

Una historia del cuerpo en la Edad Media



Jacques Le Goff

y
Nicolas Truong

Lectulandia

Sueño, trabajo, sexualidad... Entre la represión y la libertad, la Cuaresma y el Carnaval, el cuerpo de la Edad Media es el lugar donde se producen algunas de las más importantes tensiones de la época en Occidente. De la abstinencia de los frailes a las delicias profanas de la carne, del auge del cristianismo a la persistencia del paganismo, de la risa a las lágrimas, de la moda en el vestir a las costumbres del comer, del celibato al amor cortés, este esbozo de «historia total» del cuerpo permite comprender los códigos, los gestos y los significados que el Occidente medieval legó a nuestra modernidad. Se trata, en suma, de dar cuerpo a esta Edad Media de la que todos procedemos.

Lectulandia

Jacques Le Goff & Nicolas Truong

Una historia del cuerpo en la Edad Media

ePub r1.0

Titivillus 10.07.15

Título original: *Une histoire du corps au Moyen Âge*
Jacques Le Goff & Nicolas Truong, 2005
Traducción: Josep M. Pinto

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Prefacio

Las aventuras del cuerpo

Una historia más digna de este nombre que los tímidos ensayos a los que nos reducen hoy nuestros medios dejaría un espacio a las aventuras del cuerpo.

MARC BLOCH, *La sociedad feudal* (1939)

¿Por qué el cuerpo en la Edad Media? Porque constituye una de las grandes lagunas de la historia, un gran olvido del historiador. La historia tradicional, en efecto, estaba desencarnada. Se interesaba por los hombres y, accesoriamente, por las mujeres. Pero casi siempre sin cuerpo. Como si la vida de éste se situara fuera del tiempo y del espacio, recluida en la inmovilidad presumida de la especie. Generalmente se trataba de pintar a los poderosos, reyes y santos, guerreros y señores, y otras grandes figuras de mundos perdidos que era preciso reencontrar, magnificar e incluso a veces mitificar, al ritmo de las causas y de las necesidades del momento. Reducidos a su parte emergida, estos seres eran desposeídos de su carne. Sus cuerpos no eran más que símbolos, representaciones y figuras; sus actos, sólo sucesiones, sacramentos, batallas, acontecimientos. Enumerados, escritos y dispuestos como otras tantas estelas que marcaran la cadencia de la historia universal. En cuanto a esta marea humana que rodeaba y concurría a su gloria o a su decadencia, los nombres de plebe y pueblo bastaban para contar su historia, sus arrebatos y sus comportamientos, sus hábitos y sus tormentos.

Michelet es una excepción y causa un escándalo acordando un papel histórico importante a la fístula de Luis XIV. El curioso estudio, basado en la herencia, del doctor Auguste Brachet, médico y positivista, discípulo de Littré, *Pathologie mentale des rois de France* (1903), no tuvo influencia sobre la historiografía. Sólo el marxismo, en la periferia de la historia, considerado más como ideología y filosofía, había querido subvertir esta concepción tradicional de la historiografía, en particular con la noción de lucha de clases.

Dando entrada a la «larga duración» y a la sensibilidad, a la vida material y espiritual, el movimiento de la historia llamado de los «Anales» quiso promover una historia de los hombres, una historia total, una historia global. En efecto, si la historia se ha escrito a menudo desde el punto de vista de los vencedores, como decía Walter Benjamin, también se ha visto despojada —como denunciaba Marc Bloch— de su cuerpo, de su carne, de sus vísceras, de sus gozos y de sus miserias. Era preciso, pues, dar cuerpo a la historia. Y dar una historia al cuerpo.

Efectivamente, el cuerpo tiene una historia. La concepción del cuerpo, su lugar en la sociedad, su presencia en el imaginario y en la realidad, en la vida cotidiana y en los momentos excepcionales, han cambiado en todas las sociedades históricas. De la gimnasia y el deporte en la Antigüedad grecorromana al ascetismo monástico y al espíritu caballeresco de la Edad Media hay un cambio enorme. Ahora bien, donde hay un cambio en el tiempo, hay historia. De este modo, la historia del cuerpo en la Edad Media es una parte esencial de su historia global.

La dinámica de la sociedad y de la civilización medievales es el resultado de una serie de tensiones: tensión entre Dios y el hombre, tensión entre el hombre y la mujer, tensión entre la ciudad y el campo, tensión entre lo alto y lo bajo, tensión entre la riqueza y la pobreza, tensión entre la razón y la fe, tensión entre la violencia y la paz. Pero una de las principales tensiones es la que se produce entre el cuerpo y el alma. Y más todavía en el interior del cuerpo mismo.

De un lado el cuerpo es despreciado, condenado, humillado. En la cristiandad, la salvación pasa por una penitencia corporal. En el umbral de la Edad Media, el papa Gregorio Magno califica el cuerpo de «abominable vestimenta del alma». El modelo humano de la sociedad de la alta Edad Media, el monje, mortifica su cuerpo. Llevar un cilicio sobre la carne es el signo de una piedad superior. Abstinencia y continencia se hallan entre las virtudes más fuertes. La gula y la lujuria son los mayores pecados capitales. El pecado original, fuente de la desdicha humana, que figura en el Génesis como un pecado de orgullo y un desafío del hombre hacia Dios, se convierte en la Edad Media en un pecado sexual. El cuerpo es el gran perdedor del pecado de Adán y Eva revisado de este modo. El primer hombre y la primera mujer están condenados al trabajo y al dolor, trabajo manual o trabajo del alumbramiento acompañado por sufrimientos físicos, y deben ocultar la desnudez de su cuerpo. Y la Edad Media extrae conclusiones extremas de estas consecuencias corporales del pecado original.

No obstante, en el siglo XIII, la mayor parte de los teólogos ponen en evidencia el valor positivo del cuerpo ya en la tierra. San Buenaventura subraya la excelencia de la posición erecta, que, en virtud de la primacía del movimiento de abajo arriba, corresponde a la orientación del alma hacia Dios. Insiste asimismo en la importancia de la condición sexuada que concurre a la perfección de la naturaleza humana mantenida después de la resurrección en el Paraíso, no por la generación que ya no tiene razón de ser, sino por la perfección y la belleza de los elegidos. Más aún, para santo Tomás de Aquino, el placer corporal es un bien humano indispensable que debe regirse mediante la razón a favor de los placeres superiores del espíritu, ya que las pasiones sensibles contribuyen al dinamismo del impulso espiritual^[1].

Lo que sucede es que, por otro lado, el cuerpo se glorifica en el cristianismo medieval. El acontecimiento capital de la historia —la Encarnación de Jesús— fue la redención de la humanidad mediante el gesto salvador de Dios, del hijo de Dios, tomando un cuerpo de hombre. Y Jesús, Dios encarnado, venció a la muerte: la resurrección de Cristo funda el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos,

creencia inaudita en el mundo de las religiones. En el más allá, hombres y mujeres volverán a encontrar un cuerpo, para sufrir en el Infierno, para gozar lícitamente gracias a un cuerpo glorioso en el Paraíso, donde los cinco sentidos serán agasajados: la vista en la plenitud de la visión de Dios y de la luz celeste, el olfato en el perfume de las flores, el oído en la música de los coros angelicales, el gusto en el sabor de los alimentos celestes y el tacto en el contacto del aire quintaesenciado del cielo.

En este «bello siglo XIII» del pleno desarrollo gótico, dos personajes emblemáticos encarnan la actitud paroxística de los cristianos en relación con su cuerpo. El primero es el rey de Francia Luis IX (san Luis), que humilla su cuerpo en el punto más fuerte de su devoción para merecer la salvación. El segundo es el gran san Francisco de Asís, su modelo, quien mejor ha vivido en su cuerpo la tensión que atraviesa el Occidente medieval. Este asceta ha dominado su cuerpo con sus mortificaciones. Pero como juglar de Dios, que preconizaba la alegría y la risa, veneró el «hermano cuerpo» y fue recompensado en su cuerpo recibiendo los estigmas, marca de identificación con Cristo sufriendo en su carne.

El cuerpo cristiano medieval está atravesado de un extremo a otro por esta tensión, este balanceo, esta oscilación entre el rechazo y la exaltación, la humillación y la veneración. El cadáver, por ejemplo, es a la vez materia pútrida repugnante, imagen de la muerte producida por el pecado original y materia a honrar; en los cementerios que se trasladan desde el exterior al interior de las ciudades o en contacto con las iglesias en los pueblos, el cadáver de cada cristiano y de cada cristiana se inciensa a raíz de la liturgia de los funerales, sin olvidar, sobre todo, los cuerpos venerables de los santos hacedores de milagros en sus tumbas y mediante sus reliquias corporales. Los sacramentos santifican los cuerpos, desde el bautismo hasta la extremaunción. La eucaristía, centro del culto cristiano, es el cuerpo y la sangre de Cristo. La comunión es una comida. En el paraíso, una tensión, una cuestión anima a los teólogos medievales cuyas respuestas y opiniones divergen. ¿Volverán los cuerpos de los elegidos a encontrar la desnudez de la inocencia primitiva o bien conservarán, de su paso por la historia, el pudor que los revestirá con un ropaje, sin duda blanco, pero vestigio de un resto de vergüenza?

Para terminar, en la tierra el cuerpo fue en la cristiandad medieval una gran metáfora que describía la sociedad y las instituciones, símbolo de cohesión o de conflicto, de orden o de desorden, pero sobre todo de vida orgánica y de armonía. Y también resistió a su derrumbamiento. Si los estadios y las termas, los teatros y los circos antiguos desaparecen en la Edad Media, en las plazas públicas, en los sueños del país de Cucaña, las algarabías y los carnavales, el cuerpo humano y social retoza y se debate, a la sombra de la Cuaresma perpetua de los clérigos y ocasional de los laicos. Antes de volver a todo ello y profundizar en esta investigación, tracemos los grandes rasgos de este olvido del cuerpo a cargo de los historiadores. Y precisemos una vez más el objetivo, desde el cuerpo a cuerpo fallido entre los historiadores y las prácticas corporales hasta esta necesidad de aventurarse en los territorios del cuerpo

en la Edad Media, en compañía de aquellas y aquellos que intentaron remediarlo.

La Edad Media a la que nos referimos aquí generalmente es la Edad Media tradicional del siglo v al siglo xv. Jacques Le Goff también ha propuesto que nos interese en una larga Edad Media que duraría esencialmente hasta finales del siglo xviii —hasta la Revolución Francesa y la Revolución Industrial— y que incluiría el Renacimiento de los siglos xv-xvi, que él considera un Renacimiento medieval.

Introducción

Historia de un olvido

El cuerpo ha sido olvidado por la historia y por los historiadores, por mucho que fuera y continúe siendo el protagonista de un drama.

Esta abrupta fórmula ignora la diversidad de los discursos y de los recorridos, la pluralidad de las investigaciones históricas. El enunciado de la regla se mofa de la excepción, ya que se han ido dibujando nuevos enfoques, desde los trabajos de Norbert Elias sobre la civilización de las costumbres, las investigaciones de Marc Bloch y de Lucien Febvre sobre las mentalidades medievales o las de Michel Foucault sobre la locura en la época clásica, el nacimiento de la prisión y de la clínica, así como sus últimas reflexiones sobre la antigua «preocupación por uno mismo». Hasta entonces, y con la notable excepción de Jules Michelet, que en el siglo XIX deseaba «evocar, rehacer, resucitar las edades» mediante la «resurrección integral del pasado» sospechando de este modo algo en este ámbito, la historia del cuerpo ha sido olvidada. A pesar de algunos saludables redescubrimientos, como el de la historia de la sexualidad en torno a las décadas de 1960 y 1970 —tributarias, a veces hasta el paroxismo, de la demanda social expresada por las preocupaciones del tiempo presente, y que ocultarán tanto como marcarán la historia del cuerpo—, la manera de vestirse, de morir, de alimentarse, de trabajar, de habitar la carne propia, de desear, de soñar, de reír o de llorar no ha accedido al estatuto de objeto digno de interés histórico.

En la disciplina histórica, durante mucho tiempo ha reinado la idea de que el cuerpo pertenecía a la naturaleza, y no a la cultura. Ahora bien, el cuerpo tiene una historia. Forma parte de ella. Incluso la constituye, tanto como las estructuras económicas y sociales o las representaciones mentales de las que es, de algún modo, su producto y agente.

La excepción notable de Michelet merece que nos detengamos^[2]. Explicando la iniciativa singular y solitaria que le lleva a redactar *El pueblo* (1837), obra destinada a conocer «la vida del pueblo, sus trabajos, sus sufrimientos», Michelet confiesa que los detalles diseminados que va recopilando a fin de constituir su empresa no son «ni piedras ni guijarros, sino los huesos de mis padres». Se trata de un buen ejemplo de un método histórico encarnado que se propone resucitar los cuerpos de los hombres del pasado, pero también de la intuición de la importancia del cuerpo a través de las edades, cuando escribe, en *La bruja* (1862), que «la gran revolución que efectúan las brujas, el mayor paso contra el espíritu de la Edad Media, es lo que podríamos denominar la rehabilitación del vientre y de las funciones digestivas». Y observa que,

en la Edad Media, había «partes del cuerpo que son nobles, y otras no, aparentemente plebeyas».

Mientras que la escolástica se encerraba en la esterilidad y la moral ascética, nos dice, la bruja, «realidad caliente y fecunda», redescubría la naturaleza, la medicina, el cuerpo. Michelet ve, pues, en la bruja otra Edad Media. Ya no aquella que, «bajo el nombre de Satán, persigue la libertad», sino una Edad Media en la que se despliega el cuerpo, tanto en sus excesos como a través de sus sufrimientos, en su pulsión de vida y a través de sus epidemias. «Hablar de Satán era tal vez una manera de nombrar un malestar que se sitúa “en otra parte”, en un lugar distinto de la conciencia o la sociedad, y en primer lugar en el cuerpo», según señala la etnógrafa Jeanne Favret-Saada^[3]; «Michelet lo presiente —y con una intensidad mucho más fuerte que la de sus sucesores, historiadores, etnógrafos y folkloristas— cuando enuncia que las tres funciones de la bruja se refieren al cuerpo: “Curar, hacer amar, hacer regresar a los muertos”.»

En su penetrante *Michelet* (1954), Roland Barthes insiste en la doble cara de este «comedor de historia», tan sensible a las manifestaciones del cuerpo a través de la historia —muy particularmente a la sangre— como trabajado él mismo por un cuerpo «enfermo de historia». Michelet comedor de historia: «[Michelet] la “rumia”, es decir, que al mismo tiempo la recorre y la ingiere. El gesto corporal que ilustra mejor esta doble operación es la marcha», explica Roland Barthes. Michelet enfermo de historia: «El cuerpo entero de Michelet se convierte en el producto de su propia creación, y se establece una especie de simbiosis sorprendente entre el historiador y la Historia», prosigue. «Las náuseas, los vértigos, las opresiones no proceden tan sólo de las estaciones y de los climas; es el horror mismo de la historia narrada lo que los provoca: Michelet tiene jaquecas “históricas”. No debe verse ahí ninguna metáfora, se trata de jaquecas reales: septiembre de 1792, los inicios de la Convención, el Terror, tantas enfermedades inmediatas, concretas como dolores de muelas. [...] Estar enfermo de la Historia no es sólo constituir la Historia como un alimento, como un pescado sagrado, sino también como un objeto poseído; las “jaquecas” históricas, por su parte, no tienen otra finalidad que la de fundar a Michelet como manducador, sacerdote y propietario de la Historia.»

Sin embargo, hasta que se sumerge en las ciencias sociales, la historia no concede un lugar a las «aventuras del cuerpo» en las que Bloch recomendaba comprometerse. En las confluencias de la sociología y de la antropología, Marcel Mauss (1872-1950) fue el primero en interesarse por las «técnicas del cuerpo». En 1934, a raíz de su comunicación a la Sociedad de Psicología, el autor del *Ensayo sobre el don* declara que por esta expresión entiende «las maneras mediante las cuales los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben utilizar su cuerpo»^[4]. Partiendo tanto de consideraciones científicas como de observaciones empíricas y personales —la manera de nadar, de correr o de cavar—, Marcel Mauss logra convertir las «técnicas del cuerpo» en la entrada ideal al análisis del «hombre total» a

través de la historia y el estudio de las sociedades.

