea tripulación las zonas de calmas, con esas largas esperas deteniendo el barco por días y hasta semanas, sin avanzar ni retroceder, el agua y la comida se

agotaban, despertando así los instintos más primitivos del hombre. En esos instantes ni el *angelus*, ni el *Pater Noster*, ni el buenaventurado santo de los hombres de mar, el apóstol San Pedro, parecían proteger ni escuchar. Las páginas escritas por el cronista Pigafetta, por ejemplo, relatan los sucesos que sufrieron los tripulantes de la expedición de Magallanes-Elcano, en la travesía del océano Pacífico, y en ellas causan honda impresión las transformaciones que provocan en los hombres las situaciones extremas del hambre, el frío y la desesperanza. En la navegación, la fatiga, el escorbuto y la muerte llevaron su parte. Los escasos peces voladores que se recogían a bordo proporcionaban una pobre y magra comida, y los pájaros que se posaban eludían los lazos, y cuando se les tiraba con arcabuz, caían al mar y eran presa de los peces carnívoros. A bordo de los tres navíos, que quedaban para entonces, se sufría terriblemente: *La galleta que comíamos no era ya pan – dice Pigafetta –, sino un polvo mezclado con gusanos que habían devorado toda la sustancia, y que tenía un hedor insoportable por estar empapado con orines de rata. El agua que nos veíamos obligados a beber era igualmente pútrida y hedionda.*

Comieron, dice, el cuero de las jarcias, aunque era preciso primero tenerlo en remojo cuatro a cinco días. Una rata se vendía a 30 ducados. La mayor parte de los hombres yacían agotados, tirados en la cubierta y muchos murieron. La travesía duró casi cuatro meses (110 días) y navegaron 10.000 millas. Se comprende entonces que los marinos de experiencia evitaran la navegación en altura y prefirieran el derrotero de las costas, siempre seguro.

El mundo antiguo no se asomó al océano Atlántico, porque su área marítima natural fue el Mediterráneo, el que, una vez dominado por los romanos, fue llamado el *mare nostrum*. En la zona en que

actualmente se ubica el estrecho de Gibraltar, la leyenda cuenta que existían dos columnas llamadas de Hércules, en las que el hombre medieval plasmó su temor a un océano inmenso y desconocido, en una inscripción latina que decía *non plus ultra*, esto es, que no existe nada más allá. En efecto, lo que de allí surgía era conocido en la época como *mare tenebrosum*, el mar de las tinieblas; éstas, es sabido, desde los albores de la humanidad han constituido para el hombre un lugar desconocido, peligroso, esencialmente inseguro. Las penumbras son la antesala del infierno en la literatura medieval, y son, precisamente, aquellos pasajes de la Sagrada Escritura que identifican la oscuridad con el cobijamiento de los demonios, los que han quedado impresos como una impronta indeleble en el espíritu del hombre medieval. Mar peligroso, concebido también como una confusión indescriptible de gases, aguas densas e hirvientes y torbellinos, que haría arder las naves y, quién sabe qué otros elementos, habrían de convertir toda navegación en un viaje sin retorno. Esta era la imagen del océano Atlántico, y es esta la razón, entre otras, que explica que no haya sido surcado en el medievo sino muy tardíamente a fines del siglo XIII.

Los mitos medievales

En Europa es muy antigua la creencia en las riquezas y en las cosas perfectas que había más allá de donde se pone el sol, esto es, el Occidente. Occidente proviene del término latino *occidens*, que quiere decir, el que cae, el que se posa; es el lugar adonde el astro rey se dirige a reposar y descansar del agotador día de luminosidad y vida.

El Occidente es también el ocaso que marca el fin del día, y, simbólicamente, el fin de la vida, porque –lo repetían una y otra vez

los misioneros— solamente donde hay luz puede haber vida. Aunque la luz tiene aquí el sentido espiritual de la fe, era demasiado fácil y evidente para mentalidades poco habituadas a las abstracciones, trasladar el argumento a las realidades físicas. Sin embargo, la muerte y la vida son sólo dos aspectos de una misma realidad, de manera tal que allí donde cae la vida, donde muere el sol, también es renacimiento de nueva vida, purificada y fortalecida, una vida mejor y más fácil, más auténtica, más duradera, más feliz... quizás eterna, como prometían los hombres de hábitos. Se comprenderá cuánta fuerza tenía entonces el mito del oeste, el mito del Occidente. Por ello es que los Campos Elíseos de Homero, se decía, caen más o menos en esa dirección. También la región de las Hespérides de Hesíodo, lugar mágico y feliz. Los dramaturgos griegos insinúan, de cuando en cuando, la existencia de cierto paraíso occidental para la vida de los hombres y para el crecimiento de sus espíritus. Plutarco, cuando escribe la vida de Sertorio, habla de unos hispanos que estuvieron en las islas de la Buenaventuranza, una región lejana hacia el Oeste. Conocidísimos son aquellos versos en los que Séneca profetizó que la humanidad descubriría algún día un mundo occidental distante y maravilloso.

Todos estos escritos fueron heredados por el mundo medieval, el que los atesoró para refugiarse en una ilusión de felicidad, para escapar de una existencia cotidiana que distaba mucho de este paraíso escondido en el Occidente. Todavía, por los tiempos de la Primera Guerra Mundial, se decía que el soldado caído *iba al Oeste*, como los héroes de Homero. Indudablemente, estos lugares no constan en los mapas, aunque hubo algunos cosmógrafos que en el siglo XIII identificaron a las islas Canarias con las legendarias islas afortunadas.

De hecho, hoy una de las siete islas de este hermoso archipiélago conserva el nombre de Fortuna, como un eco de una multiseular tradición que evoca las ansiedades del hombre europeo.

El océano Atlántico ocultaba en sus oquedades brumosas muchas islas maravillosas y su descripción, mezcla de asombro, terror y riqueza, perfección religiosa, bienestar material, felicidad, preparó la imagen europea de América. La imagen de la isla, con la idea de *a-islamiento*, de salvación, de satisfacción de todas las necesidades, se abría paso en el pensamiento de los filósofos, de los poetas, de los soñadores, y de éstos saltaría a los hombres de acción. Flotaban estas islas en los mapas del Mar Océano, como glóbulos de mercurio, bien aquí, ahora allá, después en ninguna parte, y algunas de ellas las encontramos en los mapas del Almirantazgo británico confeccionados en el siglo XIX. Allende el Mar Océano estaba Asia, o el Edén o Paraíso Terrenal, si es que lo eran. La más famosa de estas islas fue, sin duda, *Atlántida*, cuya existencia y leyenda debemos a Platón; su situación geográfica ha desafiado la imaginación de los más variados intelectuales.

Dice Platón que estando el legislador Solón en Saïs, a orillas del Nilo, los sacerdotes egipcios le informaron que en comparación con los habitantes de Egipto, los griegos eran niños y nada más, y que nueve mil años antes de Solón (esto es, en 1300 A.C.) existía en la vasta isla de Atlántida, más allá de las columnas de Hércules, un próspero reino gobernado por gente poderosa. Los habitantes de la Atlántida habían conquistado otras islas, partes de África y Europa hasta el mar Tirreno. Pero, en aquellos remotos tiempos Atenas era la primera en valor y talento militar, y pudo rechazar a los invasores. Aquella habría padecido un pavoroso cataclismo que, según Platón, la

habría sepultado para siempre en los abismos oceánicos, tal vez como castigo a sus pecados irrefrenables, agregó el cristianismo medieval.

Por espacio de siglos, el mito de la Atlántida se transmite a la posteridad y llega a nuestros días como una antorcha encendida que nadie se atreve a apagar. Ejemplo de sociedad ordenada, poderosa y equilibrada, ha resultado ser un permanente punto de mira para los utopistas, que ven en ese ensayo el más factible modelo a imitar, aun cuando ninguno se explica cómo una civilización, tan armoniosamente concebida, haya podido desviarse y resbalar en el plano fatal hasta caer en la condenación de los dioses.

El sueño de la Atlántida fue la concreción de un nuevo Paraíso, no para disfrutarlo en la otra vida, sino en ésta. Creado para los vivos y no para los muertos, estaba situado en la tierra, en medio del mar—esto es, en una isla— para mayor seguridad de sus habitantes, y no en las nubes ni en regiones inaccesibles al hombre común. Sociedad *democrática*, sin distinción de clases, nacimiento, color, riqueza, igualdad perfecta en perfecta libertad. Se fundaba en la convicción de que más allá de las columnas de Hércules había un mundo desconocido que algún día alumbraría el genio del Hombre.

Después de la Atlántida, surgen otras manifestaciones que nos indican la búsqueda, a veces desesperada, de un lugar que sea la antítesis de aquel en que se vive y en el que se padece, el *valle de lágrimas*, como reza la oración medieval a María. Los mitos del Paraíso Terrenal se hacen obsesión en la literatura antigua y medieval: la Merópida citada por Eliano y Teopompo, Plutarco nos habla del continente croniano, la isla Afortunada de Jámbulo, la Trapobana donde viven los bienaventurados, Hecateo escribe sobre la región

Helixea donde se producían dos cosechas anuales y los hombres eran infalibles. Esta literatura del Mundo Antiguo pasa directamente al Occidente medieval, y en la cartografía de la época puede todavía rastreársele sin precisión.