«En el hospital tuve una especie de revelación», escribe. «Estaba enfermo en Nueva York. Me preguntaba dónde había visto antes a unas señoritas caminando como enfermeras. Tenía tiempo para pensarlo. Al fin encontré que era en el cine. Tras regresar a Francia, observé, sobre todo en París, la frecuencia de esta marcha; las jóvenes eran francesas y también caminaban de este modo. De hecho, los modos de marcha americanos, gracias al cine, comenzaban a llegar entre nosotros. Era una idea que podía generalizar. La posición de los brazos, la de las manos mientras caminamos, forma una idiosincrasia social, y no simplemente un producto de no sé qué arreglos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente psíquicos.» La técnica la entiende aquí Marcel Mauss como «un acto tradicional eficaz», y el cuerpo como «el primero y más natural instrumento del hombre». Recurriendo a la noción del «habitus», término que volveremos a encontrar en la escolástica medieval —que según Tomás de Aquino designa una «disposición habitual»—, y que Mauss toma prestado justamente al «psicólogo» Aristóteles, el sociólogo muestra que estas técnicas que rigen el cuerpo «varían sobre todo con las sociedades, las educaciones, las conveniencias y las modas, los prestigios».

Lo que Marcel Mauss entrevé y generaliza para la antropología y la sociología también se puede aplicar a la historia y se dirige al historiador. Nacimiento y obstetricia, reproducción, nutrición, frotado, lavado, enjabonado... Enumerando todas las «técnicas del cuerpo» del hombre, Marcel Mauss muestra que el cuerpo es y tiene una historia.

«La noción según la cual el acto de acostarse es algo natural es completamente inexacta», escribe a propósito de las «técnicas del sueño», evocando en particular la manera de dormir de pie de los massai o su propia experiencia de sueño rudimentario en los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial. «La forma de sentarse es fundamental», observa a propósito de las «técnicas de reposo». Mauss llegará incluso a distinguir «la humanidad en cuclillas y la humanidad sentada», y a deplorar que nosotros, los occidentales, «ya no sabemos ponernos en cuclillas», signo según él de la absurdidad y de la inferioridad «de nuestras razas, civilizaciones y sociedades» en relación con el resto de la humanidad que sigue adoptando esta posición práctica y estratégica. «Finalmente», señala, «es preciso saber que la danza en pareja es un producto de la civilización moderna. Lo cual demuestra que una serie de cosas realmente naturales para nosotros son históricas.» El cuerpo tiene, pues, una historia. Y la historia del cuerpo tal vez comenzó con esta conferencia de Marcel Mauss, o en cualquier caso la de la antropología histórica a la que se vincula el presente ensayo.

En su «Introducción a la obra de Marcel Mauss», Claude LéviStrauss puso de relieve perfectamente lo que el conjunto de las «ciencias humanas» debía al sobrino de Émile Durkheim, y en particular a este texto sobre «las técnicas del cuerpo» en el que se estudia «la manera en la que cada sociedad impone al individuo un uso rigurosamente determinado de su cuerpo»^[5]. No obstante, prosigue Lévi-Strauss,

«nadie, en realidad, ha abordado todavía esta tarea inmensa cuya urgente necesidad subrayaba Mauss, a saber, el inventario y la descripción de todos los usos que los hombres, en el curso de la historia y sobre todo a través del mundo, han hecho y siguen haciendo de sus cuerpos. Coleccionamos los productos de la industria humana; recogemos los textos escritos y orales. Pero las posibilidades tan numerosas y variadas de las que es susceptible esta herramienta, que no obstante es universal y de la que puede disponer cada persona, como es el cuerpo del hombre, las seguimos ignorando, salvo aquellas, siempre parciales y limitadas, que se integran en las exigencias de nuestras culturas particulares». La constancia del olvido del cuerpo es manifiesta en este sentido. La historia del cuerpo se aplaza sin cesar, se programa, se reivindica. Pero apenas se practica o asume.

Y sin embargo, unos años después de las observaciones fundacionales de Marcel Mauss, una de las contribuciones mayores a la historia del cuerpo se difundía gracias a *La civilización de las costumbres* y *La dinámica de Occidente*, de Norbert Elias (1897-1990), dos entregas de una misma obra consagrada al estudio del «proceso de civilización»^[6]. La obra de este sociólogo alemán refugiado en Inglaterra bajo el nazismo no se conoció hasta muy tarde^[7]. En esta empresa de sociología histórica, Norbert Elias intenta comprender el «proceso de civilización» —que descansa, simplificando, en el autocontrol de la violencia y la interiorización de las emociones— a través del estudio de las costumbres y de las «técnicas del cuerpo», en particular en la Edad Media y el Renacimiento.

Formado en la medicina, en la filosofía y sobre todo en la sociología de Max Weber en la República de Weimar, en plena revolución psicoanalítica, Norbert Elias eleva las funciones corporales al rango de objeto histórico y sociológico. Y no cualquiera de estas funciones. Redactada entre 1936 y 1937, y publicada en 1939 cuando su autor ya había huido de la Alemania nazi, *La civilización de las costumbres* se toma en serio lo que para numerosos investigadores resultaba fútil: las maneras de comportarse en la mesa, los modos, autorizaciones o prohibiciones de mocarse, de escupir, de vomitar, de defecar, de orinar, de copular o de lavarse. A través de los manuales de urbanidad, cuya culminación será el de Erasmo en el siglo XVI, Elias muestra a su vez que estas funciones corporales llamadas naturales son culturales, es decir, históricas y sociales.

«La actitud del cuerpo, los gestos, los vestidos, la expresión del rostro, todo el comportamiento exterior que detalla el tratado es la expresión del hombre en su conjunto», escribe. Norbert Elias lo sabía: además de la reducción tradicional del cuerpo a la naturaleza, la resistencia o la repugnancia para estudiar estos fenómenos, juzgados indignos o innobles en el seno de una cultura determinada, tal vez es una de las razones por las que la historia del cuerpo tardó tanto en aparecer.

«Nuestra conciencia no siempre es capaz de operar un retorno semejante a la primera fase de nuestra historia», escribe. «Ya no tenemos la costumbre de la franqueza ingenua con la que Erasmo podía detenerse en todos los aspectos del

comportamiento humano; para nuestra sensibilidad, a menudo supera el umbral de lo tolerable. Pero éste forma parte precisamente de los problemas que son el objeto de nuestro estudio.»

La incorporación de las prohibiciones y de las normas sociales evoluciona: vergüenza, incomodidad y pudor tienen una historia. Y el «proceso de civilización» de Occidente, que pretende reprimir, interiorizar y privatizar los gestos que los hombres asimilaban a la animalidad pasa por un cuerpo igualmente actor y receptor de este proceso. La invención de la escupidera, del pañuelo o del tenedor, por ejemplo, testimonia la codificación social de las «técnicas» corporales. Poco a poco, éstas se controlan, se disimulan, se civilizan: «Profundamente incorporados y sentidos como naturales, estos sentimientos acarrearán la formalización de reglas de conducta, que construyen un consenso sobre los gestos que conviene o no conviene hacer, gestos que a su vez contribuyen a modelar la sensibilidad»^[8].

Hasta las aportaciones fundamentales de la «sociogénesis» y de la «psicogénesis» formuladas por Norbert Elias —«la historia de una sociedad se refleja en la historia interna de cada individuo», escribe—, sólo *El otoño de la Edad Media* (1919) de Johan Huizinga, en el siglo xx, representa una aproximación de la disciplina histórica a una atención particular al cuerpo. Como lo testimonia el capítulo de esta obra tan científico como poético consagrado al «áspero sabor de la vida» en el que el historiador neerlandés pide al lector que «se acuerde de esta receptividad, esta facilidad de emociones, esta propensión a las lágrimas, estos retornos espirituales, si queremos concebir la aspereza de gusto, la violencia de color que tenía la vida en aquellos tiempos»^[9].

Pero será preciso esperar a Lucien Febvre (1878-1956) y sobre todo a Marc Bloch (1886-1944), es decir, a los trabajos de la «escuela de los Anales», para que la intuición histórica disfrute de una auténtica atención, y se transforme realmente en un programa de investigación. En su *Apología para la historia*^[10], texto inacabado y publicado por Lucien Febvre en 1949, Marc Bloch no desea separar al hombre de sus vísceras. El cofundador de la revista *Annales*^[11] (1929) escribe incluso que «el buen historiador se parece al ogro de la leyenda. Allí donde huele carne humana, sabe que se encuentra su presa». En efecto, «detrás de los rasgos sensibles del paisaje, [las herramientas o las máquinas], detrás de los escritos en apariencia más fríos y las instituciones en apariencia más completamente desapegadas de quienes los han establecido, están los hombres que la historia pretende captar». Una constante atraviesa toda su obra: Marc Bloch se niega a mutilar al hombre de su sensibilidad y de su cuerpo. Ahora bien, si de un lado es preciso que exista «en la naturaleza humana y en las sociedades humanas un fondo permanente, sin el cual los propios nombres de hombre y de sociedad no querrían decir nada», prosigue, es forzoso constatar que «el hombre también ha cambiado mucho: en su espíritu y, sin duda, hasta en los mecanismos más delicados de su cuerpo. Su atmósfera mental se ha transformado profundamente; su higiene y su alimentación, no menos».

Desde su primer libro, *Los Reyes taumaturgos* (1924), foco de la historia de las mentalidades y del cuerpo, de los rituales y de la gestualidad, cimientos de la antropología política histórica en la que el historiador estudia la curación milagrosa de las escrófulas por parte de los reyes de Francia y de Inglaterra mediante el simple tacto de las manos, hasta su *Apología para la historia*, Marc Bloch no dejó de manifestar su sensibilidad historiadora por las «técnicas del cuerpo». En *La sociedad feudal*^[12] afirma que una historia «más digna de este nombre que los tímidos ensayos a los que nos reducen hoy en día nuestros medios reservaría un lugar para las aventuras del cuerpo». Fusilado por los alemanes en 1944 sin haber desarrollado este proyecto, nos lo legó entre numerosas pistas que seguir.

Ya sea azar o necesidad, numerosos intelectuales «sumergidos en tiempos sombríos», para retomar la expresión tan cara a Hannah Arendt, parecen haber acordado un lugar particular al cuerpo. Desde sus exilios en Estados Unidos, cuando intentaban comprender «por qué la humanidad, en lugar de empeñarse en condiciones realmente humanas», se hunde «en una nueva forma de barbarie», los filósofos y sociólogos Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno insisten también, en una de sus «notas y esbozos», en la «importancia del cuerpo» en la historia occidental.

Para los dos representantes del Instituto de Investigaciones sociales de Francfort (1923-1950), «Europa tiene dos historias: una, bien conocida y escrita, la otra subterránea. La segunda está constituida por el destino de los instintos y de las pasiones humanas reprimidas, desnaturalizadas por la civilización», escriben en 1944 en *Dialéctica de la ilustración*^[13]. Para los fundadores de la «escuela de Frankfurt», empeñados en releer el conjunto de la cultura occidental según la vara del terror nazi, «el régimen fascista actual, en el que todo aquello que permanecía oculto sale a la luz, revela la relación entre la historia manifiesta y la cara oscura, desatendida en las leyendas oficiales tanto de los Estados nacionalistas como de los progresistas que las critican». La historia del cuerpo sería, de este modo, lo no pensado de la civilización occidental.

Horkheimer y Adorno, a medio camino entre el marxismo y el freudismo, piensan que «el cuerpo explotado debía representar el mal para los inferiores, y el espíritu, al que los demás tenían todo el tiempo para consagrarse, el bien supremo. Este estado de cosas permitió que Europa realizara sus creaciones culturales más sublimes, pero el presentimiento de la superchería evidente desde el principio reforzó, al mismo tiempo que el control ejercido sobre el cuerpo, el amor-odio hacia este cuerpo que ha impregnado el pensamiento de las masas en el curso de los siglos y que encontró su expresión auténtica en la lengua de Lutero».

Lugar, sede y agente del «proceso de civilización» en Norbert Elias, este cuerpo tanto tiempo reprimido lo perciben Horkheimer y Adorno como la instancia de una venganza, el proceso de una barbarie: «En esta denigración de su propio cuerpo practicada por el hombre, la naturaleza se venga del hecho de que el hombre lo

redujera al estado de objeto de la dominación, de materia bruta. Esta necesidad de ser cruel y de destruir es el resultado de una represión orgánica de toda relación íntima entre el cuerpo y el espíritu».

La misma voluntad de interrogar y criticar la racionalidad occidental conducirá a Michel Foucault (1926-1984) a integrar el cuerpo en una «microfísica de los poderes». Desde su *Historia de la locura en la época clásica* (1961) pasando por *El nacimiento de la clínica* (1963) y hasta su *Historia de la sexualidad* (1976-1984), y más en particular en *Vigilar y castigar* (1975), obra de referencia acerca del «nacimiento de la prisión», Michel Foucault interroga la manera en que «el cuerpo se sumerge directamente en un terreno político»^[14]. Puesto que, según escribe, «las relaciones de poder operan en él un efecto inmediato, lo cercan, lo marcan, lo enderezan, lo torturan, lo obligan a trabajos, a ceremonias, exigen de él signos».

Desde el ritual político del suplicio que se extiende hasta la segunda mitad del siglo XVIII hasta la «ortopedia social» que comienza a aplicarse en la reforma del sistema penal a raíz de la cual Europa se cubre de prisiones, un «saber» del cuerpo, que es también un poder sobre el cuerpo, acompaña al movimiento de una sociedad que tenderá más a «vigilar» que a «castigar», a enderezar más que a penar. En unas líneas que no dejan de recordar a Marcel Mauss, Michel Foucault demuestra que en Europa se establece una «tecnología política del cuerpo» difusa, irreducible únicamente a las instituciones de coerción. «Se trata de sustituir las técnicas punitivas —ya sea que éstas se apropien del cuerpo en el ritual de los suplicios o se dirijan al alma— en la historia de este cuerpo político», escribe.

Mientras que los teóricos de la escuela de Frankfurt intentan hacer emerger «la historia subterránea» de Europa, en particular a través de la del cuerpo, sucesivamente «objeto de atracción y de repulsión», Michel Foucault se pregunta acerca del lugar del cuerpo en el seno de un «bio-poder», es decir, de un poder «cuya función más elevada ya no puede ser ahora la de matar, sino la de investir la vida en su totalidad», escribe en *La voluntad de saber*. El año de su muerte, en 1984, Michel Foucault proporcionó una continuación inesperada a esta primera entrega de la *Historia de la sexualidad*, con *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, donde figura en particular un capítulo sobre el cuerpo. En él, Michel Foucault estudia —tras la estela del libro de Jackie Pigeaud sobre la enfermedad del alma—^[15] las concepciones y las prácticas del cuerpo a partir de la medicina antigua. Pero concluye —y conviene citar aquí esta página tan esclarecedora—: «Entre estas recomendaciones dietéticas y los preceptos que se podrán encontrar más tarde en la moral cristiana y en el pensamiento médico, las analogías son numerosas: principio de una economía estricta orientada hacia la rareza; obsesión de las desdichas individuales o de los males colectivos que pueden venir suscitados por un desarreglo de la conducta sexual; necesidad de un dominio riguroso de los deseos, de una lucha contra las imágenes y de una anulación del placer como fin de las relaciones sexuales. Estas analogías no son semejanzas lejanas. En ellas pueden detectarse continuidades.

Algunas son indirectas y pasan por la mediación de las doctrinas filosóficas: la regla del placer que no debe ser un fin ha transitado sin duda por el cristianismo más a causa de los filósofos que de los médicos. Pero también hay continuidades directas; el tratado de Basilio de Ancira acerca de la virginidad —de hecho su autor pasa por haber sido médico— se refiere a consideraciones manifiestamente médicas. San Agustín se sirve de Soranus en su polémica contra Juliano de Ecbana [...] Si sólo consideramos estos rasgos comunes, podemos tener la impresión de que la ética sexual atribuida al cristianismo o incluso al Occidente moderno ya estaba vigente, al menos en algunos de sus principios esenciales, en la época en la que culminaba la cultura grecorromana. Pero ello representaría desconocer diferencias fundamentales que conciernen al tipo de relación en sí y en consecuencia a la forma de integración de estos preceptos en la experiencia que el sujeto hace de sí mismo».

Michel Foucault señala aquí el corazón del problema que nos proponemos analizar. Al mostrar la continuidad entre la Antigüedad y el cristianismo primitivo, insiste en las diferencias y en las novedades que separan la ética corporal —en este caso sexual— de la religión de Estado que se impondrá en la Europa medieval de la de los tiempos grecorromanos.