Por su parte, la tradición celta, rica en imágenes y sueños, informa de descubrimientos de islas *más concretas*. Maeldune, príncipe irlandés del siglo VIII, visitó una serie de lugares maravillosos: la isla del silencio, donde un silencioso océano siempre rompía sin ruido alguno en una costa silenciosa; una isla de los gritos, una isla de las flores, otra de los frutos, otra del fuego, y, todavía más, una isla de las brujas y otra en la que vivía un santo de trescientos años. También, conoció la isla de San Brandán, en recuerdo de un monje que arribó a una serie de islas, una de las cuales estaba habitada por ángeles caídos, otra por un ermitaño de blanca cabellera que nunca había enfermado, otra por demonios, otra por un ser cubierto de alas brillantes como de pájaro y otra que resultó ser el dorso de un monstruo marino dormido, que se despertó y sumergió cuando encendieron sobre él una hoguera. ¿Una proyección onírica y acaso espiritual sobre un horizonte geográfico desconocido?

La isla Antilia o Antilla representaba otra isla más verosímil, que aparecía, a veces, como archipiélago, a la que —se decía— algunos cristianos españoles habían huido de la península ibérica ante la invasión de los moros. Allí construyeron siete hermosas ciudades, cada una de ellas regida por un obispo, y constituían una comunidad perfecta. Nótese la recurrencia a fundar una sociedad perfecta sobre un número considerado perfecto (7), propio del lenguaje oriental de la tradición hebrea contenido en la Sagrada Escritura. Los portugueses

tenían referencias de que Antilia distaba unas doscientas leguas al oeste de las islas Canarias, y aunque, se dice, algunos marinos dieron con ella, por desgracia no la volvieron a encontrar. Esto fue tanto de lamentar cuanto que la arena que recogieran en sus playas, resultó tener una tercera parte de oro puro. Se decía que los marinos de regreso en Europa, buscaban pepitas de oro que habían entrado al interior de los zapatos al caminar sobre la playa. Se presumía que la Antilia estaba a mitad de camino entre Lisboa y Cipango (Japón). A veces los obispos eran portugueses, en otras ocasiones españoles.

Todas estas referencias a que he hecho mención, conservadas en el plano de la verosimilitud, como también en el de la imaginación y de la fantasía, vinieron a confortar latentes ansiedades del hombre de aquellos tiempos, siempre sometido a los rigores de una naturaleza indomada, y en una civilización material estrecha. Otras, por la autoridad de quienes las formulaban, llegaban intactas hasta la mentalidad curiosa y anhelante de la Edad Media, y se erigieron como permanentes desasosiegos de la inteligencia. Así las de Platón, Aristóteles, Pitágoras, Eratóstenes, Estrabón, Pompolio Mela, Plinio, Séneca, Marino de Tiro, Ptolomeo.

Aparece un Nuevo Mundo

La primera noticia fidedigna que tuvieron los europeos de fines del siglo XV sobre la existencia real de un Nuevo Mundo, fue una carta que escribió Cristóbal Colón, en febrero de 1493, dirigida a uno de sus protectores, Luis de Santángel, secretario de ración del rey Fernando de Aragón. La mayor parte de los europeos la conocieron por las nueve versiones latinas que circularon, varias versiones españolas

y otra italiana en verso que, según la leyenda, se cantaba en las calles de las ciudades italianas. En esta carta, Colón deja traslucir gran parte de sus anhelos, que no son sino aquellos de un mundo agotado por las guerras monárquicas, divisiones religiosas, incomprensiones, injusticias, contracción económica. En la descripción de las tierras que tiene ante su vista, en el tercer viaje, ha llegado a la conclusión de que en la dirección sur-oeste se encontraría el Paraíso Terrenal. En una zona al sur, imprecisa, se tenía referencias de que los días y las noches duraban seis meses, y la gente de allí vivía tan feliz que sólo se morían cuando estaban satisfechos de una larga existencia, arrojándose sonrientes al mar desde un elevado promontorio. Colón, encontrándose, sin saberlo, frente a la desembocadura del río Orinoco, en Venezuela, da rienda suelta al sueño; duda que el Paraíso tenga forma de montaña escarpada, como algunos especulaban. Con todo, es elevado. Si bien nadie puede llegar allá sino con permiso de Dios, parecía posible subir, poco a poco, aguas arriba de las corrientes que de él brotaban: *Yo jamás leí ni oí —dice el Almirante— que tanta cantidad de agua dulce fuese así adentro y vecina con la salada, y en ello ayuda asimismo la suavísima temperancia, y si de allí, del Paraíso, no sale, parece aún mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan hondo...* Y concluye, *creo que es el Paraíso Terrenal* porque en él existe el árbol de la vida, y de él surge una fuente, y de la fuente brotan cuatro de los principales ríos de este mundo, éste —el Orinoco— debía ser indudablemente uno de ellos.

Esta cita, y todo el diario de navegación, confirman que, en una palabra, el *Nuevo Mundo* es una tierra deseable y que, vista una vez, no puede abandonarse. No sólo su naturaleza extraordinariamente frondosa y abundante, sino sus habitantes ofrecen también la imagen

soñada, puesto que en el Paraíso la vida era sencilla, desnuda y sin temores antes de la desobediencia. Escuchemos a Colón: *Los habitantes de uno y otro sexo de esta isla, y los de todas las demás islas que vi y de que tengo noticia, andan siempre desnudos como nacieron, a excepción de algunas mujeres que cubren su desnudez con alguna hoja verde o algodón, o con algún velo de seda que ellas fabrican para este objeto. No existe entre ellos hierro alguno, así es que no tienen armas... ni son aptos para su manejo, no por la construcción de su cuerpo, pues son bien formados, sino porque son maravillosamente tímidos...son sencillos, de buena fe y espléndidos con cuanto tienen; ninguno niega lo que posee a quien lo pide, y convidan ellos mismos aún para que se les ruegue. Ofrecen hacia todos un gran cariño... no conocen la idolatría; antes bien, creen con toda firmeza que toda fuerza, todo poder y todos los bienes existen en el cielo... y no porque sean ignorantes; al contrario, poseen una inteligencia muy aguda, y son hombres que navegan todos los mares.*

Necesario es destacar que la importancia del relato colombino no radica en su precisión científica ni en la veracidad exacta de cómo habrían sido aquellos habitantes primitivos de Centroamérica. Su valor se centra en que al interior de este modo de escribir y de percibir la realidad, advertimos una mentalidad, distinguimos la imagen de una forma de vida que se desea, que se necesita, a la que se aspira. Si examinamos con detención la prosa colombina, donde va quedando reflejada la primera visión de la geografía americana, notaremos que la atmósfera europea embarcada junto con los hombres, hace que todo se presente como una extensión del mundo medieval. El mundo de Colón no es el que ven sus ojos, sino el que *él* quiere ver, de acuerdo con los relatos de Ptolomeo, Pierre d'Ailly o Marco Polo, esto es, toda una tradición que viene perdurando a través de siglos, y que Colón conoce. Es la *utopía* que comienza a recobrar realidad, es el *nuevo mundo*

cuyo develamiento comienza entonces.

Los europeos iniciaron su propio descubrimiento de este *nuevo mundo*, no sólo a través de aquella carta colombina, sino también por los escritos de varios humanistas, quienes se sirvieron de las múltiples noticias que de América llegaban a Europa, y que estimularon poderosamente la imaginación y el espíritu sensible de aquellos intelectuales. Pedro Martir de Anglería era uno de los hombres más cultos de la corte de la reina Isabel. Había vertido al latín las relaciones de Colón, Vespucio y otros navegantes, para escribir su obra llamada *Décadas*, aunque nunca estuvo en la Indias Occidentales. Sin embargo, como todo europeo, vio el *nuevo mundo* a través de los ojos de los navegantes y conquistadores, pero sintiendo sus propias emociones y proyectándose en él. En verdad, para imaginarse cómo eran las tierras halladas por Colón, no era necesario servirse de la experiencia. Absorbido por un extraño proceso espiritual que es difícil explicar, el hombre europeo sólo necesitaba la certeza de su existencia para formarse la imagen de ellas. El *nuevo mundo* existía desde siglos en la mentalidad europea. En buen romance, y aquí está toda la fuerza de mi argumento, quizá nunca hayan cobrado tanto valor las expresiones *viejo mundo* y *nuevo mundo*. Propio de los momentos de crisis, el europeo se reconoce mejor en la oposición, en la dicotomía, enfrente del *otro*. Pedro Martir, sin quererlo, presenta estos dos mundos, uno viejo y el otro nuevo: *Los isleños de La Española pueden considerarse, a mi entender, más afortunados que los latinos y, por encima de todo, deben ser convertidos a la verdadera religión. Están desnudos, no conocen pesos ni medidas, viven en una edad de oro, sin leyes, sin jueces embusteros, sin libros, contentos con su vida y sin preocuparse en absoluto por el futuro.*

Con similar mirada describía la isla de Cuba: *Es verdaderamente una edad de oro, sin zanjas, ni setos, ni murallas que cerquen sus dominios; viven en jardines abiertos para todos, sin leyes ni jueces; su conducta es naturalmente honrada, y el que perjudica a su vecino es considerado criminal y proscrito.*

El florentino Américo Vesputio, que hizo a lo menos tres navegaciones al nuevo mundo, describe imágenes idílicas que, cercanas al estilo de la anterior, la presento: *Los indios no tienen rey ni señor, ni obedecen a nadie, sino que viven en libertad... no entregan a los hombres a la justicia ni castigan a un criminal... comen cuando se les antoja y hablan poco y en voz baja... no hemos visto que esta gente tenga ley alguna.*

Dice, además, que son limpios, no tienen vergüenza unos de otros, no les importan las riquezas, no compran ni venden, sus habitaciones son comunes... están contentos con lo que les ha deparado la naturaleza. Esta vida sencilla, clásica, pastoril, adánica, aparecía como una forma de antítesis del mundo europeo. Todas las exageraciones y deformaciones, que tanto los mismos expedicionarios como también los humanistas, que recogían dichos testimonios y los transcribían, revelan una verdad constante: el mito europeo del *nuevo mundo*, identificado con el Paraíso, el Oeste, el Edén.