Resulta imposible mencionar aquí a todos los historiadores que, en la estela o la crítica de los autores evocados con anterioridad, han husmeado la carne humana como «ogros historiadores», como decía Marc Bloch. Muchos de ellos nos acompañarán en este viaje, participarán en estas «aventuras del cuerpo» en la Edad Media. Entre ellos, es preciso mencionar a Ernst H. Kantorowicz (1895-1968), cuyo libro *Los dos cuerpos del rey* (1957), aunque discutible, constituye un monumento de estudio de teología medieval al que nos referiremos cuando se trate de analizar las metáforas corporales de la Edad Media; Mijail Bajtin (1895-1975) que, con *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais* (1970), ha orientado la presente obra hacia la oposición entre Cuaresma y Carnaval y ha proporcionado valiosos análisis acerca del nacimiento de la risa y de lo cómico en las plazas públicas; Georges Duby (1919-1996), cuya aportación sobre el feudalismo y las mujeres (*El caballero, la mujer y el cura*, 1981; *Damas del siglo XII*, 1995-1996) es indiscutible y cuyo *Mâle Moyen Âge*, por ejemplo, alimentará nuestra reflexión sobre el lugar que ocupa el cuerpo de la mujer en el Occidente medieval. Más recientemente, Paul Veyne y Peter Brown no han cesado de aportar sus contribuciones críticas a la «renuncia a la carne» que marca la Antigüedad tardía y la sociedad romana con su huella.

La sociología —en particular con Émile Durkheim, que veía el cuerpo como «factor de individuación»^[16]—, la antropología —Maurice Godelier y Michel Panoff han intentado comprender recientemente de qué modo se representan las sociedades «la producción del cuerpo humano»^[17]—, la filosofía, que de Platón a Spinoza, de Diderot a MerleauPonty, no ha dejado de preguntarse acerca de las relaciones entre el alma y el cuerpo, son disciplinas que la investigación histórica no puede ignorar.

Tampoco debe descartarse el psicoanálisis, puesto que su preocupación por dar razón al cuerpo, desde el sueño hasta el deseo, desde la histeria hasta el placer, fue esencial para que la historia efectuara un giro corporal, como lo testimonian, entre otros, los trabajos de Michel de Certeau^[18] (1925-1986). Una lista semejante, unas deudas semejantes, relativizan la aserción de partida. Como escribía Michel Foucault, «la historia del cuerpo la iniciaron los historiadores hace mucho tiempo».

Pero, a pesar de estos tributos y de estas contribuciones, se trata de seguir reparando este olvido, es decir, de volver a dar razón de ser al cuerpo en la Edad Media. ¿Por qué la Edad Media? En primer lugar, porque, sea cual sea la novedad del giro en las actitudes con relación al cuerpo y la sexualidad que, como bien han demostrado Michel Foucault, Paul Veyne, Aline Rousselle y Peter Brown, se manifestó en el Imperio Romano incluso antes de la Antigüedad tardía, la Edad Media, desde el triunfo del cristianismo en los siglos IV y V, aportó una cuasirevolución en las concepciones y en las prácticas corporales. Y luego, porque la Edad Media aparece, más que cualquier otra época —incluso si decidimos que termina a finales del siglo XV—, como la matriz de nuestro presente.

Muchas de nuestras mentalidades y de nuestros comportamientos se concibieron en la Edad Media. Por ejemplo las actitudes en relación con el cuerpo, pese a que se produjeron dos giros mayores en el siglo XIX (con el resurgimiento del deporte) y en el XX (en el terreno de la sexualidad). En efecto, en la Edad Media se instala este elemento fundamental de nuestra identidad colectiva, el cristianismo, atormentado por la cuestión del cuerpo, a la vez glorificado y reprimido, exaltado y rechazado.

En la Edad Media asistimos a la aparición de la formación del Estado y de la ciudad «moderna», de la que el cuerpo será una de las metáforas que más se impondrá y cuyas instituciones se encargarán de modelarlo. Antes de ir más allá en la importancia del cuerpo en la Edad Media, es preciso, una vez más, recordar que la Edad Media no fue ni la época de las tinieblas ni una larga transición estancada. Los progresos técnicos de la época fueron decisivos: el nuevo arado, la rotación trienal de cultivos o bien el rastrillo, por ejemplo, que se puede apreciar en concreto en la tapicería de Bayeux, marcan el inicio de la agricultura moderna. El molino es, ciertamente, la primera máquina de Occidente, pero la principal fuente de energía sigue siendo el cuerpo humano, que pasa a ser más eficaz y más productivo. Las revoluciones del artesanado nos aproximan al nacimiento de la industria: el telar se perfecciona, el sector textil se desarrolla, la construcción está en expansión, y aparecen las primeras minas.

En el terreno cultural, en la Edad Media se despliegan el auge urbano y las nuevas estructuras de la ciudad, centro de producción (y no sólo de consumo), centro de diferenciación social (el cuerpo del burgués no es el cuerpo del artesano o del obrero), centro político (los ciudadanos forman un cuerpo), centro cultural en el que el cuerpo no ocupa el mismo lugar fundamental que en el campo (la Edad Media es una época cuya sociedad está compuesta en un 90% por campesinos que realizan un

trabajo físico) pero que desarrolla la práctica de la escritura, otra práctica de la mano^[19]. El teatro, prohibido como pagano y blasfematorio, renace en primer lugar en los conventos y en las iglesias, en torno a temas religiosos, como el drama pascual, el drama de la crucifixión y de la resurrección de Jesucristo, o en el juego del Apocalipsis, evocación de los cuerpos masacrados por el Anticristo, y por los tres caballeros del hambre, la peste y la guerra salvados en la espera del Juicio Final. Pero renace sobre todo en las ciudades a partir del siglo XIII. De este modo, en Arras se sucedieron «juegos» teatrales que sugieren la imagen de un festival de Avignon medieval. En el siglo XV, frente a las catedrales, los *misterios* traducen la historia santa en espectáculos corporales. El crítico ruso Mijail Bajtin, no sin alguna exageración, convirtió las plazas públicas urbanas en lugar de renacimiento de la risa, de intercambio de chistes y de farsas improvisadas.

Esta Edad Media de nuestra infancia, que no es ni negra ni dorada, se instaura en torno al cuerpo martirizado y glorificado de Cristo. Crea nuevos héroes, los santos, que en primer lugar son mártires en su cuerpo. Pero también, a partir del siglo XIII, con la Inquisición, hace de la tortura una práctica legítima que se aplica a todos los sospechosos de herejía y no sólo a los esclavos, como en la Antigüedad.

¿Por qué el cuerpo en la Edad Media? Porque el cuerpo es el lugar crucial de una de las tensiones generadoras de dinámica de Occidente. Ciertamente, el lugar central acordado al cuerpo no es una novedad en Occidente; basta para ello recordar el culto de que fue objeto en la Grecia antigua, por ejemplo, donde el entrenamiento y la estetización del cuerpo superan ampliamente la cultura del cuerpo practicada en la Edad Media por los caballeros en la guerra y en los torneos, o por los campesinos en los juegos rústicos. Pero, mientras que en la Edad Media se asiste a un hundimiento de las prácticas corporales, así como a la supresión o bien a la relegación de los lugares del cuerpo de la Antigüedad, el cuerpo se convierte paradójicamente en el corazón de la sociedad medieval.

Como sugiere Jean-Claude Schmitt, gran historiador de los gestos en el Occidente medieval, es preciso sostener que «la cuestión del cuerpo ha alimentado a partir del siglo V el conjunto de los aspectos ideológicos e institucionales de la Europa medieval»^[20]. De un lado, la ideología del cristianismo convertido en religión de Estado reprime el cuerpo, y del otro, con la encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo, hace del cuerpo del hombre «el tabernáculo del Espíritu Santo». De un lado, el clero reprime las prácticas corporales, del otro las glorifica. De un lado, la Cuaresma se abate sobre la vida cotidiana del hombre medieval, del otro el Carnaval retoza en sus excesos. Sexualidad, trabajo, sueño, vestimenta, guerra, gesto, risa... el cuerpo es en la Edad Media una fuente de debates, algunos de los cuales han experimentado resurgimientos contemporáneos.

Sin duda no es, pues, por azar que el único fundador y representante de la escuela histórica llamada de los Anales que se interesó por la cuestión del cuerpo fuera un historiador de la Edad Media, al tiempo que fue uno de los intelectuales más sensibles

a las convulsiones del mundo contemporáneo: Marc Bloch. Este ensayo, modesta tentativa de «hacer un lugar a las aventuras del cuerpo», lleva su huella. Y también lleva su marca por ese precepto metodológico y ético que le llevó a formular que «si la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado, no es menos cierto que es preciso comprender el pasado a partir del presente».

En efecto, el cuerpo es hoy la sede de la metamorfosis de los tiempos nuevos. De la demiurgia genética a las armas bacteriológicas, del tratamiento de las epidemias modernas a las nuevas formas de dominación en el trabajo, del sistema de la moda a los nuevos modos de nutrición, de la glorificación de los cánones corporales a las bombas humanas, de la liberación sexual a las nuevas alienaciones, el desvío hacia la historia del cuerpo en la Edad Media puede permitir comprender algo mejor nuestro tiempo, tanto a través de sus asombrosas convergencias como de sus irreductibles divergencias.

Capítulo 1

Cuaresma y Carnaval: una dinámica de Occidente

En la Edad Media, el cuerpo es, repitámoslo, el lugar de una paradoja. De un lado, el cristianismo no cesa de reprimirlo. «El cuerpo es el abominable vestido del alma», dice el papa Gregorio Magno. Del otro, se glorifica, en particular a través del cuerpo sufriente de Cristo, sacralizado en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. «El cuerpo es el tabernáculo del Espíritu Santo», dice Pablo. La humanidad cristiana descansa tanto en el pecado original —transformado en la Edad Media en pecado sexual— como en la encarnación: Cristo se hace hombre para salvar a éste de sus pecados. En las prácticas populares, el cuerpo es encauzado por la ideología anticorporal del cristianismo institucionalizado, pero resiste a su represión.

La vida cotidiana de los hombres de la Edad Media oscila entre Cuaresma y Carnaval, un combate inmortalizado por Pieter Bruegel, en el célebre cuadro de 1559 *El combate entre carnaval y cuaresma*. De un lado lo magro, del otro lo graso. De un lado el ayuno y la abstinencia, del otro la comilona y la gula. Este balanceo está relacionado sin duda con el lugar central que ocupa el cuerpo en el imaginario y la realidad de la Edad Media.

Los tres órdenes que componen la sociedad tripartita medieval, *oratores* («los que rezan»), *bellatores* («los que combaten») y *laboratores* («los que trabajan»), se definen en parte por su relación con el cuerpo. Cuerpos sanos de los sacerdotes que no deben ser ni mutilados ni lisiados; cuerpos de los guerreros ennoblecidos por sus proezas guerreras; cuerpos de los trabajadores abrumados por las labores agrícolas. Las relaciones entre el alma y el cuerpo son a su vez dialécticas, dinámicas, y no antagónicas.

Es preciso recordar que no es la Edad Media la que separa el alma del cuerpo de manera radical, sino la razón clásica del siglo xvii. Alimentada a la vez por las concepciones de Platón según las cuales el alma preexiste al cuerpo —filosofía que nutrirá el «desprecio del cuerpo» de los ascetas cristianos como Orígenes (hacia 185-hacia 252)—, pero también penetrada por las tesis de Aristóteles según el cual «el alma es la forma del cuerpo», la Edad Media concibe que «cada hombre se compone, pues, de un cuerpo, material, creado y mortal, y de un alma, inmaterial, creada e inmortal»^[21]. Cuerpo y alma son indisociables. «El primero es exterior (*foris*), la segunda es interior (*intus*), y se comunican mediante toda una red de influencias y de signos», resume Jean-Claude Schmitt^[22]. El cuerpo, vector de los vicios y de la falta original, también lo es de salud: «El Verbo se hizo carne», dice la Biblia. Como un hombre, Jesús sufrió.

Pero lo que se da en llamar Edad Media^[23] fue en primer lugar la época de la gran renuncia al cuerpo.

LA GRAN RENUNCIA

Las manifestaciones sociales más ostensibles, así como las exultaciones más íntimas del cuerpo, se reprimen ampliamente. En la Edad Media desaparecen en particular las termas y el deporte, así como el teatro heredado de los griegos y de los romanos; e incluso los anfiteatros, cuyo nombre pasará de los juegos del estadio a las justas del espíritu teológico en el seno de las universidades. Mujer demonizada; sexualidad controlada; trabajo manual menospreciado; homosexualidad en primer lugar condenada, luego tolerada y finalmente rechazada; risa y gesticulación reprobadas; máscaras, disfraces y travestismos condenados; lujuria y gula asociadas... El cuerpo se considera la prisión y el veneno del alma. A primera vista, pues, el culto al cuerpo de la Antigüedad cede su lugar en la Edad Media a un hundimiento del cuerpo en la vida social.

Son los Padres de la Iglesia quienes introducen y fomentan este gran giro conceptual, con la instauración del monaquismo. El «ideal ascético» conquista el cristianismo gracias a su influencia en la Iglesia y se convierte en el zócalo de la sociedad monacal que, en la alta Edad Media, se intentará imponer como el modelo ideal de la vida cristiana. Los benedictinos consideran la ascesis un «instrumento de restauración de la libertad espiritual y de retorno a Dios»: «Es la liberación del alma de la sujeción y de la tiranía del cuerpo». Hay dos aspectos fundamentales: «la renuncia al placer y la lucha contra las tentaciones»^[24].

El ascetismo benedictino, venido de Oriente y de los Padres del Desierto, atenúa el rigor del tratamiento del cuerpo. En él encontramos la premisa de *discretio*, es decir, de moderación. Frente a la instauración del feudalismo, la reforma monástica del siglo XI y de principios del siglo XII, sobre todo en Italia, acentuó la represión del placer, y en primer lugar del placer corporal. El desprecio por el mundo —divisa de la espiritualidad monástica— es en primer lugar un desprecio por el cuerpo. La reforma acentúa la privación y la renuncia en el terreno alimentario (ayunos y prohibición de ciertos alimentos) y la imposición de sufrimientos voluntarios. Los píos laicos (caso por ejemplo del rey de Francia, san Luis, en el siglo XIII) pueden

sujetarse a mortificaciones corporales comparables a las que se infligen los ascetas: cilicio, flagelación, vela, dormir en el suelo...

A partir del siglo XII, el desarrollo de la imitación de Cristo en la devoción introduce entre los laicos prácticas que recuerdan la pasión de Cristo. San Luis, devoto de un Dios sufriente, será un rey-Cristo, un rey sufriente.

Estas prácticas se manifiestan a menudo por iniciativa de los laicos y en particular de las cofradías de penitentes. Es el caso de Perugia, en 1260, donde los laicos organizan una procesión expiatoria en el curso de la cual los participantes se flagelan públicamente. La manifestación conoce un gran éxito y se difunde por Italia central y septentrional. La Iglesia mantiene su control ensanchando los períodos en los que la alimentación de los fieles está sometida a restricciones. A partir del siglo XIII, el calendario alimentario comprende la abstinencia de carne tres veces por semana, ayunos de Cuaresma, de Adviento, de las tómporas, de las vísperas de fiestas y de los viernes. Mediante el control de los gestos, la Iglesia gobierna el cuerpo en el espacio, mediante los calendarios de las prohibiciones, lo gobierna en el tiempo.

El tabú del esperma y de la sangre

En el alba de los tiempos se establecerá, al menos en Occidente, una religión oficial y un orden nuevo —el cristianismo— que materializará la repugnancia hacia los líquidos corporales: el esperma y la sangre. Desde este punto de vista, la sociedad medieval es un mundo de paradojas. En cierto sentido, es posible afirmar incluso que la Edad Media descubrió la sangre. En su *Michelet*^[25], Roland Barthes insiste en esta cuestión decisiva y problemática: «Siglos enteros se hunden en los avatares de una sangre inestable», escribió. «El siglo XIII en la lepra, el XIV en la peste negra.»