Pero... y América... ¿Dónde está?... América es esto, es todo aquello y también es nada. Es una sola gran y confusa obsesión colectiva que afecta a Europa, y especialmente a los pueblos cuyas costas miraban al Atlántico, al oeste. Naturalmente, América no ha sido descubierta pero ya está *inventada* en la mentalidad colectiva del Occidente europeo, a través de un concepto que sintetiza los anhelos más profundos del *orbis christianus*: el «Nuevo Mundo». Colón le había denominado las Indias, por aquella feliz confusión en 1492. Sin

embargo, el florentino Américo Vespucio fue uno de los primeros que se percató que estas tierras, halladas por Colón, constituían un continente distinto, separado de Asia. Por entonces, sólo se conocían tres continentes: Europa, Asia y África, y esta creación del *mundo* conocido se consideraba perfecta, al identificarse con el número tres, sagrado en sí mismo: la Santísima Trinidad, los tres reyes magos, los tres días que distan de la muerte y la resurrección de Cristo, etc. Esta pre-concepción teologizada de la geografía universal, se explica por la necesidad de ofrecer una respuesta segura ante lo que se ignora. Esta es la razón por la que Vespucio, en la famosa carta dirigida a Laurencio Pietro de Medici, en 1503, le dice: *Días pasados muy ampliamente te escribí sobre mi vuelta de aquellos nuevos países, los cuales, con la armada y a expensas y por mandato de este serenísimo rey de Portugal hemos buscado y descubierto; los cuales nuevo mundo nos es lícito llamar, porque en tiempo de nuestros mayores de ninguno de aquellos se tuvo conocimiento, y para todos aquellos que lo oigan será cosa novísima, ya que esto excede la opinión de nuestros antepasados, puesto que la mayor parte dice que más allá de la línea equinoccial y hacia el mediodía no hay continente, sólo el mar, al cual han llamado Atlántico; y si alguno de aquellos ha afirmado que había allí continente, han negado, con muchas razones, que aquella fuera tierra habitable. Pero esta opinión es falsa y totalmente contraria a la verdad, lo he atestiguado con esta última navegación, ya que en aquella parte meridional yo he descubierto el continente habitado por más multitud de pueblos y animales que nuestra Europa, o Asia o bien África.*

Esta es la primera vez que se individualiza a nuestro continente, y se hace tímidamente, pues Américo Vespucio sabe que recibirá las críticas ácidas y peligrosas de aquellos que se niegan a ver la grandeza de la Tierra que ahora comienza a descubrirse. *Es, pues, cosa manifiesta —concluye— haber navegado nosotros la cuarta parte del Mundo...*

¿Cuarta parte?... ¿Será aquella una obra de Dios? El cuestionamiento de la tradición, y la necesidad de dar respuestas *razonables* a las mismas preguntas de siempre, y otras nuevas, es también otra de las consecuencias importantes del descubrimiento.

Este texto, al que me atrevo a llamar *fe de bautismo* de América, fue recogido por un grupo de cosmógrafos alemanes que, reunidos en el monasterio de Saint-Dié (*Gymnasium vogsense*), en Lorena, junto a los montes Vosgos, preparaban una edición actualizada de la *Geographiae* de Ptolomeo, proyecto dirigido por el prestigioso Martin Walseemüller. Vista la luz en 1507, bajo el nombre de *Cosmographiae introductio*, los versos del poeta alemán Matías Ringmann, inmortalizaron las Indias de Colón como *Amerige*, es decir, la tierra de *Americus*, por Américo, su descubridor, según concluía este grupo de sabios: *Mas ahora que esas partes del mundo han sido extensamente examinadas y otra cuarta parte ha sido descubierta por Américo Vespucio, como se verá por lo que sigue, no veo razón para que no la llamemos AMERICA, es decir, la tierra de Americus, su descubridor, hombre de sagaz ingenio, así como Europa y Asia recibieron ya sus nombres de mujeres.*

El nombre *América* no se impuso sino mucho tiempo después, ya que España siguió llamando a este orbe *las Indias* hasta comienzos del siglo XIX. Para Europa, las tierras occidentales eran lo que ella había venido anhelando desde siglos atrás: un *Nuevo Mundo*. Ello explica que surgieran varios nombres cercanos que prueban, más allá de una mera denominación, la necesidad espiritual de un nuevo mundo. Colón le dice a los Reyes: *Vuestras Altezas tienen acá otro mundo*. Su hermano Bartolomé dibuja un famoso mapa donde inscribe las palabras: *mondo novo*. Pedro Mártir de Anglería se refirió a aquellas

tierras como *nova terrarum, novo orbis, orbe novo*. Américo Vespucio se atreve a *mundus novus*.

América conquista al conquistador

Así comienza a descubrirse el *nuevo mundo*. Poco a poco iba develándose una geografía exótica, con una multiplicidad de paisajes, variedad de climas, diversidad de plantas y animales. América fue entrando en los barcos y en los objetos de los descubridores en forma de indios, papagayos, ovillos de algodón, frutas, trozos de oro. Los colonizadores comenzaron por darle nombres antiguos a todo lo nuevo que encontraban. Así llamaron *almadías* a las embarcaciones que, más tarde, supieron que se denominaban *canoas*; y antes de conocer la palabra *cacique*, llamaron reyes a los señores indígenas. Asimismo, bautizaron como *panizo* al *maíz*, y por *panizo* se le conoce aún en la Mancha y Aragón. Para no perderse en la nueva geografía, los descubridores bautizaron con topónimos familiares a las tierras del *nuevo mundo*. Colón evoca en su Diario las tierras de Castilla, las huertas de Valencia, la vega de Granada, la campiña de Córdoba, el río de Sevilla... Española llamará a una de las Antillas. Más tarde, los conquistadores sembrarán el mapa americano de nuevas patrias: Andalucía La Nueva (Venezuela), Nueva Granada (Colombia), Nueva Extremadura (Chile), Nueva Castilla (Ecuador), Nueva Toledo (Norte de Perú) y, como si fuera poco, Nueva España a México. La fauna les era desconocida, pero como les recordaban animales de Europa los llamaron leones cocodrilos, ovejas... aunque eran realmente pumas, caimanes, llamas, etc.

Mucho contribuyeron los humanistas a crear esta imagen. Sin

embargo, cada hombre conoció el *nuevo mundo* de modo distinto, según la clase social, nacionalidad, educación e intereses personales. En otros términos, el descubrimiento de América, como obra colectiva de España es, por así decirlo, la suma de los descubrimientos individuales que cada hombre hizo personalmente. El español común, aquel que dejó todo, incluso se endeudó para pagar un pasaje, llegó a conocer el *nuevo mundo* con ojos medievales. Su utopía era la de todo emigrante: forjarse una nueva vida y mejor, una nueva existencia lejos de la patria, arriesgarse en una aventura con la secreta esperanza de abandonar una estrecha existencia en España, dejar atrás una sociedad que le ha vedado su derecho a la herencia paterna, olvidar las injusticias de una aristocracia rígida que le ha impedido acceder a ciertos cargos, quizás hasta huir de las persecuciones de conciencia en una España severamente católica, escapar finalmente al brazo cruel de la justicia. Son, pues, muchas las razones por las que un hombre y una mujer de entonces se veía estimulado a emigrar. Los mitos ofrecían la esperanza de hacer riqueza rápidamente, y junto a los servicios prestados a la Corona española, perpetuar su nombre a los descendientes. Sus ideales y ambiciones cristalizan en proporciones muy diversas y personales. En todo caso, pueden fijarse los ingredientes que matizan ese afán de ir más allá, y que son los móviles directos de sus hazañas: codicia material, la riqueza misma, religiosidad, ambición de fama y de nobleza. Véase que todos ellos son afanes puramente personales, individuales, los que —está en la naturaleza humana— se consideran siempre en primer lugar, pues los fines políticos y nacionales impuestos por la Corona, eran secundarios para el emigrante.

Con suficientes pruebas, la historia de la humanidad revela que la codicia de riquezas y motivaciones religiosas son afanes comunes a

muchos pueblos conquistadores, y lo era, también, del español. Sin embargo, la codicia, innegable y explicable, dista mucho de ser el único móvil de cualquier emigrante. El gran símbolo de la riqueza entonces eran los metales preciosos; su búsqueda era un estímulo poderoso en las impresionantes adversidades de todo tipo, y motiva también gran parte de su violencia y crueldad; pero en general, su orgullo le llevaba a concebir el oro como un simple instrumento de poder y soporte de su futura alta calidad. Ello explica la probada liberalidad de los primeros conquistadores, su posterior tendencia al lujo y al derroche. Todavía hoy, el golpe de suerte que transforma a un pobre en rico, provoca desequilibrio psicológico, cambios en la percepción de la realidad y, ciertamente, soberbia.

La utopía del Nuevo Mundo

Esto nos permite deducir que la *utopía* del conquistador es el sueño concreto, real y tangible de la riqueza material. Pero este éxito económico no era sino un medio para forjarse lo que muchos nunca habrían podido lograr en España: ascender socialmente. Aquí, la utopía adquiere el matiz tan sensible a la psicología de los seres humanos: la fama. El ansia de gloria y fama encaja bien dentro de los ideales renacentistas —herencia medieval—, pero ofrece matices especiales en el *amor a la propia honra* del conquistador, estimada como virtud máxima y soporte de todas las demás. Por *honra* entiende el español de entonces, algo así como el respeto que un hombre merece y recibe de los demás por su calidad, acciones nobles, prestigio y poder, o quizás algo más elevado e indefinible que no puede dar este mundo, algo cuya conservación impone exigentes deberes —como se

presenta en las piezas del teatro clásico español—, y que impulsa tal vez por igual al misionero, que busca el martirio, al explorador, que busca la fuente de la eterna juventud a costa de su vida y hacienda, y, en general, a tantos españoles de la época cuya alma era inquieta y emprendedora.