En la Edad Media, la sangre es la piedra de toque de las relaciones entre los dos órdenes superiores de la sociedad: *oratores* y *bellatores*. La característica de la última categoría, la de los guerreros, que se encuentra en competencia y en conflicto permanente con la primera, la de los clérigos, es la de derramar la sangre. Aunque la prohibición no se respeta siempre, los monjes, guardianes del dogma, no deben luchar. La distinción social entre los *oratores* y los *bellatores* se efectuará, pues, en torno a este tabú. Razón social, estratégica y política, pero también teológica, puesto que el Cristo del Nuevo Testamento dice que no se debe derramar la sangre.

Contradicción y paradoja, puesto que la práctica cristiana se basa en el sacrificio de una víctima, santa pero sangrante, Cristo. De hecho, la eucaristía renueva sin cesar este sacrificio: «Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre», dice Jesús a sus discípulos en la Última Cena. La liturgia fundamental del cristianismo, la misa y la eucaristía, será en parte un sacrificio de la sangre. De este modo, la sangre se convierte en el zócalo de la jerarquía social. Entre clérigos y laicos, pero también entre laicos, ya que la nobleza se convierte poco a poco a esta nueva concepción, se adopta esta invención que constituye el único elemento permanente y consustancial de su grupo social. Desde la alta Edad Media más remota, aparece la siguiente antifona: «Nacemos de sangre noble»^[26]. La sangre como definición del parentesco entre los nobles, no obstante, aparece de forma más tardía. A partir del siglo XIV, los descendientes directos de los reyes se llamarán «príncipes de sangre». Hasta finales del siglo XV, en España, en relación con los judíos, no aparece la noción de «pureza de sangre».

Pero el tabú de la sangre sigue vigente. Una de las numerosas razones de la situación de relativa inferioridad de la mujer en la Edad Media es imputable a sus menstruaciones, aunque Anita Gueneau-Jalabert^[27] ha observado que la teología medieval no retomó las prohibiciones que el Antiguo Testamento dirigía a las mujeres con la regla. La transgresión de la prohibición eclesiástica en virtud de la cual los esposos no podían copular durante el período de la mujer tenía, se decía, como consecuencia el nacimiento de niños con lepra, «la enfermedad del siglo», como diríamos hoy, que encuentra aquí su explicación más corriente. Por su parte, el esperma también es una mancha. La sexualidad, asociada a partir del siglo XII al tabú de la sangre, es asimismo la cumbre de la depreciación corporal.

El cristianismo medieval privilegia el pecado en relación con la mancha. Lo espiritual prima sobre lo corporal. La sangre pura de Cristo se separa de la sangre impura de los hombres. Se la llama la Preciosa Sangre, que los ángeles y María Magdalena recogieron a los pies de la cruz y cuya propiedad reivindican numerosas iglesias en la Edad Media, como por ejemplo Brujas y, sobre todo, Mantua. El culto de la Sangre Santa llegó a través del éxito del tema literario y caballeresco del santo Grial. Y, sin embargo, las hermandades de sangre no existen en el Occidente medieval.

La sexualidad, cumbre de la depreciación

Ciertamente, como recuerda Jacques Rossiaud^[28], los documentos sobre los que se basan los historiadores no reflejan otro pensamiento que el de los hombres que ostentan el poder de escribir, de describir y de criticar, es decir, los monjes y los eclesiásticos que, mediante sus votos de castidad, se han entregado ampliamente al ascetismo. Ciertamente, las opiniones de los laicos que han llegado hasta nosotros a menudo son las de los tribunales donde acusan, testifican y se defienden, integrando el discurso dominante a fin de defender su causa. En cuanto a las novelas, cuentos y fábulas, se inspiran para sus historias, farsas e intrigas en la cotidianeidad del «hombre medieval». Pero como recuerda Georges Duby, estos ejemplos se inscriben «en una puesta en escena convencional del amor y de la sexualidad»^[29].

De este modo, es posible afirmar que el cuerpo sexuado de la Edad Media queda mayoritariamente desvalorizado, y las pulsiones y el deseo carnal son ampliamente reprimidos. En cuanto al matrimonio cristiano, que aparece no sin dificultades en el siglo XIII, será un intento de remediar la concupiscencia. La copulación sólo se prevé y se tolera con la única finalidad de procrear. «El adúltero también puede ser el enamorado demasiado ardiente de su mujer», repiten los clérigos de la Iglesia. Se prescribe así el dominio del cuerpo y las prácticas «desviadas» se prohíben.

En la cama, la mujer debe ser pasiva y el hombre activo, pero con moderación, sin dejarse llevar. En el siglo XII, únicamente Pedro Abelardo (1079-1142), pensando tal vez en su Eloísa, llegará a decir que la dominación masculina «cesa en el acto conyugal, en el que el hombre y la mujer ostentan un poder igual sobre el cuerpo del otro». No obstante, para la mayor parte de los clérigos y de los laicos, el hombre es un poseedor. «El marido es dueño del cuerpo de su mujer, tiene su usufructo», resume Georges Duby. Todo intento contraceptivo es una falta mortal para los teólogos. La sodomía es una abominación. La homosexualidad, después de haber sido condenada y luego tolerada, hasta el punto de que, según Boswell, en el siglo XII se constituyó una cultura «gay» en el propio seno de la Iglesia, se convierte, a partir del siglo XIII, en una perversión asimilada a veces al canibalismo. Las palabras dan forma a las cosas. Y nuevos términos que hacen su aparición en la Antigüedad tardía y luego en la Edad Media, como *caro* (la «carne»), *luxuria* («lujuria»), *fornicatio* («fornicación»), forjan el vocabulario cristiano de la ideología anticorporal. La naturaleza humana designada por el término de *caro* se sexualiza de este modo y abrirá la puerta al «pecado contra natura».

El sistema quedará definitivamente ultimado en el siglo XII con la aplicación de la reforma gregoriana. «Gregoriana», ya que su nombre procede del papa Gregorio VII (1073-1083). «Reforma» esencial, ya que consiste en un gran *aggiornamento* realizado por la Iglesia cristiana para purgar su institución del tráfico de funciones eclesiásticas (simonía), así como de sacerdotes concubenarios (nicolaísmo). Sobre todo, la reforma gregoriana separa a los clérigos de los laicos. Los primeros, en particular a partir del primer concilio de Letrán, deberán, en el seno de este nuevo

modelo que es el monaquismo, abstenerse de verter lo que provoca la corrupción del alma e impide que el espíritu descienda: el esperma y la sangre. De este modo se instituye un orden, un mundo de célibes. En cuanto a los segundos, deberán emplear su cuerpo de forma saludable y salvadora, en el interior de una sociedad aprisionada en el matrimonio y el modelo patrimonial, monogámico e indisoluble.

Entre los comportamientos sexuales lícitos se establece una jerarquía. En el vértice superior está la virginidad, que en su práctica se denomina castidad. Luego viene la castidad en la viudedad y, finalmente, la castidad en el interior del matrimonio. Según el *Decreto* de Graciano, un monje de Bolonia (hacia 1140-1130), «la religión cristiana condena el adulterio del mismo modo en ambos sexos», pero se trata más de un punto de vista teórico que de una realidad práctica: los tratados sobre el *coitus* hablan casi exclusivamente del hombre.

Una regulación sin precedentes de la guerra evitará que la sangre se vierta de forma pecadora. Pero el pragmatismo es oportuno frente a las amenazas «bárbaras» o «heréticas». Así, el cristianismo, convertido en religión de Estado, pone en práctica lo que san Agustín denomina «la guerra justa» (*bellum justum*), que servirá, de hecho hasta nuestros días, para justificar tanto las causas más nobles como las más viles. San Agustín dirá que la guerra es justa si no viene provocada «por el deseo de perjudicar, la crueldad en la venganza, el espíritu implacable no calmado, el deseo de dominar y otras actitudes parecidas», recomendaciones retomadas y completadas por el *Decreto* de Graciano, y luego por el canonista Rufino en la *Summa decretorum* (hacia 1157).

Al mismo tiempo, la Iglesia impone a los laicos la «copulación justa», a saber, el matrimonio. La influencia ideológica y teórica de la Iglesia se manifestará en la práctica a través de manuales destinados a los confesores, los penitenciales, donde aparecen enumerados los pecados de la carne asociándolos con las penas y penitencias que les corresponden. El del obispo de Worms, titulado como otros el *Decreto*, y redactado a principios del siglo XI, preguntará por ejemplo al marido si se ha «acoplado por detrás, como los perros». Y, si se da el caso, pedirá que se le condene a hacer «penitencia diez días con pan y agua». Copular con su esposa durante la regla, antes del parto o bien el día del Señor, por ejemplo, conducirá a penas semejantes. Beber el esperma del marido, «para que te quiera más gracias a tus prácticas diabólicas», prosigue este mismo *Decreto* para el uso de la mujer, es susceptible de acarrear siete años de penitencia. Felación, sodomía, masturbación, adulterio, desde luego, pero también fornicación con los monjes y monjas son condenados. Igual sucede con estos supuestos fantasmas de los esposos —que pueden aprender mucho más en los delirios de los teólogos que en los de los penitentes a quienes se acusa—, por ejemplo con estas prácticas supuestas de las mujeres que, según queda estipulado en el tratado, se introducen un pez vivo en su sexo, «lo mantienen en él hasta que esté muerto y, después de cocerlo o asarlo», lo dan «a comer a su marido para que arda aún más por ella[s]». Nos encontramos todavía en lo

que Jean-Pierre Poly ha denominado «los amores bárbaros».

Este control sexual matrimonial, que preconiza asimismo la abstinencia con ocasión de las cuaresmas normales (Navidad, Pascua, Pentecostés) y otros períodos de ayuno y de continencia, influirá tanto en las mentalidades medievales como en la demografía, fuertemente afectada por aproximadamente ciento ochenta o ciento ochenta y cinco días de libertad sexual autorizada. En el siglo XII, el teórico parisino Hughes de Saint-Victor (muerto en 1141) llegará a decir que la sexualidad conyugal es de hecho una fornicación: «La concepción de los niños no se hace sin pecado», asevera. La vida de los casados acaba siendo de una dificultad inigualada, aunque «la espiritualización del amor conyugal», como escribe Michel Sot^[30], «salvará ese cuerpo que la teología iba a eliminar». Amor del otro cuerpo y amor de Dios se confunden, en efecto, en numerosos textos, hasta el punto de edulcorar a ultranza el *Cántico de los cánticos*, obra bíblica llena de erotismo, en un diálogo entre la humanidad pecadora y la santa y sana divinidad. Así, según las *Sentencias* de Pierre de Lombard (hacia 1150), los esposos podrán al fin unirse «según el consentimiento de las almas y según la mezcla de los cuerpos».

Teoría y práctica

¿Cómo se puede interpretar ajustadamente, en el terreno de la moral sexual medieval, aquel lugar común a propósito del cual Kant aportó en 1793 una contribución totalmente racionalista y crítica?: «Esto es bueno en teoría, pero no vale nada en la práctica». Antes del siglo XII se puede ver todavía —aunque el fenómeno es limitado— a clérigos combatiendo, aunque es más frecuente que tomen a mujeres y concubinas que yelmos y armas. En cuanto a los laicos, las riñas y combates abundan, y los placeres de la carne —irreductibles únicamente a la sexualidad— van viento en popa. La aristocracia sigue siendo lo que era en su período «bárbaro», es decir, polígama.

La distinción social determina las prácticas corporales y el cumplimiento de las prohibiciones. El terreno de la lucha se extiende ya al nivel de la sexualidad. Así, las aventuras extraconyugales salpican los matrimonios en las familias nobles y grandes. En el lado de los ricos, la poligamia es regla común, y de hecho está admitida. En el lado de los pobres, la monogamia instituida por la Iglesia se respeta más. En cuanto a

la continencia, como recuerda Jacques Rossiaud, es «una virtud muy rara» y «reservada a una élite clerical, ya que la mayor parte de los clérigos seculares viven en concubinato, cuando no están abiertamente casados». El confesor de san Luis, por ejemplo, insiste en el escrupuloso respeto de Luis IX por la continencia conyugal justamente a causa del carácter excepcional de este comportamiento.

El último rey de Francia que practicó la poligamia fue Felipe Augusto, cuyo reinado (1180-1223) se sitúa en pleno corazón de este período decisivo. Viudo, casado en segundas nupcias con la danesa Ingeburge, no puede honrar a su nueva esposa. Este poderoso abandona entonces el lecho conyugal, vive una relación extramatrimonial y practica de este modo la bigamia. Una actitud inadmisibles para la Iglesia, que lo excomulga. Retoma, pues, a Ingeburge de Dinamarca, aunque sin aceptarla en su cama, enclaustrándola en un convento. A pesar de que se le conmina a regresar a su país, ésta rehúsa. Adepta de una Francia que la adoptado, Ingeburge será honrada no por su marido, sino por una Corte que le ofrece su deferencia, su confianza, y que la venera. Esta mujer fuera de lo normal suscitará de hecho la ejecución, a cargo de un artista anónimo, del salterio más hermoso de la Edad Media, el *Salterio de Ingeburge*, una obra de una fuerza estética y teológica sin igual en la que se representa toda la historia de la humanidad cristiana, desde la Creación hasta el fin de la Historia, pasando por la Encarnación y el Juicio Final.

En la época del milenio medieval, el sistema de control sexual y corporal evolucionará. El triunfo de éste con la gran reforma gregoriana en el siglo XII marca igualmente la época de su relativo declive. Las prácticas sexuales, heredadas del mundo y del modo de vida grecolatino o pagano, perduran. La castidad de los monjes es objeto de burla en numerosas farsas populares, en las que también se mofan de los clérigos concubenarios y la virginidad voluntaria o impuesta retrocede. El final de la Edad Media oscila entre represión y libertad sexual aceptada o reencontrada. El siglo XIV en crisis preferirá repoblar la Tierra antes que el Cielo, y naturalizará los valores sexuales. Así, como escribe Georges Duby, «la guerra ya no se dirime entre lo carnal y lo espiritual, sino entre lo natural y lo que lo contraría». Ello no es óbice para que la execración de los homosexuales o de los «afeminados», por ejemplo, se intensifique en el siglo XV, salvo en lugares particulares como Florencia. La tensión, la dinámica de Occidente todavía es perceptible a través de estas oscilaciones. La nueva ética sexual de la Iglesia se impone, sin embargo, en el imaginario y la realidad del Occidente medieval. Y por mucho tiempo. Tal vez hasta nuestra era, que conoció en la década de 1960 una liberación sexual sin precedentes.

Raíces de la represión: la Antigüedad tardía

A fin de comprender los basamentos de esta «gran renuncia», es conveniente volver a sus comienzos. Esta evolución fundamental de la historia de Occidente que es la represión de la sexualidad y «la renuncia a la carne» se produjo en primer lugar bajo el Imperio romano, en el interior de lo que se ha dado en llamar el paganismo, y que Michel Foucault fue el primero en descifrar en su *Historia de la sexualidad*.

El historiador Paul Veyne^[31] fecha justamente este cambio en los últimos años del siglo II de la era cristiana, a raíz del reinado del emperador Marco Aurelio, entre 180 y 200. En cualquier caso, resulta cierto que el estoicismo del emperador, bañado de ascetismo y basado en el dominio de sí mismo, siempre en lucha contra la depravación de las pasiones, «adopta acentos personales»^[32]. El acoplamiento, por ejemplo, se encuentra reducido a «un frotamiento de vientre y a la eyaculación de un líquido pegajoso acompañado de un espasmo»^[33]. En estas *Meditaciones* que se dirige a sí mismo, Marco Aurelio (121-180) explica la razón de semejante depreciación. El sabio debe presentar a su conciencia una verdad desnuda a fin de desaferrarse mejor de sus pasiones depravadas: «Así son estas imágenes que van hasta las propias cosas y las penetran para hacer ver lo que son; y así es como se debe proceder durante toda la vida; cuando las cosas tengan un valor demasiado grande, desnudarlas, observar bien su vulgaridad, quitarles todos los detalles con que se disfrazan».

De algún modo, el terreno ya estaba bien preparado para que el cristianismo llevara a cabo este gran vuelco del cuerpo contra sí mismo. «Los cristianos no reprimieron nada en absoluto, ya estaba hecho», llega a declarar Paul Veyne. «Las continuidades muy estrechas que se pueden constatar entre las primeras doctrinas cristianas y la filosofía moral de la Antigüedad», escribe Michel Foucault^[34], testimonian que no es «muy exacto» pensar que el paganismo y el cristianismo constituyen dos antípodas de la teoría y de la práctica sexual. La caricatura, en efecto, está al acecho. En el «paganismo» de los griegos y de los romanos, el culto al cuerpo y la libertad sexual. En el cristianismo, la castidad, la abstinencia y la búsqueda enfermiza de la virginidad. Los trabajos de Paul Veyne y de Michel Foucault muestran perfectamente que existía un «puritanismo de la virilidad» antes del giro decisivo del alto Imperio romano (siglos I-II) hacia el cristianismo. «Entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos, se produjo un gran acontecimiento ignorado: una metamorfosis de las relaciones sexuales y conyugales; al salir de esta metamorfosis, la moral sexual pagana aparece de forma idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio», escribe Paul Veyne^[35].

La Edad Media dará un impulso mucho más fuerte a esta depreciación corporal y sexual por mediación de sus ideólogos, tras la estela de Jerónimo y de Agustín, como

Tomás de Aquino, así como por mediación de sus prácticos, los monjes, que instalarán para mucho tiempo en la sociedad el elogio y la práctica, globalmente respetada, de la virginidad y de la castidad.

El cristianismo, operador del gran vuelco

Se precisa un gran operador ideológico, así como estructuras económicas, sociales y mentales correspondientes para que se lleve a cabo el vuelco. El agente de este vuelco, de esta represión, es el cristianismo. De este modo, la religión cristiana institucionalizada introduce una gran novedad en Occidente: la transformación del pecado original en pecado sexual. Un cambio que es una novedad en el propio cristianismo, puesto que, en sus inicios, no aparece rastro alguno de semejante equivalencia, del mismo modo que no figura ningún término de esta ecuación en la Biblia del Antiguo Testamento. El pecado original que precipita a Adán y Eva fuera del Paraíso es un pecado de curiosidad y de orgullo. Es la voluntad de saber la que conduce al primer hombre y a la primera mujer, tentados por el demonio, a comer la manzana del árbol del conocimiento, a desposeer a Dios, de algún modo, de uno de sus atributos más determinantes. La carne queda fuera de esta caída. «Y el Verbo se hizo carne», se puede leer en el Evangelio de Juan (1,14). La carne es, de este modo, poco sospechosa, ya que es rescatada por el propio Jesús, que en el episodio de la Santa Cena garantiza la vida eterna a quienes comen su carne y beben su sangre (el pan y el vino).

Ciertamente, existen las premisas de una demonización del sexo y de la mujer en Pablo, sin duda tributario de las angustias de su vida personal. «Si vivís según la carne, moriréis» (Romanos, 8,13), ya que «el espíritu da vida» (II Corintios, 3,6), declara. La carne, por su parte, «no sirve para nada», ya que Dios ha sometido a la prueba del pecado a su propio hijo dándole un cuerpo humano, «demasiado humano», retomando la fórmula de Nietzsche. Se introduce de este modo la condena del «pecado de la carne» mediante un hábil vuelco ideológico. Pablo, arrastrado por su creencia en la proximidad del fin del mundo, aportará una nueva piedra al edificio doctrinal antisexual: «Dígoos, pues, hermanos, que el tiempo es corto. Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran», declara en su Epístola a los Corintios (I Corintios, 7,29).

La fornicación, que aparece en el Nuevo Testamento, la concupiscencia de la que hablan los Padres de la Iglesia y la lujuria que condensa todas las ofensas que se hacen a Dios en el sistema de los «pecados capitales», establecido entre los siglos v y xii, se convierten poco a poco en la tríada de la reprobación sexual de los clérigos.

Si san Pablo no hace más que esbozar este gran vuelco, san Agustín (354-430), testigo y mediador de la nueva ética sexual del cristianismo en la Antigüedad tardía, le da su legitimidad existencial e intelectual.

El autor de las *Confesiones* y de *La ciudad de Dios* es un converso, cuya historia es bien conocida. Después de años de placeres, de errabundeo y de transgresión en el África romana del siglo iv, entre Tagasto y «Cartago de Venus», este hijo de la pía Mónica (y de Patricio, no lo olvidemos), este joven bolsista convertido en prefecto arribista se orienta hacia la religión cristiana a raíz de una experiencia mística en un jardín de Milán, donde, enfermo y torturado, oye una voz que le dice: «¡Toma, lee!». Lo que lee es el libro del Apóstol que escribe: «No viváis en los festines, en los excesos del vino, ni en las voluptuosidades impúdicas [...]; revestíos de Nuestro Señor Jesucristo y no intentéis contentar a la carne en sus codicias». Antes de su conversión, Agustín había sentido ya que «la ley del pecado estaba en [sus] miembros». Helo aquí confortado, del mismo modo que su madre está bañada de gozo por este hombre nuevo que se dirige ahora hacia ella y hacia la Iglesia. «El hombre nuevo» del cristianismo adoptará de esta manera el camino de Agustín, lejos del ruido de las tabernas, del furor del deseo y de los tormentos de la carne. Así, la condena de la lujuria (*luxuria*), se acompañará a menudo por el de la gula (*gula*) y por el exceso de bebida y de comida (*crapula*, *gastrimargia*).

La transformación del pecado original en pecado sexual, por su parte, quedará posibilitada por un sistema medieval dominado por el pensamiento simbólico. Los textos de la Biblia, ricos y polivalentes, se prestan a la perfección a interpretaciones y deformaciones de todo tipo. La interpretación tradicional afirma que Adán y Eva quisieron encontrar en esta manzana la sustancia que les permitiría adquirir una parte del saber divino. Dado que era más fácil convencer al pueblo llano de que el consumo de esta manzana se correspondía con la copulación más que con el conocimiento, el balanceo ideológico e interpretativo se instaló sin gran dificultad. «No les bastó con sacar la razón a los griegos, quisieron hacer lo mismo con los Profetas. Ello prueba bien a las claras que no vieron la divinidad de la Escritura», señala Spinoza, a propósito de los Oradores de la Iglesia que acapararon la religión de Cristo, y «ninguno de los cuales sentía el deseo de instruir al pueblo, sino de arrebatarlo de admiración, de reprender públicamente a los disidentes, de enseñar tan sólo cosas nuevas, inhabituales, propias para asombrar al vulgo»^[36]. La impronta de san Agustín, en particular, será grande. Con la notable excepción de Abelardo y sus discípulos, los teólogos y los filósofos reconocerán que el pecado original está vinculado con el pecado sexual, por mediación de la concupiscencia.

Al final de un largo recorrido, a costa de ásperas luchas ideológicas y de

condicionamientos prácticos, el sistema de control corporal y sexual se instala, pues, a partir del siglo XII. Una práctica minoritaria se extiende entre la mayoría de los hombres y de las mujeres urbanos de la Edad Media. Y la mujer será la que pagará el tributo más duro. Y durante muchos años.

La mujer, subordinada

La derrota doctrinal del cuerpo parece, pues, total^[37]. De este modo, la subordinación de la mujer poseerá una raíz espiritual, pero también corporal. «La mujer es débil», observa Hildegarda de Bingen en el siglo XII, «ve en el hombre a quien puede darle fuerza, como la luna recibe su fuerza del sol. Por ello está sometida al hombre, y debe estar siempre lista para servirle.» Segunda y secundaria, la mujer no es ni el equilibrio ni la completud del hombre. En un mundo de orden y de hombres necesariamente jerarquizado, «el hombre está arriba, la mujer abajo», escribe Christiane Klapisch-Zuber^[38].

El corpus de la interpretación de los textos bíblicos de los Padres de la Iglesia de los siglos IV y V (como Ambrosio, Jerónimo, Juan Crisóstomo y Agustín) se retoma incansablemente y se repite en la Edad Media. Así, la primera versión de la Creación presente en la Biblia se olvida en provecho de la segunda, más desfavorable para la mujer. Al «Díjose entonces Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza”», es decir, «macho y hembra» (Génesis, 1,26-27), los Padres y clérigos prefieren el modelado divino de Eva a partir de la costilla de Adán (Génesis, 2,21-24). De la creación de los cuerpos nace, pues, la desigualdad original de la mujer. Una parte de la teología medieval se ajusta al paso de Agustín, para quien la sumisión de la mujer precede a la Caída. Lo humano, pues, está escindido en dos: la parte superior (la razón y el espíritu) está en el lado masculino, la parte inferior (el cuerpo, la carne), en el lado femenino. Las *Confesiones* de Agustín son el relato de una conversión, a través de la cual el futuro obispo de Hipona cuenta asimismo de qué modo la mujer en general —y la suya en particular— fue un obstáculo para su nueva vida como hombre de Iglesia.

Ocho siglos más tarde, Tomás de Aquino (hacia 1224-1274) se apartará en cierto modo del camino trazado por Agustín, sin por ello reintegrar a la mujer en el camino de la libertad y de la igualdad. Penetrado por el pensamiento de Aristóteles (384-322

a. C.), para quien «el alma es la forma del cuerpo», Tomás de Aquino rehúsa y refuta el argumento de los dos niveles de creación de Agustín. Alma y cuerpo, hombre y mujer fueron creados al mismo tiempo. De este modo, masculino y femenino son en ambos casos la sede del alma divina. No obstante, el hombre demuestra una mayor agudeza en la razón. Y su simiente es la única que, a raíz de la copulación, perenniza el género humano y recibe la bendición divina. La imperfección del cuerpo de la mujer, presente en la obra de Aristóteles y en la de su lector medieval Tomás de Aquino, explica las raíces ideológicas de la inferioridad femenina, que de ser original pasa a ser natural y corporal. Pese a todo, Tomás de Aquino mantiene una igualdad teórica entre el hombre y la mujer, señalando que si Dios hubiera querido que la mujer fuera un ser superior al hombre, la habría creado de su cabeza, y si hubiera decidido convertirla en un ser inferior, la habría creado de sus pies. Ahora bien, la creó del medio de su cuerpo para marcar su igualdad. También es preciso señalar que la reglamentación del matrimonio por parte de la Iglesia reclamará el consentimiento mutuo de los esposos y, aunque esta prescripción no se ha respetado siempre, marca un avance en el estatuto de la mujer. Al mismo tiempo, si se puede afirmar que el gran auge del culto mariano tiene repercusiones sobre una promoción de la mujer, la exaltación de una figura femenina divina no ha podido más que reforzar una cierta dignidad de la mujer, en particular de la madre y, a través de santa Ana, de la abuela.

La influencia de Aristóteles sobre los teólogos de la Edad Media no beneficia a la condición femenina. Así, la mujer se considerará a partir de entonces como «un macho fallido». Esta debilidad física tiene «efectos directos sobre su entendimiento y su voluntad», «explica la incontinencia que marca su comportamiento; influye en su alma y su capacidad de elevarse a la comprensión de lo divino», escribe Christiane Klapisch-Zuber. El hombre será, en consecuencia, el guía de esta pecadora. Y las mujeres, grandes mudas de la historia, oscilarán entre «Eva y María, pecadora y redentora, arpía conyugal y dama cortés»^[39].

La mujer pagará en su carne el juego de manos de los teólogos que han transformado el pecado original en pecado sexual. Pálido reflejo de los hombres, hasta el punto que Tomás de Aquino, que a veces sigue el pensamiento común, dirá que «la imagen de Dios se encuentra en el hombre de una manera que no se verifica en la mujer», ésta queda incluso sustraída a su naturaleza biológica, ya que la incultura científica de la época ignora la existencia de la ovulación, con lo que se atribuye la fecundación únicamente al sexo masculino. «Esta Edad Media es macho, decididamente», escribe Georges Duby. «Ya que todas las palabras que me llegan y me informan proceden de hombres, convencidos de la superioridad de su sexo. Sólo los oigo a ellos. No obstante, los escucho aquí hablando ante todo de su deseo, y en consecuencia de las mujeres. Tienen miedo de ellas, y para su propia seguridad, las desprecian.» Buena esposa y buena madre; los honores que el hombre concede a la mujer se parecen a veces a desgracias, si uno se ciñe al vocabulario corriente entre los obreros y los artesanos del siglo xv, que dicen «cabalgar», «justar», «laborar» o

«golpear» a las mujeres. «El hombre va a la mujer como quien va al retrete: para satisfacer una necesidad»^[40], resume Jacques Rossiaud.

Al mismo tiempo, los confesores intentan refrenar las pulsiones masculinas mediante prohibiciones, pero también controlando la prostitución en los burdeles y las casas de baños, estos lugares de exutorio. Las prostitutas, cuya «condición es vergonzosa» y «no lo que ganan», escribe Tomás de Aquino, se encuentran pues en burdeles municipales o privados grandes o pequeños, casas de baños y otros lupanares, procedentes de los alrededores de las ciudades, donde ejercen «el oficio más viejo del mundo», a menudo después de haber sido violadas por bandas de jóvenes que, por su parte, intentan ejercer y aguzar su virilidad. Relegadas, pero también reguladoras de la sociedad, las prostitutas viven en su cuerpo las tensiones de la sociedad medieval.

Estigmas y flagelación

Si el dolor (*dolor*) de las mujeres procede de la teología y de la Biblia, el dolorismo conocerá, a través de su identificación con el Cristo sufriente, una breve y relativa expansión en la Edad Media, a través de los estigmas y la flagelación.

Los estigmas son las marcas de las heridas de Cristo con ocasión de la Pasión. San Pablo aplica el término a los rastros físicos de los golpes que sufrió por amor al Señor (Epístola a los Gálatas, 6,17) y san Jerónimo les da un sentido ascético. Darán lugar en el siglo XIII a un fenómeno nuevo, voluntario o involuntario. Una de las primeras estigmatizaciones conocidas es la de la beata María de Oignies (muerta en 1213). La más célebre, la que causó sensación y se inscribe espectacularmente en la historia religiosa es la de Francisco de Asís, acontecida en 1224, dos años antes de su muerte. Los estigmas de la beata Isabel de Spalbech (muerta en 1270) emitían chorros de sangre el viernes, y su cabeza lucía pinchazos de espinas. Los estigmas de santa Catalina de Siena (muerta en 1380), recibidos durante un éxtasis en 1375, eran invisibles y se manifestaban mediante violentos dolores internos. Los estigmas son un aspecto del movimiento creciente de conformidad fisiológica con el Cristo sufriente que, a partir del siglo XIII, tiende a convertirse en un sello de santidad, un signo de la efusión del Espíritu Santo. Pero sólo conciernen a un pequeño número y no tienen más que una influencia reducida sobre los criterios de santidad, que se seguirán

rigiendo a nivel de devoción y de comportamiento y que se encuentran sobre todo entre las mujeres.

Situada asimismo bajo la invocación a la pasión de Cristo, la flagelación chocó casi siempre en la Edad Media con la hostilidad de la Iglesia. Los movimientos de flagelación, manifestaciones laicas y populares, eran una especie de peregrinaciones ejecutadas llevando la cruz y estandartes, con los pies descalzos, el cuerpo semidesnudo, en medio de aclamaciones y cantos sacros. Estas manifestaciones se acompañaban con un rito penitencial por excelencia, la autoflagelación. Se consideraban asimismo movimientos de paz. Estos rituales se producían sobre todo en períodos de crisis social y religiosa, en particular bajo la influencia de los movimientos milenaristas, en concreto, en el siglo XIII, los que se desprendían de las teorías de Joachim de Flore. La primera gran crisis de flagelación tuvo lugar en 1260 a partir de Perugia y se difundió por el norte de Italia y más allá de los Alpes, en Provenza, hasta Alsacia, Alemania, Hungría, Bohemia y Polonia. En 1349 se produjo otra gran crisis, desencadenada por la peste negra, en particular en Alemania y en los Países Bajos. Los flagelantes se entregaron a graves actos de violencia, a menudo anticlericales y antisemitas. La flagelación, que no se introdujo entre las prácticas ascéticas monásticas de Occidente, demuestra, a partir de su fracaso relativo, que el ejemplo de Cristo sufriente no acarrea una martirización importante del cuerpo. Éste seguía siendo en Occidente objeto de respeto, e incluso de placeres que no tenían nada que ver con el sadomasoquismo.