Este era el extraño *nuevo mundo*, donde existía algo especial que hacía que los hombres, sólo mediante sus méritos personales, escalaran posiciones sociales. ¿Cómo no iba a ser un *nuevo mundo* si distaba tanto de la rigidez social de España? ¡. Acá todos se presentaban en igualdad de condiciones ante el reto de la naturaleza, una realidad que la mayoría de los emigrantes nunca había vivido en Europa. Una atrayente, y hasta irresistible, atmósfera de igualdad y libertad parecía dominar toda la vida en las Indias... A pocos años vista, la experiencia demostró, como lo hace siempre, con toda la sinceridad, pero también con la rudeza de la realidad misma, que en todo ello rondaba otra *utopía*.

Una vez que se amasaba cierta riqueza, la utopía de la sociedad igualitaria —democrática, diríamos hoy— ya no importaba, porque la honra y la fama que se anhela, no podrían disfrutarse con avidez en una sociedad de iguales. Para ser apreciada como se espera, la riqueza y la abundancia deben manifestarse en el despilfarro visible, sensación que no es posible vivirla intensamente ante personas igualmente ricas, sino frente a los necesitados, especialmente, los que nada tienen. Por ello, este mismo hombre comienza a reproducir en América el mismo esquema de la sociedad que ha dejado en España, partiendo por aquello más simple, y que más goce le provoca: la ostentación, particularmente en el atavío personal que, lleno de lujo,

se transforma en la expresión externa de la honra del individuo: sedas, brocados, encajes, paños finos, guantes, pasamanería, joyas, dan suntuosidad a los trajes de ambos sexos. Se establecen así las discriminaciones sociales que antes se padecían, al encontrarse en la base social, pero que ahora se disfrutaban desde la cúspide. Prodigaron entre sí el uso de tratamientos personales aristocráticos, llamándose *gentilhombre*, *caballero*, *hijodalgo*, aún sin título legal alguno, y de ellos partió la generalización del *don*, a pesar de que su uso en la península era entonces muy restringido.

Se comprenderá, pues, el inmenso significado que la palabra *nuevo mundo* tiene para el español. Todavía, a comienzos de nuestro siglo, perduraba este sentido tan profundo que siente el emigrante ibérico en el continente americano: *hacerse la América*, que no es sólo el deseo de obtener sustanciales ganancias, sino crearse una nueva vida, un nuevo presente, un nuevo hogar, y sólo puede hacerse esto en un nuevo espacio y un nuevo tiempo, es decir, en el *nuevo mundo*, en América. También entre los ingleses en Norteamérica, surgió esta misma visión al hacerse popular la expresión *lucky strike*, el “golpe de suerte” que la geografía americana prodigaba a los valientes, los trabajadores, a los audaces.

Esta fuerza revitalizadora del suelo americano, no sólo la sintió el hombre común, el conquistador, también la sintió el hombre de Iglesia, el cura misionero. La Iglesia romana entonces, sufría muchas debilidades internas, egoísmos e incomprensiones. Severamente anquilosada y temerosa, se había refugiado en una actitud en extremo celosa y vigilante, lindando en el belicismo. Completamente sorda a las críticas objetivas que se le señalaban, contribuyó ella misma a la

ruptura de la unidad religiosa del mundo europeo. El protestantismo surgió rápidamente y cayó en la misma arena que el Papado. Tanto en un bando como en el otro, al momento de aparecer el *nuevo mundo*, los espíritus europeos caminaban hacia la más radical de las intolerancias: la religiosa. Por su parte, los turcos de religión musulmana, habiendo sometido a su dominio toda la Europa sur-oriental, amenazaban con tomarse Roma y hacer desaparecer para siempre el cristianismo. En una Europa cansada ya de disputas y descalificaciones, la noticia del descubrimiento de nuevas tierras habitadas por innumerables pueblos que, según Colón, mansos y pacíficos no eran idólatras ni tenían religión, vino a dar un hálito de esperanza a la Iglesia española que se había puesto al lado del Papa para luchar contra las confesiones reformadas.

Pronto los progresos misionales del padre Bartolomé de las Casas en Centroamérica animaron a los religiosos a emprender una obra que traería una renovación general de la Iglesia Católica. Al dirigirse al *nuevo mundo*, los evangelizadores se sentían como los continuadores directos de los primeros apóstoles. En número de doce, los primeros religiosos franciscanos se trasladaron al México conquistado por Hernán Cortés, siguiéndoles después los dominicos. Los misioneros no sólo procuraban la evangelización de los paganos, sino que vivían la esperanza que de las nuevas comunidades cristianas emanaría una gran renovación de la Iglesia romana. Se habían encontrado en América hombres que, en la simplicidad y naturalidad de sus vidas, parecían estar próximos al espíritu y las formas del cristianismo primitivo. Veían a los indios como hombres modestos, pobres y sencillos, que se habían mantenido exentos de las vanidades de este mundo y de la apetencia por riquezas terrenales. Aparecían

como seres de una inocencia adánica, anterior al pecado original, corroborando la teoría del *buen salvaje*. Si era cierto lo que había asegurado Colón sobre el Paraíso Terrenal, entonces el Reino de los Cielos parecía estarles destinado. Dios había preparado este momento, único en la Historia Universal, a los misioneros españoles para que cumplieran con la tarea de evangelizar el último gran continente –digamos, el escogido–, de tal manera que el mundo quedara en condiciones de recibir por segunda vez al Mesías. La obligación que de pronto recaía en la Iglesia española tuvo para muchos eclesiásticos, especialmente de la orden franciscana, un imponente sentido escatológico. Tan fuerte fue la mística que esta idea produjo, que las misiones en México se sentían separadas del mundo real, viviendo el reino milenario anunciado en el Apocalipsis, y profetizado por Joaquín de Fiore. Se llegó a afirmar que los aborígenes descendían de una estirpe angélica.

Toda esta magnífica construcción teológica, surge a partir de la imagen que dejó plasmada Colón en las citadas cartas a sus protectores, de los indígenas de las Antillas, especialmente de Cuba. Sin duda parcial, dicha imagen tuvo el efecto de representar genéricamente a todos los pueblos de América. Así, debido a la extraordinaria difusión que tuvo esta información entre los humanistas europeos, no se hizo la necesaria diferencia cultural entre, por ejemplo, los taínos y arahuacos del Caribe, visiblemente “primitivos”, y los mayas y aztecas de México, o los incas de Perú, con un nivel de civilización notablemente estructurado y complejo.

No hace falta tanta suspicacia para percatarse de que el hombre de Iglesia no vio a la América real, sino que percibió el *nuevo*

mundo, proyectó sobre la realidad americana los anhelos de esta Iglesia romana amenazada. La utopía del monje fue, pues, la esperanza mística de una nueva humanidad que le fue entregada por Dios a España para ser evangelizada. En el fondo, a la Iglesia española le estaba reservado el inmenso honor de concluir los tiempos. Esto es América en el siglo XVI, transformada en un *nuevo mundo*, porque en verdad es un *mundo nuevo*, de hombres nuevos, de tierras nuevas, de una civilización nueva.

Aproximadamente, desde la mitad del siglo XVI, el sueño europeo se marchita de modo progresivo y comienza a advertirse la realidad tal cual era. El tiempo y la experiencia empezaban a confirmar que las diferentes utopías individuales, y la gran utopía colectiva del viejo mundo, era, ciertamente, una utopía; es decir, una realidad en cuanto imagen mental pero irreal en cuanto no tiene lugar físico su realización. Así, los conquistadores no encontraron la riqueza que esperaban obtener en pocos años, tampoco la geografía le fue siempre propicia con las plagas, animales ponzoñosos, selvas ahogantes, desiertos inhóspitos. Los funcionarios estatales invadían su paraíso señorial y controlaban cada una de sus acciones. Asimismo, el eclesiástico no vio la realidad de pueblos con costumbres diversas que distaban de representar el paraíso. No eran mejores ni peores, eran distintos. La imagen paradisiaca contrastó con los sanguinolentos sacrificios humanos, el canibalismo, la antropofagia y los cultos idolátricos. Era otra cara de América, otra cara de la realidad.

A partir de entonces, a mi juicio, puede hablarse de un verdadero descubrimiento de América; es la *utopía del nuevo mundo* la que encubre la realidad. ¿O tal vez sea la *utopía* la auténtica realidad

del mundo?... ¿No es acaso el mundo la imagen que nosotros nos formamos de él?... ¿No será, quizás, la realidad y el sueño, indisolublemente mezclados, la imagen verdadera de la realidad?... ¿Tendrán acaso razón el sabio Segismundo y el mismo don Quijote, cuando conciben en la realidad la vida y el sueño unidos, esfuerzo que el racionalismo nos ha enseñado disociar posteriormente?

En la mente de Tomás Moro, y sin duda a través de los relatos de Colón y de Américo Vesputio, surge un nuevo concepto de la utopía. Ya no quiere decir *no hay lugar*, como traduce Quevedo, sino *puede haberlo*. En esto radica la enorme trascendencia del descubrimiento de América, y es difícil encontrar un humanista tan sorprendido con las nuevas noticias como lo estuvo Juan Luis Vives. Al dedicarle su *De disciplinis* al rey de Portugal, don Juan III, se admira: *Nos han descubierto rutas del cielo y del mar nunca conocidas hasta ahora, ni siquiera de oídas, pueblos y naciones admirables por sus costumbres y su barbarie, y también por aquellas riquezas que tanto admiran nuestras pasiones: «en verdad, el género humano ha visto a su mundo abrirse ante él» (plane, generi humano suus est orbis patefactus)*

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

Esta lista de obras no pretende ser exhaustiva ni enteramente moderna. Se encontrarán algunos trabajos antiguos cuyo aporte en justicia todavía resulta indispensable, y otras más actuales que son importantes para guiar la profundización de estos temas tan vastos y complejos.