Magro y graso

El gran rechazo del cuerpo no debe reducirse, sin embargo, a la sexualidad o al sufrimiento voluntario de una minoría activa de religiosos. Como ya hemos visto, la lujuria cada vez se asocia más a la gula (*gula*), término que a menudo se entiende tan sólo parcialmente, ya que en realidad las recomendaciones de la Iglesia se dirigen tanto a los placeres alimentarios como a la boca en sí. Pecados de la carne y pecados de la boca caminan parejos. De este modo se reprime la embriaguez, de un lado porque las conversiones al cristianismo se centraban en muchos casos en campesinos y «bárbaros», bastante dados a las bebidas, y a los que se debía contener; por otro lado, porque los pecados de la carne, es decir, la carne para comer y el sexo, se

encuentran mezclados en la embriaguez. La indigestión también se asimila al pecado. La abstinencia y el ayuno marcan el ritmo del «hombre medieval». El dominio del cuerpo se acompaña con el dominio del tiempo que, como el espacio, es una categoría fundamental de la sociedad jerarquizada de la Edad Media.

Este nuevo mundo, este nuevo modo de inscripción corporal se concentra en la Cuaresma, esos cuarenta días de penitencia y de ayuno que, desde su difusión en el siglo IV, preceden y preparan la fiesta de Pascua, y que luego se extienden a Navidad y Pentecostés. En las representaciones sociales, el martes de Carnaval, o graso, es el día que precede al miércoles de Ceniza que inaugura el período de ayuno. Carnaval se llega a personificar y se convierte en un personaje popular, como su contrario, la «vieja Cuaresma» y su cortejo de penitentes. Con ocasión de los períodos de cuaresma, la abstinencia es preceptiva, aunque el consumo de pescado o de productos lácteos, por ejemplo, está permitido. Otros períodos, más reducidos y fragmentados, la acompañan o reemplazan.

Desde un cierto punto de vista, se puede considerar que, para los clérigos, la existencia se resume en una cuaresma perpetua. Numerosos conventos, aunque también ciertos pueblos establecen, pues, estanques artificiales en las inmediaciones, que todavía se pueden observar hoy en día. Charcas y estanques constituyen de este modo una verdadera reserva de pescados de agua dulce para los días de ayuno y para la vida de cada día.

El ayuno se respeta relativamente, incluso entre los laicos, como lo ha demostrado Jean-Louis Flandrin^[41], antes de cuyos trabajos se solía afirmar que los períodos de cuaresma no se observaban. Jean-Louis Flandrin demuestra —aunque los datos que analiza se vinculan mayoritariamente con las categorías más favorecidas de la sociedad— que la curva de concepciones tiene una tendencia a la baja nueve meses después de los períodos de ayuno, cosa que prueba el seguimiento de las prohibiciones. En efecto, la Iglesia prohibía de forma muy estricta hacer el amor durante estos días de penitencia.

Lo graso opuesto a lo magro, Carnaval que come contra Cuaresma que ayuna, la tensión que atraviesa el cuerpo medieval es, en consecuencia, la que ilustra Pieter Bruegel en *El combate entre carnaval y cuaresma*.

LA REVANCHA DEL CUERPO

Así pues, la Iglesia logra ahogar al paganismo. Pero aquello que los doctrinarios cristianos consideran la «anticivilización» sobrevive y renace. Las eflorescencias populares del cuerpo bordean en efecto las flagelaciones y mortificaciones de ciertos celadores. «Ignoramos lo que puede el cuerpo», exclamará Spinoza en su *Ética*^[42]. Desde el punto de vista histórico, al menos podemos constatar que se resiste a su reprobación, incluso bajo el yugo y el control ideológico más poderoso del momento.

Las prácticas paganas, difundidas sobre todo en el medio rural —que constituye, recordémoslo, el 90% del territorio y de la población europeos—, perduran y se enriquecen. Las ilusiones nos informan a veces más que las prácticas. Así, el país de Cucaña, una de las raras utopías de la Edad Media, que aparece concretamente en un cuento de 1250, describe un territorio imaginario en el que no se trabaja, donde todo es lujo y voluptuosidad. Los campos de hierbas listas para consumir, setos formados por salchichas que, apenas se han arrancado y engullido, vuelven a crecer, hechizan a los habitantes de este país imaginario. Las alondras caen, ya perfectamente asadas, en la boca de los felices mortales, y en la semana hay cuatro jueves, ese día de reposo vinculado a nuestras escuelas, antes de que pasara a ser el miércoles^[43], día de descanso de los colegios en la actualidad.

Comilonas opuestas a los cuerpos atenazados, desenfreno contra ascesis, las fiestas del Carnaval que come, con sus bailes, los *caroles*, considerados obscenos por el clero, se oponen a la Cuaresma que ayuna. La civilización del Occidente medieval es, a nivel del símbolo, el fruto de la tensión entre Cuaresma y Carnaval. La Cuaresma, según hemos visto, es este período de ayuno surgido de la nueva religión, el cristianismo. Y la cultura de esta «anticivilización» se expresa mejor que nunca a través del Carnaval, que se establece verdaderamente en el siglo XII, es decir, en pleno triunfo de la reforma gregoriana, para culminar en el siglo XIII, en el propio corazón de las ciudades. Carnaval significa comilona, exaltación de la comida, de la buena mesa.

A pesar de los trabajos sobre el mundo rural, carecemos de informaciones acerca de estos cuerpos liberados en estas interminables fiestas de la boca y de la carne. En cualquier caso, el aspecto sexual, sin duda, no había adoptado la importancia que ostenta en el carnaval de Río de Janeiro, por ejemplo. No obstante, el tiempo de Dioniso regresa por Carnaval. Al hilo de los trabajos de etnólogos fundadores, Emmanuel Le Roy Ladurie demostró que el carnaval de Romans^[44], esa gran fiesta de invierno del siglo XVI que se desarrolla desde la Candelaria hasta el miércoles de Ceniza, es, para los habitantes de esta población del Delfinado, la ocasión de «enterrar la vida de pagano», de «entregarse a un último desenfreno paganizante antes de penetrar en los tiempos de la ascesis» fijados por la Iglesia, es decir, antes de la «entrada en la triste Cuaresma». Todo lo que la Iglesia reprime se expresa a lo largo de este período de mascaradas, donde los valores se invierten y se ejerce la sátira. «El cuerpo que digiere es rey», prosigue Emmanuel Le Roy Ladurie, a imagen del Bonachón, ese personaje típico del país de Cucaña, que distribuye los manjares

más apetitosos ante el alborozo general, antes de ser fustigado y luego sacrificado en la víspera de la entrada en el período de ayuno.

Serpiente de piedra contra dragón de mimbre

El crítico ruso Mijail Bajtin, en su famoso estudio sobre Rabelais^[45], ha demostrado de manera interesante que la Cuaresma se emparenta con la tristeza medieval, mientras que el Carnaval se alinea con la risa y el Renacimiento. En cualquier caso, este enfoque es caricaturesco. De un lado, porque el Renacimiento como tal no ha existido^[46]. Del otro, porque la oposición entre Cuaresma y Carnaval ya está presente en la Edad Media, como lo prueba la historia del pórtico de Notre-Dame, en el que es conveniente detenerse^[47]. En efecto, este pórtico es doble. Una parte del mismo está consagrada a san Marcelo, la otra a san Dionisio.

San Marcelo (muerto en 436) desempeñó el papel de primer obispo de la ciudad de París, el de santo protector. De su humilde origen a su popular santidad, la historia de su sorprendente ascensión social y episcopal la cuenta Venancio Fortunato, su biógrafo y hagiógrafo. Dado que el reclutamiento de las autoridades religiosas en la alta Edad Media se hacía principalmente en el seno de la aristocracia, el de san Marcelo fue, por así decirlo, un milagro. Una serie de milagros, justamente, permitieron que este santo literalmente sin par alcanzara el corazón de los parisinos. El más determinante de todos será el de expulsar a un monstruo —una serpiente-dragón— que sembraba el pánico en los alrededores de París, la futura capital de los Capetos, más en concreto en el valle bajo del Bièvre, que resigue el actual boulevard de Saint-Marcel, lugar del milagro. Ante el pueblo reunido, san Marcelo expulsa en efecto a este animal considerado por los clérigos como el símbolo del diablo y de Satán, como lo indican los textos del Génesis. Este acto es la cumbre de su carrera taumatúrgica y social. A pesar de devociones locales por otros Marcelos (como las del santo papa Marcelo, martirizado bajo el reinado de Majencio en 309, o san Marcelo de Chalon), el culto de «san Marcelo que expulsa al dragón» parece, pues, bien instalado. Entre los siglos X y XII, sus reliquias se transportan incluso a Notre-Dame de París y se emparejan con las de santa Genoveva.

Ahora bien, en el curso de la historia, san Marcelo será destronado por otro santo protector: san Dionisio, en cuyo honor el rey Dagoberto (muerto en 638) hizo

construir una abadía, la actual basílica de Saint-Denis, que se convertirá en el centro del culto de la monarquía capeta y de la ideología nacional francesa. De este modo, el culto de san Marcelo retrocedió, principalmente en torno al siglo XIII, hasta quedar completamente olvidado. Y su dragón fue objeto de una desgracia y de una reinterpretación que se puede observar en el pórtico de Notre-Dame. En efecto, el san Marcelo esculpido en 1270 en la puerta de Sainte-Anne mata al dragón hundiéndolo su báculo en la boca del animal, mientras que en el milagro contado por Fortunato, el protector se limita a expulsarlo fuera de la ciudad. La explicación de este retroceso, de este reflujo, se justifica enteramente en la tensión entre Cuaresma y Carnaval que atraviesa la larga Edad Media, ya que el dragón merovingio de san Marcelo no puede ser el símbolo diabólico forjado por la Iglesia.

En efecto, el sentido de la victoria del santo sobre el dragón, fenómeno legendario real en cuanto que revela las mentalidades colectivas, es más social, popular, psicológico y material que espiritual. El santo sauróctono —matador de reptiles— vence al enemigo público, pero no al mal evangélico. Mediante este gesto, consigue el manto de jefe de una comunidad urbana, no sus hábitos de obispo. Es el cazador, no el pastor. De hecho, es más el domador que el matador, ya que Marcelo no mata al animal, como san Jorge sí acaba con el dragón, sino que lo doma pasando su estola en torno a su nuca, según precisa su biografía. El dragón, personificación de las fuerzas fertilizadoras y destructoras del agua en Egipto, símbolo del sol en China, conlleva numerosas ambivalencias, como lo demuestra su estudio antropológico. La serpiente-dragón de san Marcelo aparece más bien como la del folclore que renace. Louis Dumont demostró (*La Tarasque*, 1951) que en el siglo XV, en la procesión de la *tarasque* en Tarascón, hay una domesticación semejante de un monstruo.

En efecto, la instauración del carnaval en París en el siglo XII se articulará en torno a las procesiones de las rogativas, esas liturgias públicas orientadas a expulsar una plaga, con ocasión de las cuales el pueblo jovial lanza frutas y pasteles a la cara de una gran serpiente de mimbre. Esta serpiente es la de san Marcelo, pero bien alejada de la representación clerical de Notre-Dame. Se trata de ritos folclóricos, de manifestaciones de la cultura pagana que perduran. Estas procesiones se apoyan en el recuerdo de san Marcelo para recordar, frente a la Cuaresma, la figura contestataria de la civilización: Carnaval. Serpiente de piedra de la Iglesia contra dragón de mimbre popular: el combate de Cuaresma y Carnaval constituye enteramente la realidad y el imaginario del Occidente medieval.

El trabajo entre pena y creación

La tensión entre el cuerpo glorificado y el cuerpo reprimido se extiende por todos los terrenos de la vida social, como lo ilustra el lugar asignado al trabajo manual, sucesiva, alternativa y a veces simultáneamente despreciado y valorado. La historia lingüística de la Edad Media es un buen testimonio de este hecho. Las dos palabras que designan el trabajo son *opus* y *labor*. *Opus* («la obra») es el trabajo creador, el vocablo del Génesis que define el trabajo divino, el acto de crear el mundo y al hombre a su imagen. A partir de este término se derivará *operare* («crear una obra»), *operarius* («quien la crea») y dará más tarde el francés *ouvrier* [«obrero»], es decir, el trabajador de la era industrial. A las palabras laudatorias «obra maestra» y «maestro de obras» se opondrá la peyorativa mano de obra, destinada a los engranajes del maquinismo. *Labor* («la pena»), la labor agrícola, el trabajo *laborioso*, se alinea al lado de la falta y de la penitencia. Conviene añadir el término y la noción de *ars* («el oficio»), que se declina en particular con el de *artiflex* («artesano»), positivo pero limitado al terreno técnico. En su acepción moderna, la palabra «trabajo» no se impondrá verdaderamente hasta los siglos XVI y XVII. Su origen procede del bajo latino *tripalium*, nombre de aquella máquina de tres estacas destinada a herrar a los animales reacios, que se convirtió en la forma corriente de designar un instrumento de tortura.

Los oficios de la Edad Media no escapan a este doble movimiento de valoración y desvaloración. *El libro de los oficios*, que hizo redactar el preboste real parisino Étienne Boileau hacia 1268, enumera más de ciento treinta. Pero el tabú del sexo, de la sangre y del dinero separa los oficios autorizados de las profesiones ilícitas. Prostitutas, médicos y mercaderes serán las víctimas de la condena de estas distintas formas de mancilla. Los textos bíblicos proporcionan muchos ejemplos de reprobación del trabajo, aunque con algunos matices notables. Antes de la Caída, «Tomó, pues, Yavé Dios al hombre, y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase», dice el Génesis (2,15). Luego el hombre pecador será castigado con el trabajo: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (3,19). Así, «le arrojó Yavé Dios del jardín de Edén, a labrar la tierra de que había sido tomado» (3,23), estableciendo de paso un paralelismo entre el trabajo terrestre y el trabajo paradisíaco. Junto al hombre condenado al trabajo manual, la mujer del Génesis dará a luz «con dolor» (3,16), será condenada al trabajo del alumbramiento. En las maternidades actuales se puede observar que las salas de parto todavía se llaman a veces «salas de trabajo», supervivencia de esta caída original cristiana reinterpretada en la época medieval.

En la alta Edad Media, es decir, del siglo V al XI, el trabajo se considera una penitencia, una consecuencia del pecado original. El mundo grecorromano que separa

a los esclavos trabajadores y a los patronos que se entregan al *otium*, es decir, al ocio y a la ociosidad —*otium cum dignitate*, ociosidad honorable, como lo será, frente al trabajo manual, la ociosidad monástica—, pesa sobre los comportamientos de la sociedad feudal, en la que los eclesiásticos de un rango superior (obispos, canónigos, abates) proceden, en su mayoría, de la aristocracia. Las prácticas de los «bárbaros» y de los grupos guerreros que viven abundantemente del botín arrancado a las poblaciones saqueadas influyen asimismo en la desvalorización social del trabajo manual, así como la primacía acordada a la vida contemplativa por la civilización judeocristiana. Hasta el siglo XII, los monjes son esencialmente benedictinos. La *Regla* de san Benito fija ciertamente la práctica del trabajo manual en los monasterios, pero como penitencia, obediencia a la ley expiadora impuesta al hombre a raíz de la caída del jardín del Edén. Los *laboratores* son los campesinos (*agricolae, rustici*), los trabajadores de los campos. A partir del siglo VIII, los términos procedentes de la palabra *labor*, como *labores*, que designan más los frutos del trabajo que la pena, son los signos tangibles de una revaloración del trabajo agrícola y rural.

El trabajo oscila, pues, entre su carácter noble e innoble, es decir, conforme a la etimología, «no noble». Existe una tensión manifiesta entre la espiritualidad y la actividad, como lo testimonia, en los textos de los Evangelios, la figura de María la contemplativa en oposición a la de Marta la trabajadora. Las órdenes monásticas crean incluso un tipo de sociedad escindida entre los monjes con dedicación completa, orientados hacia la vida espiritual, y los frailes legos o conversos, religiosos de segundo orden, que garantizan la subsistencia del grupo mediante trabajo manual. De hecho, existen todavía hermanos legos o conversos en las órdenes mendicantes actuales, auténtico desafío para muchos franciscanos y dominicos contemporáneos que abordan hoy en día este delicado problema que perpetúa una especie de «lucha de clases» en el interior del catolicismo. A partir de ahí se encuentra ya un compromiso semántico: el abandono del término «lego» [*lai*], que es la forma medieval de «laico» [*laïc*], en provecho del de «monje cooperante», estimado más conveniente en este inicio del siglo XXI.

A partir del siglo XI y hasta el XIII, se produce una revolución mental: el trabajo se revaloriza, se promueve, se justifica. Y de hecho, para lo bueno y para lo malo. De un lado, los vagabundos son expulsados o bien se les asigna al trabajo forzado. Del otro, los oficios viles o ilícitos prohibidos hasta entonces a los clérigos y desaconsejados a los laicos se rehabilitan, como los que precisan la efusión de sangre, como el de carnicero o el de cirujano, o bien la vecindad de la suciedad, como los tintoreros, o aquellos para los cuales se debe conocer a forasteros y personas desconocidas, como los mesoneros, que por su parte son sospechosos de frecuentar a las prostitutas. Sólo la prostitución, cumbre de la concupiscencia, y los titiriteros y malabaristas, arquetipos de una práctica gestual asimilada a la posesión demoníaca, seguirán estando proscritos en principio durante el siglo XIII.

El Renacimiento del siglo XII que, más allá del retorno a los clásicos de la Antigüedad, se basa en la razón y convierte a los contemporáneos en «modernos» innovadores y creadores (el impulso escolástico, que se manifestará en las universidades, surge de esta idea), se apoya en una concepción del hombre creado a imagen de Dios. El hombre que trabaja está concebido más como un cooperante de lo divino, un «hombre-Dios», que como un pecador. Cada individuo, cada categoría reivindica su estatuto de trabajador, hasta el propio san Luis, que ejerce su «oficio de rey»: rey justiciero, rey pacificador y rey guerrero^[48]. Una verdadera moda se apodera del trabajo. Hasta el punto de que se populariza un proverbio —«labor supera a proeza»— que significa claramente que las acciones del valiente caballero que se entrega al combate y al amor cortés vienen después de la dignidad y el valor del trabajo.

En este contexto, san Francisco de Asís (hacia 1181-1226), una de las figuras más impresionantes de una Edad Media evocadora de modernidad, duda entre el trabajo y la mendicidad, considerada vergonzosa por los laicos. ¿Qué es mejor: vivir trabajando o bien mendigar recibiendo limosna? San Francisco optará por la mendicidad, porque ve en ella una forma de devoción superior. «Pobreza en la alegría», este será su precepto, su divisa, su compromiso para seguir «desnudo a Cristo desnudo»^[49].

Pero la resistencia a la revaloración del trabajo manual se organiza. «No soy obrero manual», declara el poeta Rutebeuf^[50]. Una manera de retomar por su cuenta el término «obrero» que había conquistado sus cartas de nobleza, recuperando para su provecho la dicotomía de la antigua jerarquía. Soy un creador, pero no manual, afirma en esencia. El trabajo intelectual queda así promovido y plebiscitado, en particular en el seno de las universidades^[51]. La división del trabajo prosigue, en beneficio de una clase de propietarios que relega al obrero y al campesino a la tierra y a la herramienta.

La respuesta a esta sumisión a las ocupaciones serviles se encontrará, una vez más, en el imaginario medieval, que, desde el país de Cucaña hasta *El libro de la rosa*, resucitará la edad de oro y el ideal de la pereza. Un imaginario, sí, pero también unas inclinaciones revolucionarias, cuando un predicador partidario de la revuelta de los campesinos de la Inglaterra del siglo XIV declarará: «Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿dónde estaba el gentilhomme?». Una manera de rehusar la jerarquía social y de sugerir que la condición humana reposa sobre el trabajo, cuya nobleza se ha corrompido. Para su mayor beneficio.

El don de las lágrimas

«Tenía una magnífica enfermedad que ensombreció mi juventud, pero muy propia del historiador. Amaba la muerte. Había vivido nueve años en la puerta del Père-Lachaise, que por entonces era mi único paseo. Luego viví cerca del Bièvre, en medio de grandes jardines de conventos, otros sepulcros. Llevaba una vida que el mundo habría podido llamar enterrada, mi única sociedad era la del pasado, y mis amigos, los pueblos enterrados. Rehaciendo su leyenda, despertaba en ellos mil cosas desaparecidas. Ciertos cantos de nodriza cuyo secreto yo poseía eran de un efecto seguro. Ante mi acento, creían que era uno de los suyos. El don que san Luis demanda y no obtiene, yo lo tuve: “el don de las lágrimas”.»

Este hermoso texto es de Jules Michelet. Este extracto del prefacio de 1869 que redactó para su *Moyen Âge* nos cuenta el método, inseparable de esa «enfermedad» de juventud, de este historiador romántico, «resucitador» de muertos y enderezador de errores, pero también una especie de gracia que obtuvo, el «don de las lágrimas». Michelet acentúa un hecho comprobado del rey capeto, revela un punto sensible, una especie de talón de Aquiles: a san Luis le costaba llorar, pero le gustaban los llantos. Amaba las lágrimas, ya que para él eran el signo del reconocimiento divino de su vida de obediencia y de penitencia, la prueba de que le gratificaba por su devoción haciendo brotar sobre sus mejillas el agua purificadora. Y, sin embargo, nos dice su confesor Geoffroy de Beaulieu, «el rey bendito deseaba maravillosamente la gracia de las lágrimas, y se lamentaba a su confesor de que no le llegaban, y le decía, bonachona y humildemente, en privado, que cuando alguien pronunciaba en la letanía estas palabras: “Bello señor Dios, te rogamos que nos des la fuente de lágrimas”, el rey santo decía devotamente: “¡Oh!, Señor Dios, no oso reclamar la fuente de lágrimas, pero me bastarían unas pequeñas gotas para regar la sequedad de mi corazón”. Y algunas veces reconoció a su confesor en privado que el Señor le concedía a veces unas lágrimas en la plegaria; cuando las sentía fluir sobre sus mejillas suavemente hasta su boca, las saboreaba muy lentamente no sólo en su corazón, sino también con su gusto».

Voluptuosidad de las lágrimas acordadas a veces a un rey desarmado frente a lo que se puede calificar de arrepentimiento seco. Ya que si san Luis no llora a lo largo de las biografías, no cesa de implorar «una fuente de lágrimas», es decir, un signo de la gracia divina, y no sólo lo que la tradición monástica considera como un mérito, una recompensa, una sanción de la penitencia.

¿De qué manera la manifestación más ostensible del dolor y de la tristeza humana se ha convertido en un valor? La operación ideológica de este gran vuelco es, una vez más, el cristianismo. Como recuerda la historiadora Piroska Nagy en su estudio sobre el don de las lágrimas en la Edad Media, la nueva religión de Estado procede a una

«inversión de los valores preconizada por Cristo»^[52]. Valorizadas en el Antiguo Testamento —«Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados», dice Cristo en el *Sermón de la montaña*—, las lágrimas se inscriben en «la renuncia a la carne», la cual tiene lugar a raíz de la nueva historia occidental del cuerpo que se escribe en la Edad Media.

Los Padres del Desierto de Siria y de Egipto son los primeros en convertir los llantos en uno de los centros de la vida espiritual. Para estos cristianos militantes, se trata de «reconstruir completamente la estructura de la personalidad humana actuando directamente sobre el cuerpo»^[53]. Este ideal ascético, promovido por Antonio hacia 270 y por otros monjes eremitas del siglo III al IV, se convirtió poco a poco en el modelo del monaquismo medieval. Como señala Piroška Nagy, «la valorización de los llantos y el sentido de las lágrimas están estrechamente vinculados con el destino que el cristianismo concede al cuerpo. Si la exhortación a llorar participa de la renuncia a la carne en el cristianismo de la Antigüedad tardía, es ante todo porque los llantos se inscriben en la economía de los líquidos del cuerpo que el asceta debe dominar. Beber poco reduce la cantidad de líquidos presentes en el cuerpo, y en consecuencia la incitación al pecado; del mismo modo, llorar evacua estos líquidos y evita de este modo su uso pecaminoso por parte del cuerpo en la sexualidad».

Pero las lágrimas adoptarán otro significado en el medio monástico de la reforma gregoriana. La tensión entre el rechazo del cuerpo y la encarnación hará bascular la significación del llanto en beneficio de una cierta corporeidad. Las lágrimas se convertirán en el signo de la imitación, de la encarnación de Cristo en el hombre. Jesús llora tres veces en la Biblia. La primera vez, a raíz de la muerte de su amigo Lázaro. Justo antes de resucitarlo, trastornado por su emoción, la de Marta y su hermana María, la del pueblo judío reunido en lágrimas, «lloró Jesús» (Juan, 11,35). La segunda vez fue cuando entró en Jerusalén y se lamentó de la suerte de esta ciudad abocada a la destrucción. «Y cuando llegó cerca de la ciudad, al verla, lloró sobre ella, diciendo: ¡Oh, si también tú conocieses, a lo menos en este tu día, lo que es para ti la paz! Mas ahora está oculto a tus ojos», podemos leer en el Evangelio de Lucas. El otro momento en el curso del cual Cristo llora se sitúa en la víspera de su crucifixión, en el monte de los Olivos, mientras se encuentra en plena plegaria. Ese episodio es particularmente impactante, ya que Cristo llora por él mismo (Hebreos, 5,7). Se trata en cierto modo de un momento de «depresión» en el curso del cual Jesús llora sobre su propia Pasión, pensando que puede ser abandonado por su padre. El Evangelio de Lucas presenta otra versión, donde Cristo, «lleno de angustia, oraba con más instancia; y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra» (22,44). La simbología de los líquidos corporales es una vez más impactante. Y el cuerpo se convierte en el vehículo entre lo divino y lo humano.

De las lágrimas de Cristo a los llantos proféticos de Juan, el Nuevo Testamento proporciona una materia importante para conferir a las lágrimas una positividad que la Iglesia explotará ampliamente. El don de las lágrimas se convertirá incluso en un

criterio de santidad a partir del siglo XI. Mérito o don, virtud o gracia, *habitus* (es decir, según Tomás de Aquino, una «disposición habitual») o carisma, los hombres píos van en busca de las lágrimas.

Y, sin embargo, esto no sucede en la alta Edad Media —a pesar de la regla de san Benito que prescribe llantos penitenciales—, que no se fija mucho en el don de las lágrimas. Una situación que se explica «a partir del grado de cristianización en la época: la preocupación principal era la cristianización exterior, ritual y colectiva más que la introspección a la que incluso sus especialistas, los monjes, no acordaban su atención más que poco a poco»^[54].

El giro se producirá en los alrededores del año 1000, con los reformadores del monaquismo, como Pedro Damiano (1007-1072), monje eremita y luego cardenal de Ostia, y Jean de Fécamp (muerto en 1078). Este último escribirá, por ejemplo en su *Oración por la gracia de las lágrimas*, una invocación totalmente espiritual cuya ambivalencia de los aspectos corporales, por no decir sexuales, no dejará indiferente al lector moderno: «Dulce Cristo, buen Jesús, así como yo te deseo, así como yo te ruego con todo mi espíritu, dame tu amor santo y casto, que me llene, me sostenga, me posea por entero. Y dame el signo evidente de tu amor, la fuente abundante de lágrimas que chorrean continuamente, de modo que estas mismas lágrimas probarán tu amor por mí».

Guardémonos sin embargo de psicoanalizar apresuradamente estas palabras, pues las categorías mentales de la Edad Media son irreducibles a sus huellas históricas, a sus inscripciones simbólicas. Lo cierto es que las lágrimas se perciben como una especie de fecundidad de origen divino. Poseen, como dice Roland Barthes, un «poder germinante» del que estará dotado Michelet. Don de lágrimas y lágrimas de gracia son, pues, apreciadas y premiadas. Y otro tanto las lágrimas de plegaria y de penitencia. *Is qui luget*: en la Edad Media, el monje se define, pues, como «aquel que llora». Y «aquel que no puede llorar sus pecados no es un monje», responde una santa al monje Walter que desea adquirir con ella la gracia de las lágrimas.

Así, Michelet tiene razón cuando escribe que con las lágrimas se comprende «todo el misterio de la Edad Media». Y cuando ve en ellas una característica mayor de la edad gótica: «Una lágrima, una sola, lanzada en los cimientos de la Iglesia gótica, basta para evocarla», escribió también. Ya que las lágrimas no hicieron más que inundar los cuerpos de los más devotos y de los santos tocados por la gracia de Dios, «fluyeron en límpidas leyendas, en maravillosos poemas, amontonándose hacia el cielo, cristalizaron en gigantescas catedrales que querían ascender hasta el Señor». En el año 1919, el historiador Johan Huizinga, prefigurando la historia de las sensibilidades futuras, no se equivocaba cuando recordaba «esta receptividad, esta facilidad de emociones, esta propensión a las lágrimas» propia de la Edad Media, que atribuye tal vez con excesiva rapidez a la «aspereza del gusto», a la «violencia de color que tenía la vida en aquellos tiempos»^[55]. Y Roland Barthes, como fino sabueso de los sentimientos y de los sedimentos históricos y biográficos, no se

equivoca cuando interpreta la importancia en Michelet del don de las lágrimas negado a san Luis. «Otro medio de incubación: las lágrimas», escribe^[56]. «Las lágrimas son un don; san Luis lo pedía a Dios en vano; Michelet, por su parte, conoció el poder germinante de los llantos; ya no lágrimas mentales, lágrimas de metáfora, sin lágrimas de agua y de sal, que acuden a los ojos, a la boca, al rostro...» No obstante, las lágrimas de la Edad Media no son sólo espirituales: permiten que Dios pase al cuerpo, ofrecen la posibilidad, ciertamente caprichosa y aleatoria, de movilizar el cuerpo para alcanzar lo divino. «Gozo, llantos de gozo...», escribirá Pascal en el siglo XVII. «Pobreza en el gozo», repite, en el siglo XIII, san Francisco, y Chiara Frugoni pudo llamar a Francisco «el santo que sabía reír». La risa franciscana es una excepción, ya que la risa, en la Edad Media, es desterrada, apartada, postergada. Está del lado del demonio. Es la parte del Diablo.

Tomarse la risa en serio

«La risa es lo propio del hombre.» Esta definición de Aristóteles, autor tan célebre y celebrado en la Edad Media —sobre todo a partir de los siglos XII y XIII—, al que a menudo se le llamará «el Filósofo», a pesar de las reticencias de la Iglesia, no bastará para sacar a la risa del oprobio en el que fue lanzada al menos hasta el siglo XII.

En la Edad Media no se deben buscar las causas de la reprobación de la risa en la especie, sino más bien en el espacio. Ya que el cuerpo no escapa a una visión del espacio dividida entre lo alto y lo bajo, la cabeza y el vientre. Corrigiendo la tradición filosófica antigua, la Edad Media descansa en efecto más sobre la oposición entre lo alto y lo bajo, lo interior y lo exterior, que en la división de la derecha y la izquierda, pese al hecho de que Cristo, al final de los tiempos, hará sentarse a los justos a su derecha. El gesto de Clemente de Alejandría (muerto hacia 215), que en un texto pionero y fundacional, *El pedagogo*, expulsa a los que promueven la risa, recuerda al de Platón, que en *La República* expulsa al poeta fuera de la ciudad. Ya que la risa conduce a las acciones «bajas». El cuerpo está separado en partes nobles (la cabeza, el corazón) e innobles (el vientre, las manos, el sexo). Dispone de filtros que pueden servir para distinguir el bien del mal: ojos, orejas y boca.

La cabeza está en el lado del espíritu; el vientre, en el lado de la carne. Y la risa

viene del vientre, es decir, de una parte mala del cuerpo. Todavía hoy, de hecho, la risa vulgar se declara «por debajo de la cintura». La *Regla del Maestro* en la que se inspiró san Benito en el siglo VI es muy clara en este caso: la risa camina a través del cuerpo desde las partes bajas del cuerpo, pasando del pecho a la boca. De esta última tanto pueden salir palabras de devoción, de piedad y de plegaria como palabras procaces y blasfematorias. La boca, en la *Regla del Maestro*, es un «cerrojo»; los dientes, una «barrera» que debe contener la oleada de locuras que pueden ser conducidas mediante la risa. Ya que la risa es una «mancilla de la boca». En este caso el cuerpo debe ser una muralla frente a esta gruta del Diablo.

El historiador John Morreall tiene razón: es preciso tomarse la risa en serio^[57]. Pues la risa nace del cuerpo e informa con singular fuerza acerca del lugar que el Occidente medieval le consagra. Y su rechazo, seguido de su integración progresiva a través del proceso de civilización que se despliega en Occidente, sigue los mismos caminos cronológicos y simbólicos que el sueño. Así, en un primer tiempo, desde el siglo IV hasta el siglo X aproximadamente, la risa queda ahogada.