EL LATÍN EN LA EDAD MEDIA

En las siguientes colecciones alemanas compuestas por autores varios (AAVV) se hallan artículos en lengua inglesa y francesa.

AAVV, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i.W./København, 1967.

AAVV, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1956.

AAVV, *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, 1995.

AAVV, *History of linguistics*, ed. Giulio Lepschy, Longman P., New York, 1994 (1ª ed. ital. 1990), pp.176-180 a cargo de Edoardo Vineis.

AAVV, *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du 4^{ème} Congrès de Philosophie médiévale, Montréal/Paris, 1969.

AAVV, *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 1982.

AAVV, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982 (Reimp.1992).

AAVV, *Traductions et traducteurs au Moyen Âge*, Ed. G. Contamine, Paris, 1989.

AAVV, *Lire le Moyen Âge*, número especial Équinoxes 16, otoño 1996.

B.C.BAZÀN, G. FRANSEN, J. WIPPEL, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, 1985 (Typologie des sources du moyen âge occidental 44-45).

D. C. LINDBERG, *Roger Bacon's Philosophy of nature*, Oxford, 1983.

F. ALESSIO, *Introduzione a Rugero Bacone*, Roma/Bari, 1985. HELMUT LÜDTKE, *Historia del léxico románico*, Madrid, 1974, pp.238-48. (Geschichte des romanischen wortschatzes I-II, Freiburg im Breisgau, 1968).

LITTLE—F. PELSTER, *Oxford Theology and Theologians, c.1282-1302*, Oxford, 1934 (reimp. Oxford Historical Society, 96).

M. D. CHENU, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957.

O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Brepols, Turnhout, 1996.

P. BOURGAIN, *Le sens de la langue et des langues chez Roger Bacon (pp.317-331)*.

S. C. EASTON, *Roger Bacon and his search for a universal science*, New York, 1952.

S. LUSIGAN, *Parler vulgairment. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris/Montréal, 1988.

T. HUNT, *Teaching and Learning Latin in 13th-century England*, Cambridge, 1991, 3 vols.

ABELARD, *Logica ingredientibus* se encuentra en Beiträge zur Geschichte..., vol.XXI, 3.

ABELARD, *Sic et non*, Ed. B. Boyer, R. McKeon, The University of Chicago Press, 1976-7.

ARISTOTELES, *Perihermeneias*, cap.II, traducido como De interpretatione.

CL. BREMOND, J. LE GOFF, J. CL. SCHMITT, *L'Exemplum*, fascículo de la Tipologie des Sources du Moyen Âge occidental, ed. L.

Génicot, Turnhout, 1981.

E. FRANCESCHINI, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine*, en "Atti del Reale Istituto Veneto, vol.93 (1933-34).

HENRI D'ANDELI, *La Bataille des sept arts*, ed. L. J. Paetow, *The Battle of the Seven Arts...*, *Memoirs of the University of California*, vol 4, 1914, pp.50-1

MAGISTER JORDANUS, *Notulae super Priscianum minorem*, 4-5, publicado por M. Sirridge en *Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin*, vol 36, 1980. Tb. por Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben III*, München, 1956, pp.235-6.

NICOLAS DE PARIS, *Comentario sobre Perihermeneias*, texto tomado de J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster, 1967 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XLII*, 2), p.27, n.27.

PETRUS ABELARD, *Logica 'Ingredientibus'*, texto editado por. B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften, I*, Münster, 1927, en la colección de fuentes *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXI*, 3.

F. BRUNO, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, 1/De l'époque latine à la Renaissance, Paris, 1966.

B. CERQUIGLINI, *La parole médiévale, discours, syntaxe, texte*, Paris, 1981.

M. BANNIARD, *Du latin aux langues romanes*, Paris, 1997.

H. WALTER, *L'Aventure des langues en Occident: leur origine, leur histoire, leur géographie*, Paris, 1994.

P. WOLFF, *Les origines linguistiques de l'Europe occidentale*, Toulouse, 1982.

HISTORIA DEL TIEMPO. EL FIN DEL MILENIO

AA.VV., *Les âges de la vie au Moyen Âge*, Paris, 1992.

AA.VV., *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1984.

AA.VV., *Le temps et l'Histoire*, Colloque Tours, 1975, «*Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*», 1976, 2 vols.

- AA.VV., *Temps Memoire et Tradition au Moyen Âge*, Colloque de la SHMESP, Aix, 1982.
- AA.VV., *Tiempo y Memoria en la Edad Media*, número especial de *Temas Medievales*, 2, Buenos Aires, 1992.
- AAVV, *L'An mil en 2000*, «Médiévales», 37, 1999.
- CH. AMALVI, *De l'art et la manière d'accomoder les héros de l'Histoire de France: de Vercingétorix à la Révolution, essai de mythologie nationale*, Paris, 1988.
- M. AMIGUES, *Le chrétien devant le refus de la mort. Essai sur la résurrection*, Paris, 1981.
- PH. ARIES, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, 1983.
- PH. ARIES, *L'Homme devant la mort*, Paris, 1977.
- M. ARNOUX, *Miroir du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1996. H. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia*, Madrid, 1964.
- D. BARTHÉLEMY, *L'an mil et la paix de Dieu: la France chrétienne et féodale, 980-1060*, Paris, 1999.
- Idem, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu?*, Paris, 1997.
- Idem, *La paix e Dieu dans son contexte (989-1041)* "Cahiers de civilisation médiévale" 40, 1997.
- Y. BELLENGER, *Le temps et la durée dans la littérature du Moyen Âge et à la Renaissance*. Colloque de Reims 1984, Paris, 1985.
- A. BÉRARD, *Tableau de la situación des agriculteurs en France*, 1902.
- L. BOFF, *La resurrección de Cristo y nuestra resurrección en la muerte*, Santander, 1982.
- R. BONNAUD-DELAMARE, *Fondement des institutions de paix au XI siècle en "Mélanges d'histoire du Moyen Âge. Louis Halphen"*, Paris, 1951.
- M. BORDINI, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma, 1969.
- R. BULTMANN, *History and Eschatology*, Edimburg, 1957.
- C—H. CAROZZI, , *La fin des temps: terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris 1982.
- Idem, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, 1999.
- C. CAROZZI—H. TAVIANI-CAROZZI, *La fin des temps. Textes traduits et comentés*, Paris, 1982.

- CARLO CIPOLLA, *Clocks and culture 1300-1700*, New York, 1967.
- N. COHN, *The pursuit of the Millenium*, London, 1979.
- A. COMPIGNÉ, *La démocratie rurale d'aujourd'hui et d'autrefois, histoire des paysans*, Montbrison, 1906.
- G. CRACCO, *Le eresie del Mille: un fenomeno di rigetto delle strutture feudali?* en "Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen, Rome-Paris, 1980.
- G. DECLERCQ, *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne*, Turnhout, 2000.
- GERHARD DOHM-VAN ROSSUM, *L'Histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps*, Paris, 1997.
- F. GRAUS, *Social Utopies in the Middle Ages*, en «Past and Present», 38, 1967, pp.3-19.
- G. DUBY, *Guerriers et paysans*, Paris, 1973.
- G. DUBY, *L'an mil*, Paris, 1967.
- M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, 1949.
- N. ELIAS, *Du temps*, Paris, 1996.
- H. FOCILLON, *L'an mil*, Paris, 1970.
- E. FLORESCANO, *Memoria mexicana*, México, 1994.
- R. FOSSIER, *Sources de l'Histoire économique et sociale du moyen âge occidental*, Brepols, 1999.
- Idem, *Enfance de l'Europe: aspects économiques et sociaux, X^e-XII^e siècle*, Paris, 1989, vol.1.
- S. GOUGENHEIM, *Les fausses terreurs de l'An Mil*, Paris, 1999.
- A. GUREVIC, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, 1983.
- D. IOGNA-PRAT—E. ORTIGUES, *Raoul Glaber et l'historiographie cluniasienne*, en "Studi medievali", 1995.
- KLEIN, W.M., *Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe. Ansätze zu einer Theologie des Sterbens*, Frankfurt, 1983.
- R. KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr., Paris, EHESS, 1990.
- Idem, *L'Expérience de l'Histoire*, trad. fr., Paris, EHESS, 1997.
- R. LANDES, *The fear of an apocalyptic year 1.000: Augustinian Historiography Medieval and Modern*, "Speculum", Jan. 2000, vol.75, n°1, pp. 97-145.

Idem, Rodulfus Glaber and the dawn of the new millenium: eschatology, historiography and the year 1000, «Revue Mabillon», t.68, 1996, pp.57-77.

D.S. LANDES, *L'Heure qu'il est*, Paris, 1987.

M. LAUWERS, *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, 1997.

Idem, *Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux*, en «Annales HSS», 1999, 5, pp.1047-72.

J. LE GOFF, *Les moyen Âges de Michelet*, Prefacio a Œuvres complètes, ed. P. Vialaneix, I, IV, Histoire de France, I, Paris, 1974, pp.45-63, reimp. en *Pour une autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp.19-45; en el mismo, *Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand y también Le temps du travail dans la «crise» du XIV^e siècle: du temps médiéval au temps moderne*.

Idem, *Pensar la Historia*, Barcelona, 1991.

Idem, *Storia e Memoria*, Turin, 1977.

J. LE GOFF, *En busca de la Edad Media*, Buenos Aires, 2004.

C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, 1962.

F. LOT, *Le mythe des terreurs de l'an mille*, en «Mercure de France», 300, 1947, pp.639-55, reimpresso en Recueil des travaux historiques de F. Lot, t.1, Genève/Paris, 1968.

K. LÖWITH, *El sentido de la Historia*, Madrid, 1968.

H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, 1949².

B. MAC GINN, *Visions of the End, Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York, 1979.

FRANCESCO MAIELLO, *Histoire du calendrier (1450-1800)*, Paris, 1993.

R. MANSELLI, *L'Escatologia di San Gregorio Magno*, en «Ricerche di storia religiosa», I, 1954.

H. I. MARROU, *Teología de la Historia*, Madrid, 1978.

HERVÉ MARTIN, *Mentalités medievales (XI^e-XV^e siècles)*, PUF, 2004², 2 vols.

A. J. MILLER—M. J. ACRI, *Death. A bibliographical guide*, N.Y., 1978.

R. MOORE, *La Première Révolution européenne (X^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2001.

- NEEDHAM, *Time and Eastern Man*, Glasgow, 1965.
- E. POGNON, *La vie quotidienne à l'an mil*, Paris, 1981.
- J.P. POLY—E. BOURNAZEL, *La mutation féodale, X^e-XII^e siècle*, Paris, 1991.
- K. POMIAN, *L'Ordre du temps*, Paris, 1984.
- J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, 1980.
- P. RICHÉ, *Les grandeurs de l'an mille*, Paris, 1999.
- BERNARD RIBEMONT (Dir.), *Le temps. Sa mesure et sa perception au Moyen Âge*. Colloque Orléans 1991, Caen, 1992.
- E. SEARS, *The Ages of Man*, Princeton, 1986.
- P. ROUSSET, *Raoul Glaber, interprète de la pensée commune au XI^e siècle*, en “Revue d'histoire de l'Église de France” 36, 1950, pp.5-24. M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1992.
- A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino, 1957.
- B. TÖPFER, *L'Attente des temps nouveaux. Eschatologie et millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^e siècle*, Turnhout, 2002.
- C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort*, Lyon, 1997.
- L. TRUPP, (comp.), *Millennial Dreams in action: Essays in comparative study*, La Haya, 1962.
- E. L. TUVESON, *Millenium and utopia. A study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley, 1949.
- J. VERDON, *La nuit au Moyen Âge*, Paris, 1994.
- G. J. WHITROW, *The natural philosophy of Time*, London-Edimburg, 1961.
- RADULFUS GLABER, *Historiae*, libro IV, comienzo y cap.4, §1,10,13, traducción francesa de Mathieu Arnoux, Turnhout, Brepols, 1996, *Miroir du Moyen Âge*, p.222, 240, 246.
- ADÉMAR DE CHABANNES, *Sermons*, en J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, Paris, 1841-64, t.141, col.118, citado en *Les sources méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés* (Coord. M. Zimmermann), Paris, 1992.

PROYECCIONES MEDIEVALES EN AMERICA

- A. FERNANDEZ DE CASTILLEJOS, *La ilusión en la conquista. Génesis de los mitos y leyendas americanas*, Buenos Aires, 1945.
- A. SAN MARTIN, *Influjo del descubrimiento del Nuevo Mundo en las ciencias médicas*, Madrid, 1892.
- A. CROSBY, *The Columbian exchange. Biological and Cultural consequences of 1492*, Conneticut, 1967.
- A. ROSENBALT, *La primera visión de América y otros estudios*, Caracas, 1965.
- A. PIGAFETTA, *Primer viaje en torno del globo*, Trad. de 1882 por José T. Medina, reeditada, Santiago, 1970 con estudio de Armando Braun Menendez.
- C. ERRERA, *L'Época delle grandi scoperte geografiche*, Seconda edizione rinnovata et accescinta con 22 carte, Milano, 1910.
- C. SANZ, *El nombre de América. Libros y mapas que lo impusieron. Descripción y crítica histórica*, Madrid, 1959.
- R. LEVILLIER, *América, la bien llamada*, Buenos Aires, 1948, 2 vols.
- IDEM, *Américo Vespucio, El Nuevo Mundo, cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, Buenos aires, 1951.
- V. SIERRA, *Amerigo Vespucci, El enigma de la historia de América*, Madrid, 1968.
- C. VERLINDEN, *Précédents médiévaux de la colonie en Amérique*, México, 1954.
- P. NEWTON, *Travel and Travellers of the Middle Age*, London, 1949.
- G. KIMPLE, *Geography in the Middle Ages*, London, 1938.
- D. VALGOMA, *Heráldica de descubridores y conquistadores de Indias*, en "Bol.de la Real Sociedad Geográfica", vol.7-9, 1949.
- E. O'GORMAN, *La invención de América*, México, 1958.
- J. GIL, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, 1989, 2 vols.
- M. BALLESTEROS GAIBROIS, *La novedad indiana*, Madrid, 1987.
- E. ROUX-PARASSAC, *La découverte de l'Amérique et ses consequences mondiales*, Paris, 1923.
- V. DE PEDRO, *América en las letras españolas del siglo de oro*, Buenos Aires, 1954.

- AAVV, *Utopía y realidad indiana*, Salamanca, 1990.
- F. CHIAPPELLI, (ed.), *The impact of the New World on the Old*, Los Angeles, University of California, 1976, 2 vols.
- J. ELLIOT, *The Old World and the New (1492-1650)*, Cambridge University Press, 1970.
- H. DAVENSON, *Les troubadours*, Paris, 1960.
- FRANK, I., *Trouvères et Minnesänger*, Sarrebrück, 1952.
- L. ALBURQUERQUE, *Introdução á História dos Descobrimentos*, Coimbra, 1962.
- D. VISCA, *Los ideales y formas de la aventura en la Edad Media*, Montevideo, 1963.
- H. ROLLIN PATACH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, 1955.
- H. JÜRGUEN HANSEN, (ed.), *El arte de la navegación y su historia*, Pamplona, 1974.
- F. ROMERO, *La navegación de altura en tiempos de Colón*, en “Revista de Marina”(Chile) 78, 1962.
- H. LAPEYRE, *Les monarchies européennes du XVI^o siècle*, Nouvelle Clio, Paris, 1975.
- J. DE GHELLINCK, *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge*, Paris 1939, 2 vols.
- J. DE MANDEVILLA, *Libro de las maravillas del mundo*, Edición crítica por Pilar Liria Montañés, Zaragoza, 1979.
- J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine du XIII^e siècle*, Paris, 1946, 2 vols.
- J. BALTRUSAITIS, *Le Moyen Âge fantastique*, Paris, 1955.
- J. DURAN, *El lujo indiano*, en “Historia mexicana”, vol.VI, 1956, n^o1.
- I. RODRIGUEZ PRAMPOLINI, *Amadis de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*, México, 1949.
- J. DURAN, *La transformación social del conquistador*, México, 1953.
- J. M. GARATE CORDOBA, *La poesía del descubrimiento*, Madrid, 1977.
- L. MUNFORD JONES, *Este extraño Nuevo Mundo*, México, 1966.
- J. LE GOFF, *L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique*, en

- “Pour un autre Moyen Âge”, Paris, 1977.
- L. WECKMANN, *La Edad Media en la conquista de América*, en “Revista de Historia”, 18, São Paulo, 1954.
- A. ESCALONA RAMOS, *El espíritu de la Edad Media y América*, Madrid, 1959.
- M. FERNANDES COSTA, *As navegações atlânticas no século XV*, Lisboa, 1979.
- C. BROCHADO, *Descobrimento do Atlantico*, Lisboa, 1958.
- F. PEREZ-EMBED, *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el tratado de Tordesillas*, Sevilla, 1948.
- M. BATAILLON, *Études sur le Portugal au temps de l’Humanisme*, Coimbra, 1952: “Érasme et la cour de Portugal”.
- M. FERREIRO, *Influencia del descubrimiento del Nuevo Mundo en las ciencias geográficas*, Madrid, 1892.
- F. ROMERO, *Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales*, en “Revista de Humanidades”, 29 (1944).
- R. MAUNY, *Tableau géographique de l’Ouest africain au Moyen Âge*, Dakar, 1961.
- Idem, *Les navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)*, Lisboa, 1960.
- R. ALEGRIA, *Las primeras representaciones gráficas del indio americano*, San Juan de Puerto Rico, 1978.
- R. DE LOTURE, *La navigation à travers les âges. Evolution de la technique nautique et de ses applications*, Paris, 1952.
- J. B. HESSON, *A History of the practice of navigation*, Glasgow, 1951.
- W. REYNOLDS, *Espiritualidad de la conquista de México. Su perspectiva religiosa en las letras de la Edad de Oro*, Granada, 1966.
- C. KAPPLER, *Monstres, Démons et Merveilles*, Paris, 1980.
- M. MOLLAT, *Les Explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle. Premiers regards sur les mondes nouveaux*, Paris, 1984.
- R. WITTKOWER, *L’Orient fabuleux*, Paris, 1991.

LA UNIVERSIDAD

- A. PEREZ MARTIN, *Los colegios de doctores en Bolonia y su relación con*

España, en “Anuario de Historia del Derecho Español”, XLVIII (Madrid, 1978), pp.6-90.

G. ARNALDI, *Le origine dell' Università*, Bologne, 1974.

AAVV, *A History of the university in Europe*, vol.1 edición a cargo de H. de Rider-Symoens, Cambridge, 1992, el trabajo de G. LEFF, *The 'trivium' and the three philosophies* (pp.307-336) y de J. NORTH, *The quadrivium*, (pp.337-359).

AAVV, *Actas del IV Congreso de Filosofía Medieval*, Montreal-Paris, 1969, esp. el artículo de PH. DELHAYE, *La place des arts libéraux dans les programmes scolaires du XIII^e siècle*, pp.161-173 y el de H. ROOS, *Le 'trivium' à l'Université au XIII^e siècle*, pp.173-193.

AA.VV., *Enseignements et vie intellectuelle (IX^e-XVI^e siècle)*. Actes du 95^o Congrès nat.des soc. des sav., Reims, 1970. (Sección Philologie et Histoire jusqu'à 1610, vol.1) Paris, B.N., 1975.

AAVV, *La scuolla nell'Occidente latino dell'Alto medio Evo*, Spoleto, 1972, Settimane di Studi del Centro italiano sull'Alto Medioevo, XIX (Spoleto).

AAVV, *Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages* (XII^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieure public, Nancy, 1981, Presses Univ. de Nancy, 1982.

B. C. BAZAN-G. FRANZEN-J. WIPPEL-D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et le médecine*, Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge, 44-5).

C. FOURIER, *L'Enseignement français de l'Antiquité à la Révolution*, Institut Pédagogique National, Paris, 1964.

C. H. HASKINS, *The Rise of Universities*, N.Y., 1923, reimp. Ithaca, 1957.

D. POIRION (Dir.), *Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987 (Cultures et civilisations médiévales, 6).

E. JEAUNEAU, *Lectio philosophorum, recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, A.M.Hakkert, 1973.

E. MORNET, *Pauperes scolaires. Essai sur la conditions matérielle des étudiants scandinaves dans les universités aux XIV^e et XV^e siècles*, en “Moyen Âge”, 84

(1978).

F. CARPINTERO BENITEZ, *En torno al método de los juristas medievales*, en AHDE, LII (Madrid, 1982), pp.617-647.

A. B. COBBAN, *The medieval universities: their development and organisation*, London, 1975.

F. RAPP, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, PUF, (Nlle.Clio), 1991(reed.).

G. HASENOHR-J. LONGÈRE (Dirs.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, 1979.

G. LEFF, *Paris and Oxford Universities in the thirteenth and fourteenth centuries*, N.Y.-London-Sydney, 1968.

H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 2 vols., Oxford, 1936.

J. LE GOFF, *Das Hochmittelalter*, Mainz, 1965 (Reimp.esp. Siglo XXI, Madrid, 1986).

J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1965, p.181.

J. LE GOFF, *Les intellectuelles au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1985².

J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, A.Colin, 1973 (Coll.U).

J. PAUL, *L'Eglise et la culture en Occident. IXè-XIIIè siècles*, 2 vols. Paris, PUF, 1986 (Nlle.Clio, 15 y 15bis).

J. BOWEN, *Historia de la Educación occidental*, vol.2, Herder, Barcelona, 1979.

J. FRIED (Dir.) *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, Sigmaringen, J.Thorbecke, 1986 (Vorträge und Forschungen, XXX).

J. PAQUET-J.IJSEWIJN, *Les universités à la fin du Moyen Âge*. Actes du congrès international de Louvain, 26-30, mai 1975, Louvain. Publ. del Institut d'études médiévales, 1978.

J. VERGER (Dir.) *Histoire des universités en France*, Toulouse, Privat, 1986.

J. VERGER, *Les universités au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1973.

L. J. BATAILLON-B.G. GUYOT-R.H. ROUSE (Dirs.), *La production du livre universitaire au Moyen Âge. Exemplar et pecia*, Paris, CNRS, 1983.

- O. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environs)*, Turnhout, 1995, cap.I, n°1.
- O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premiers universités (XIII-XIV)*, Brepols, Belgium, 1996.
- O. WEIJERS, *Les règles d'examen dans les universités médiévales*, en "Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages", Hoenen-Schneider-Wieland, Leiden, N.Y., Köln, 1995.
- O. WEIJERS, *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma 1987 (Lessico intellettuale Europeo, 39).
- P. GLORIEUX, *Aux origines de la Sorbonne*, 2 vols. Paris, Vrin, 1965-66.
- P. MESNARD, *Erasmus, la philosophie chrétienne*, Paris, 1970.
- P. MICHAUD-QUANTIN, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Rome, 1970.
- P. RICHIÉ, *Ecole et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, 1989².
- S. GUENÉE, *Bibliographie de l'Histoire des universités françaises des origines à la Révolution*, 2 vol. Paris, Picard, 1978-81.
- A. de LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991.
- P. RICHIÉ, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, 1979.
- P. ROUCHE, *Histoire générale de l'enseignement et de l'Éducation en France, 1: Des origines à ña Renaissance*, Paris 1981.
- P. RICHIÉ—G. LOBRICHON (dir), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984.
- B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1984.

EL DERECHO Y LAS ORDALIAS

- ALVARADO PLANAS, J., *El problema del germanismo en el derecho español. Siglos V-XI*, Madrid, 1997.
- D. BARTHÉLEMY, *Diversité des ordalies médiévales*, en "Revue Historique", CCLXXX, 1988.
- R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The medieval judicial Ordeal*, Oxford, 1986.
- P. BROWE, *De ordaliis*, Rome, 1932-33, 2. Vols.
- P. BROWN, *Society and the Supernatural: a Medieval Change*, en "Daedalus",

104, 1975.

R. Van CAENEGEM, *La preuve dans le droit du moyen âge occidental*, “Recueils de la Société Jean Bodin”, XVII, La Preuve, 1965.

Idem, *La preuve au Moyen Âge occidental*.

R.B. COLMAN, *Reason and unreason in early Medieval Law*, en “Journal of interdisciplinary History”, 4, 1974.

P. FOURNIER, *Quelques observations sur l'époque des ordalies au Moyen Âge*, en “Mélanges Glotz”, vol.I.

F.L. GANSHOF, *La preuve dans le droit franc*, en “Recueils de la Société Jean Bodin”, vol. XVII: La Preuve, vol.2, Bruxelles, 1965.

M. GARCIA-PELAYO, *Del mito y de la Razón en el pensamiento político*, Madrid, 1968.

J. GAUDEMET, *Les ordalies au Moyen âge: doctrine, législation et pratique canoniques*, “Recueils de la Société Jean Bodin”, XVII, La Preuve, 1965.

Idem, *La formation du droits canoniques médiévale*, Londres, Variorum Reprints, 1980.

M. N. GRIPPARI, *Le jugement de Dieu ou la mise en jeu du pouvoir*, en “Revue Historique”, 564, 1987.

P. HYAMS, *Trial by Ordeal: the key to proof in the early common law*, en M.S. Arnold (ed.) *On the laws and customs of England. Essays in honor of Samuel E. Thorne*, Chapel Hill, 1981.

J. KARACSONYI y S. BOROVSKY, *Regestrum varadiense examinum ferri candentes*, Budapest, 1903.

J. P. LEVY, *L'évolution de la preuve des origines à nos jours*, “Recueils de la Société Jean Bodin”, XVII, La Preuve, 1965.

Idem, *Le problème des ordalies dans le droit romain*, “Studi in onore di Pietro de Francisci”, 1954, vol.II.

L. LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, 1922.

C. MORRIS, *Judicium Dei. The social and policial signficance on the ordeal in the eleventh century*, en “Studies in Church History”, 12 (1975), pp.90-126.

H. NOTTARP, *Gottesurteilstudien*, Munich, 1956. Idem, *Gottesurteilstudien*, Munich, 1956.

F. PATETA, *Le ordalie*, Turin, 1890.

- A.H. POST, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, Oldenbourg-Leipzig, 1894-5, 2 vols.
- C. M. RADDING, *Superstition to science. Nature, fortune and the passing of the medieval ordeal*, en “The American Historical Review” 84 (1979), pp.945-969.
- J. M. ROBERTS, *Oaths, autonomic ordeal and power*, en “American Anthropologist”, 67 (1965), n°6, pt 2, pp.186-212.
- P. ROUSSET, *La croyance en la justice immanente à l'époque féodale*, en “Le Moyen Âge”, 1948.
- I. ZAJTAY, *Le Registre de Varad. Un monument judiciaire du début du XII^e siècle*, “Rev. Histo. Droit français et étranger”, 32, 1954.
- W. ULLMANN, *Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Maryland, 1966.
- Idem, *Law and the medieval historian*, «XI^e Congrès International des Sciences Historiques», Stockholm, 21-8 août 1960, Rapports, III, Moyen Âge, Göteborg-Stockholm-Uppsala, 1960.
- Idem, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, 1961 (ed. española, Madrid, 1971)

LA GUERRA

- H. E. J. COWDREY, *The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century*, «Past and Present», 46, 1970, pp.42-67.
- P. CONTAMINE, *Guerre, État et Société à la fin du Moyen Âge. Études sur les armées des rois de France, 1337-1494*, Paris-La Haye, 1972.
- Idem (Dir.), *La noblesse au Moyen Âge*, Paris, 1976.
- Idem, *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, 1984.
- Idem, *La guerra de los Cien Años*, Barcelona, 1989.
- P. CONTAMINE–O. GUYOTJEANNIN, *La Guerre, la Violence et les Gens au Moyen Âge*, Paris, 1996, 2 vols.
- A. CURRY–M. HUGUES, *Arms, Armies and Fortifications in the Hundred Years War*, Woodbridge, 1994.
- F. CARDINI, *La culture de la guerre, X^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1982 (Trad. del italiano).

- Idem, *Guerre di primavera, Studi sulla cavalleria e la tradizione cavalleresca*, Firenze, 1992.
- K. DEVRIES, *Medieval Military Technology*, Peterborough-Lewiston, 1956.
- N. HOOPER—M. BENNET, *The Cambridge Illustrated Atlas of Warfare: The Middle Ages, 768-1487*, Cambridge, 1996.
- F. H. RUSSEL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975.
- J. FLORI, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident Chrétien*, Aubier Montaigne, Paris, 2001.
- Idem, *Guerre sainte, Jihad, Croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'Islam*, Paris, 2002.
- P. ALPHANDERY—A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, 1954, 2 vols.
- A. DUPRONT, A., *Le Mythe de Croisade*, Gallimard, Paris, 1997, 4 vols
- M. BALARD, M., *Croisades et Orient Latin*, Armand Colin, Paris, 2001.
- J. BRUNDÂGE, "Holy War and the Medieval Lawyers", en *The Holy War*, ed. Thomas Patrick Murphy, Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1976, reimpresso en *The Crusades, Holy War and Canon Law*, Variorum, London, 1991.
- J. JOBLIN, *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*, (Paris, 1988), Barcelona, 1990.
- C. MARSHALL, *Warfare in the Latin East, 1192-1291*, Cambridge, 1992.
- J. MARIN RIVEROS, *Cruzada, Guerra santa y Yihad. La Edad Media y Nosotros*, Viña del Mar, 2003.
- J. F. VERBRUGGEN, *The Art of Warfare in Western Europe during the Middle Ages. From the Eight Century to 1340*, Amsterdam-New York-Oxford, 1997 (1954¹)
- S. RUNCIMAN, *Historia de las Cruzadas*, Madrid, 1994, 3 vols.
- F. GARCIA FTIZ, *Ejércitos y actividades guerreras en la Edad Media europea*, Madrid, 1998.
- C. ALLMAND, *La guerra de los Cien Años: Francia e Inglaterra en guerra, c.1300-c.1450*, Barcelona, 1989.
- J. ALVARADO PLANAS—R. PÉREZ MARCOS (Dirs.), *Estudios sobre*

- ejército, política y derecho en España*, Madrid, 1996.
- J. BEELER, *Warfare in Feudal Europe, 730-1200*, Ithaca-London, 1971.
- G. de BOE—F. VERHAEGHE, *Military Studies in Medieval Europe*, Zellik, 1997.
- A. JONES, *The Art of War in the Western World*, New York-Oxford, 1987.
- F. LOT, *L'Art militaire et les armées au Moyen Âge en Europe et dans le Proche Orient*, Paris, 1946, 2 vols.
- C. GAUVARD, “*De grace especial*”, *Crime, État et société à la fin du Moyen Âge*, Publication de la Sorbonne, 1991, 2 vols.
- D. NIRENBERG, *Violence et Minorités au Moyen Âge*, Paris, 2001 (trad. ingl.)

EL ESPACIO

- J. BALTRUSAITIS, *Le Moyen Âge fantastique*, Paris, 1955.
- A. BANCALARI, *Orbe Romano e Imperio Global. La Romanización desde Augusto a Caracalla*, Santiago, 2007.
- S. BOESCH—L. SCARAFFIA (eds), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, 1990.
- L. MUSSET, *Observations historiques sur une mesure agraire: le bonnier*, en «Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen», Paris, 1951.
- A. KOYRÉ, *Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Âge», 24^e année, 1949.
- E. WHITTAKER, *Space and Spirit*, London, 1946.
- B. GUENÉE, *Espace et État dans la France du bas Moyen Âge*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 23, n^o4, 1968.
- A. DUPRONT, *Espace et humanisme*, «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance», vol.VIII, Paris, 1946.
- J. LE GOFF, *Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Âge (V-VI siècle)*, in «Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo», vol.XIII: *Agricoltura a mondo rurale* in

- Occidente nell'alto medioevo, Spoleto, 1966.
- M.-D. CHENU, *L'Homme et la nature. Perspectives sur la Renaissance du XII siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Âge», vol.27, 1953.
- A. GUREVIC, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, 1983.
- G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.
- P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1958-9, 5 vols.
- P. GAUTIER DALCHÉ, *Un problème d'histoire culturelle: perception et représentation de l'espace au Moyen Âge*, «Médiévales» 18, 1990, pp.5-15.
- A. GUERREAU, *Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace*, en «Ethnologie française», 12, 1982, pp.7-30.
- L.H. PARIAS (Dir.), *Histoire universelle des explorations*, vol.I, «Le Moyen Âge» par Michel Mollat, Paris, 1953.
- M. PASTOUREAU, *La forêt médiévale: un univers symbolique*, en A. CHASTEL (éd) «Le château, la chasse et la forêt», Bordeaux, 1990.
- P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval*, Roma, 1973, 2 vols.
- Idem, *Castillos, señores y campesinos*, Barcelona, 1990, conjunto de estudios en lengua española.
- P. ZUMTHOR, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, 1993.
- E. CASTELNUOVO—G. SERGI (edit.), *Arti e Storia nel Medioevo. I Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, 2002, especialmente A. GUERREAU, Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno "spazio" specifico, pp.201-39.
- M. JAMMER, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, 1970².
- M. FIXOT—E. ZADORA-RIO (dirs), *L'Environnement des églises et la topographie religieuses des campagnes médiévales*, Paris, 1994.
- W. RANGLES, *De la terre plate au globe terrestre*, Paris, 1980.
- P. ALEXANDRE, *Le climat en Europe au Moyen Âge. Contribution à l'histoire des variations climatiques de 1000 à 1425 d'après les sources narratives de l'Europe occidentale*, Paris, 1987.
- AAVV, *Comprendre et Maitriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève, 1994.

AAVV, *L'uomo e l'ambiente nel Medioevo*, Bari, 1992.

AAVV, *Milieux naturels, Espaces sociaux. Études offerts à Robert Delort*, Paris, 1997.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
1. Hacerse medievalista en Chile. Testimonio personal.....	17
– Mis prejuicios,	17
– Mi formación,.....	21
– Mi camino,	32
– El concepto,	35
– ¿Cómo estudiarla?,	37
– Medioevo, historia larga,	41
– Época fundante,	48
2. Para una historia del tiempo. El fin de milenio.....	59
– Estudiar y medir el tiempo,	59
– Tiempo y espacio, relación indisoluble,	73
– Un caso emblemático: los terrores del año 1000.....	84
– La Historia como ciencia,	85
– El monje Rodolfo,	91
– El genio de Michelet,	95
– La Historiografía,	99
– Escatología,	104
– Milenarismo,	106
– Instauración del tiempo,	114
– Falsedad con aroma a verdad,	118
– La verdad de la falsedad,	119
– Desmitificación,	123

3. Para una historia del espacio medieval	125
–Nacimiento del mundo medieval,	126
–Nacimiento de una nueva religión	131
–Espacio y las comunicaciones,	134
–El Hombre y el entorno natural,	144
–Espacio y minoría caballeresca,	153
–Espacio y marginación,	161
–El hombre frente a la naturaleza	167
–Espacio y la mayoría campesina,	171
–Representación del espacio,	179
–Noción de Occidente,	180
4. Para una meditación de la guerra en la Edad Media.....	185
–Vida caballeresca,	187
–La castellanía,	192
–El combate,	195
–La paz,	198
–La guerra en la baja Edad Media,	203
–Las nuevas armas,	207
–La nueva guerra,.....	209
–El rescate,	211
5. Para una meditación del derecho medieval	215
–Imperio de la costumbre,	219
–Restablecimiento de la ley,	230
–Status social y derechos individuales,	236
–Noción de orden político,	245
–Ritualización,	253
Las ordalías y otros medios de prueba.....	261
–Evitar los prejuicios,	261
–Alteridad jurídica,	265
–Cambios en el procedimiento judicial,	270
Evolución de las pruebas arcaicas (siglos VI-XII)	277
–Ordalía del caldero o agua caliente,	279
–Ordalía del hierro candente,	280
–Ordalía del agua fría,	281
–El duelo judicial,	283
–El juramento purgatorio o exculpatorio,	285
–Los testigos instrumentales,	288

–Las pruebas escritas,	290
–La inquisitio de la época carolingia,	291
–La supuesta ordalía de la eucaristía,	292
Evolución de las pruebas en la baja Edad Media (siglos XII al XV).....	294
–Crisis de las pruebas irracionales,	294
–Los teólogos y la abolición,	298
–El duelo judicial en entredicho,	302
–Transición del juramento purgatorio,	304
Las nuevas pruebas racionales	305
–La voz del pueblo,	306
–Los testigos,	307
–La investigación secreta,	308
–La confesión y la tortura,	309
Las clases sociales y la igualdad ante la ley	310
6. Para una meditación de la Universidad en la Edad Media	
Notas sobre el método de estudio y la lengua latina.....	313
Nacimiento de la Universidad.....	314
–Las escuelas monásticas,	314
–Las escuelas episcopales,	316
La enseñanza	321
–El trivium,	322
–El quadrivium,	323
–Los grados,	324
–La Escolástica,.....	326
–Los autores de base,	327
–Los manuales,	328
La lectio	330
El comentario	332
–Comentarios bajo la forma de lecciones,	332
–Comentarios bajo la forma de quaestiones,	333
–Comentarios bajo la forma de sentencia,	334
–La quaestio.....	334
–La quaestio disputata,	340
–La disputatio,	342
–Tolerancia,	344
–La oralidad y la enseñanza,	350
–Lo escrito y la enseñanza,	353
De lo oral a lo escrito	354
–Tomar notas,	355
–Reportatio,	356

–Pronuntiatio,	359
El latín y la Universidad	362
Palabras previas,	362
–El carácter universal de la lengua,	366
–La significación y la imposición de los nombres,	369
–La palabra como instrumento de comunicación y de enseñanza,	373
7. Proyecciones medievales en América. La utopía del Nuevo Mundo	381
–¿Descubrimiento o invención?,	381
–Los temores,	386
–Los mitos medievales,	390
–Aparece un Nuevo Mundo,	395
–América conquista al conquistador,	402
–La utopía del Nuevo Mundo,	404
Bibliografía	411