Las raíces de esta desvalorización son numerosas. En primer lugar, si Cristo llora tres veces en el Nuevo Testamento, no ríe. San Basilio, gran legislador griego cristiano que recomendaba al monje un uso moderado de la hilaridad, insistió ampliamente en este hecho. «El Señor, según nos enseña el Evangelio, se ha cargado con todas las pasiones corporales inseparables de la naturaleza humana, como la fatiga», escribe en las *Grandes reglas* que redacta entre 357 y 358. «Se ha revestido de los sentimientos que dan testimonio de la virtud de una persona, por ejemplo la manifestación de la pasión por los afligidos. De todos modos, y los relatos evangélicos lo atestiguan, nunca cedió a la risa. Al contrario, proclamó desdichados a quienes se dejaban dominar por la risa.» La cuestión no es anecdótica. En el siglo XIII, la Universidad de París acordó a esta cuestión una de sus sesiones de discusiones abiertas al gran público llamadas *quodlibet*, a través de la cual los partidarios de la definición del Filósofo —«la risa es lo propio del hombre»— se oponían a la actitud que la vida de Cristo —que no rió jamás— parece inducir. Pero, frente a la amenaza de la risa que rompe la humildad del silencio (*taciturnitas*) de la vida monacal, la *Regla del Maestro* se aplicará a partir del siglo VI.

Seguirán otras reglas, a veces más matizadas. «El monje sólo debe reír raramente», dicta la de san Ferréol de Uzès. La de Colombano (muerto en 615) estipula que «aquel que ría a escondidas en la asamblea, es decir, en el oficio, será castigado con seis golpes. Si rompe a reír, ayunará, a menos que lo haya hecho de manera perdonable». La *Regla del Maestro* inscribe por mucho tiempo la represión de la risa en una antropología y una fisiología cristiana: «El instrumento del género humano es nuestro pobre cuerpecito», dice el maestro. A este «cuerpecito» le queda la posibilidad de cerrar la puerta de la boca a la risa diabólica sobre la que se focaliza el clero. «En cuanto a las bufonerías, a las palabras ociosas que inducen la risa, las condenamos a la reclusión perpetua, y no permitimos que el discípulo abra la boca

para pronunciarlas», prosigue. La *Regla* de san Benito pone el acento en el riesgo de romper el silencio, de poner trabas a la humildad del monje, que es uno de los fundamentos de los padres del monaquismo.

Pero, hacia el siglo XII, la risa va a quedar poco a poco rehabilitada, ya que se controla más. Tomás de Aquino sigue los pasos de su maestro Alberto el Grande, que consideraba que la risa terrestre era una prefiguración de la felicidad paradisíaca, y da un estatuto teológico positivo a la risa. En particular porque la Biblia proporciona tantas razones de recomendarla como de condenarla. Una alternativa que bebe de las fuentes de las dos especies de risa que describe la lengua hebrea. La primera es *sâkhaq*, la risa gozosa; la segunda, *lâaq*, la risa de la burla.

El Antiguo Testamento cuenta que Sara, compañera del viejo Abraham, se puso a reír cuando Dios le anunció que ella y su marido iban a tener un hijo. Este anuncio a una mujer de ochenta y seis años y a un hombre centenario desencadenó su hilaridad. Cuando nació el hijo prometido se le dio un nombre, Isaac, que significa «risa», según un vocablo heredado del término *sâkhaq*, es decir, de la risa gozosa y no burlona. Isaac, personaje totalmente positivo, es una figura bíblica que permite la rehabilitación de la risa. Así, la risa puede percibirse como el atributo de los elegidos, ser considerado como un estado al que el hombre debe tender y aspirar. Más que reprimirla, la Iglesia, alejándose de la presión monástica, controlará la risa. Y seleccionará entre lo bueno y lo malo, lo divino y lo diabólico. La risa lícita, la risa de los sabios, es la sonrisa, que puede decirse que fue un invento de la Edad Media, pero que también podemos considerar en su singularidad, más que como una risa mitigada.

El contrapunto a la risa ahogada reside ya en la práctica, a través de los «juegos de monjes» (*joca monacorum*), esas bromas escritas en la Biblia que circulan en los monasterios. Los señores feudales no se quedan atrás con el *gab*, que recuerda las historias marselesas, en el que los caballeros exageran sus proezas guerreras. San Luis será incluso un rey ridente, un rey bromista (*rex facetus*), como lo había sido Enrique II de Inglaterra cerca de un siglo antes, según refiere Joinville. Si se ríe mejor en lengua vernácula es en parte porque el latín declinará a partir del siglo XIII. De este modo, como dice Mijail Bajtin, una «cultura de la risa» se instala en las ciudades en las que el hombre medieval «siente la continuidad de la vida en la plaza pública, mezclado con la muchedumbre del Carnaval, donde su cuerpo está en contacto con los de personas de todas las edades y condiciones». Antes de los períodos de ayuno, la risa resonaba en los días gozosos de las fiestas populares, fiestas de los locos, fiesta del asno y otros carnavales y jolgorios. Una «liberación de la risa y del cuerpo» que «contrastaba brutalmente con el ayuno pasado o inminente», prosigue Bajtin. La literatura testimonia esta liberación, la exaltación de este «cuerpo grotesco». La risa de Rabelais en el siglo XVI es, mal que pese a los ensalzadores del Renacimiento, una risa medieval.

Los sueños bajo vigilancia

En la Antigüedad, la interpretación de los sueños era una práctica corriente. En las ferias, en los mercados, los adivinos populares ejercen su oficio, interpretan los sueños de los ciudadanos por una suma módica, un poco como las mujeres que leen la buena ventura y las personas que se dedican a las distintas mancias. En su domicilio, o incluso en el templo, una serie de intérpretes de oficio, como auténticos especialistas, daban a los hombres de la Ciudad la clave del significado de sus sueños. Los onirománticos no son tal vez tan estimados como los augures o los arúspices, esos sacerdotes que leen en las entrañas de las víctimas o en el vuelo de los pájaros, pero se los escucha y consulta corrientemente.

Apariciones, sombras o fantasmas, los sueños del paganismo griego y romano provienen del mundo de los muertos. Los sueños «falsos» y los «verdaderos» se distinguen cuidadosamente, como hace Homero en la *Odisea*, donde Penélope percibe las dos puertas del sueño, la de marfil de donde salen los sueños engañosos, la de cuerno de la que emanan los sueños que se cumplen. O Virgilio, que en la *Eneida* y en el surco de Homero distingue sueños engañosos y sueños premonitorios. Numerosas teorías oscilan entre valorización y denigración. Pitágoras, Demócrito y Platón creen en su veracidad. Diógenes y Aristóteles los devalúan y aconsejan la incredulidad respecto a ellos. Se establecen tipologías, como la de Cicerón, que en *De divinatione* (I, 64) distingue tres fuentes del sueño: el hombre, los espíritus inmortales y los dioses.

Los antiguos clasificaban asimismo los sueños según su naturaleza y establecían una jerarquía entre los soñadores. A finales del siglo IV, Macrobio (hacia 360-422) proporciona a la cultura pagana su tratado de los sueños más logrado. En su *Comentario del sueño de Escipión*, el polígrafo y enciclopedista, miembro de un grupo de vulgarizadores de la ciencia y de la filosofía antigua, distingue cinco categorías de sueños: *somnium*, *visio*, *oraculum*, *insomnium* y *visum*. Dos de ellas no tienen «ninguna utilidad ni significación». La primera es el *insomnium*, el sueño turbado, que se convertirá con Ernest Jones^[58], psicoanalista y biógrafo de Freud, en la pesadilla. La segunda es el *visum*, forma de fantasma, de vagabundeo onírico ilusorio. Son «falsos» sueños, para retomar las categorías de Homero y de Virgilio. Los otros tres anuncian el futuro. De forma velada en el caso del sueño enigmático, el *somnium*; de manera segura en la profética *visio*; por mediación de los parientes, de los sacerdotes o incluso de la divinidad que previenen claramente al durmiente acerca de un acontecimiento por venir en el sueño oracular (*oraculum*).

En el período en el que las interpretaciones paganas y cristianas se mezclan, es decir, del siglo II al IV, los hombres oscilan entre interés manifiesto (sueños de conversión, de contacto con Dios o de martirio), inquietud paciente e incertidumbre.

Un «semiherético», Tertuliano, propone entre 210 y 213 el primer *Tratado sobre los sueños* del Occidente cristiano. Fiel a las interrogaciones de su tiempo, este *no man's land* en el que se encuentran un alma y un cuerpo perdido entre el sueño y la muerte lo inquieta. Pero rehúsa convertirlo en algo propio del hombre, ya que el sueño es para él un fenómeno humano universal del que no están exentos ni los niños ni los bárbaros: «¿Quién podría ser lo suficientemente ajeno a la condición humana como para no haber percibido una vez una visión fiel?», se pregunta en su *De anima*. Tertuliano elabora a continuación una tipología de los sueños que clasifica según su fuente: los demonios, Dios, el alma y el cuerpo. Los sueños que se producen según él al finalizar el sueño están vinculados con la posición del durmiente, así como con su alimentación. Una vida sobria favorece incluso los sueños de éxtasis.

Cuando el cristianismo se impone como la ideología dominante a partir del siglo IV, la cuestión del sueño, uno de los fenómenos más enigmáticos de la humanidad, no puede ya evitarla la religión en el poder. La herencia de la cultura pagana inquieta y angustia ante todo. En efecto, ya no hay demonios buenos y malos, como en la época grecorromana. Sólo ángeles y demonios, es decir, de un lado la milicia de Dios, del otro, la malicia del Diablo. Y es Satán en persona quien, con mayor frecuencia, envía estas «poluciones nocturnas» a los hombres, interfiere así entre Dios y la humanidad, cortocircuita la mediación eclesiástica. Indisociablemente relacionado con el cuerpo, el sueño se situará según el cristianismo triunfante del lado del Diablo.

Otro motivo para relegarlo: con la religión de Cristo instituida, el futuro ya no pertenece a los hombres ávidos de conocer sus desarrollos, como en la época del paganismo, sino a Dios, el único que sabe: «Que aquellos que observan los augurios o los auspicios, o los sueños o cualquier otro tipo de adivinación, según la costumbre de los paganos, o que introducen en sus casas a hombres para que lleven a cabo investigaciones por arte de magia... que se confiesen y hagan penitencia durante cinco años», impone un canon del primer concilio de Ancira en 314. La demonización del sueño es una respuesta hábil a una cultura pagana de la interpretación de las verdades ocultas del más allá, que debe hacerse ahora con la mediación y el control de las autoridades eclesiásticas.

Finalmente, el sexo constituye uno de los motivos de sospecha más importantes de la Iglesia en relación con los sueños. Por la noche, la carne se despierta, cosquillea, agujonea el cuerpo lujurioso. Tentaciones de las que san Antonio será víctima ejemplar y triunfante. Y malestar general frente a los sueños en los que san Agustín, protagonista, no obstante, del primer sueño de conversión en el célebre episodio del jardín de Milán, será una de las figuras indiscutibles. Desde luego, en la práctica, el pueblo recurre ciertamente a los intérpretes, magos —y charlatanes en su gran mayoría—, a fin de dar sentido a este desarreglo sensorial. Pero la noche de los sueños vigilados se abate sobre Occidente durante mucho tiempo. El francés medieval, que juega con la cercanía entre «songe» [sueño] y «mensonge» [mentira],

refleja esta sospecha.

Condena moral, pero también distinción social. La igualdad ante el sueño no existe. Sólo una élite tiene «derecho» a soñar: los reyes y los santos y luego, como máximo, los monjes. En el Antiguo Testamento, donde se sueña mucho más que en el Nuevo, el faraón se entera por un sueño de que debe dejar partir a los judíos si quiere deshacerse de las siete plagas de Egipto. Constantino y Teodosio el Grande, los dos fundadores de la cristiandad, descifran las líneas de sus enemigos con la mediación de los sueños. «Por este signo vencerás», oye Constantino antes de librar batalla contra Majencio en el puente de Milvio, cuando ve en el cielo la cruz de Cristo y sueña por la noche que Dios le conmina a hacer representar la cruz sobre una enseña. De la misma manera, el Carlomagno de *La canción de Rolando* sueña de manera profética en cuatro ocasiones, que son otros tantos momentos decisivos. Sueños reales, pero también sueños de santos se elevan al rango divino. Toda la vida de san Martín está, según sus hagiógrafos, marcada por los sueños. El primero será el de su conversión. La noche que sigue al reparto de la mitad de su manto con un pobre, Cristo se le aparece: «Lo que has hecho a un humilde, me lo has hecho a mí», le dice. El segundo marca el de su acción de misionero. Otro, contado por Sulpicio Severo, será el anuncio de su muerte, a fin de que pueda prepararse para ella. Los santos y, muy pronto, los monjes, esos héroes que intentan imitarlos, se benefician también de sueños significativos. Pero para el resto de la humanidad el sueño se desaconseja.

Sueños vigilados y cuerpos controlados: los hombres deben abstenerse de beber en exceso, ya que la embriaguez favorece las visiones pecadoras. Clérigos y laicos también deben evitar ingerir demasiados alimentos, ya que la indigestión alimenta las tentaciones. La forma corporal de la tentación es la visión, uno de los cinco sentidos más esenciales en la Edad Media, ya que un sueño es un acto, un relato en el que uno ve. De hecho, la doctrina cristiana distingue la categoría inferior de los sueños, designados por el sustantivo *somnium*, que procede de la raíz latina *somnus* («sueño»), de las nobles «visiones» (*visiones*) que dejan entrever una verdad oculta, en estado de vela o de sueño. Por su parte, el francés medieval sólo conoce para designar al sueño la palabra «songe», a la que se añade la palabra «rêve» a partir del siglo XVII.

A partir del siglo XII se produce un giro decisivo, cuando se efectúa una democratización de los sueños. Revolución urbana y reforma gregoriana debilitan el aislamiento y el prestigio monásticos. Los sueños se escapan del recinto del claustro, se desacralizan, se convierten en un fenómeno humano. Los sueños vuelven a tomar cuerpo y basculan incluso del lado de la psicología y de la medicina. Es un renacimiento que se acompaña de teorías e interpretaciones nuevas.

Hildegarda de Bingen, a la vez monja visionaria y médico, indica en su tratado titulado *Causae et curae* (*Causas y remedios*), que el sueño es el atributo normal del «hombre de buen humor». Portadora de una concepción del hombre y de la mujer en la que el espíritu no está separado del cuerpo, la abadesa rechaza sin embargo en su

retórica la corporeidad del sueño, y a veces incluso el onirismo. Jean-Claude Schmitt ha inferido a la perfección el origen de este «rechazo del sueño» que figura en ciertos textos: «Era preciso que Hildegarda, al ser una mujer, dijera y mostrara en imágenes que no había soñado, para que estas palabras fueran recibidas como auténticas, a pesar de ser una mujer»^[59].

De todos modos, la nueva interpretación de los sueños se vincula a la teoría de los humores y a la fisiología de los soñadores. Contra los «fantasmas diabólicos», Hildegarda de Bingen aconseja a los soñadores que «ciñan en cruz el cuerpo del paciente con una piel de arce y una piel de corzo, pronunciando palabras de exorcismo que ahuyentarán a los demonios y reforzarán las defensas del hombre»^[60]. Sueño y medicina, psicofisiología y psicopatología quedan así imbricados. «Incluso los sueños que parecen ilusorios enseñan mucho al hombre acerca de su estado futuro», avanza Pascal le Romain en su *Livre du trésor caché*, que testimonia el giro adoptado por el cristianismo en materia de interpretación de los sueños. La renaciente Edad Media enlaza de nuevo con el sueño, sin duda bajo la influencia de la cultura y la ciencia antigua transmitidas por los bizantinos, los judíos y los árabes. «Los hombres cuyos sueños son verdaderos son, sobre todo, los de una complejidad templada», dice por ejemplo el filósofo árabe Averroes, retomado en lengua latina. Un mestizaje cuyo testimonio es la floración de «claves de los sueños» que vienen de Oriente.

Se trata de un renacimiento cuyo agente y testigo será la literatura. Así, el *El libro de la rosa* de Guillaume de Lorris y Jean de Meung^[61], *best-seller* indiscutible de la Edad Media, es una novela onírica, que descansa en el sueño de un joven que desarrolla el hilo en primera persona: «En el vigésimo año de mi edad, en esa época en la que el amor reclama su tributo a los jóvenes, me acosté una noche como de costumbre, y dormía profundamente cuando tuve un sueño muy hermoso y que me agradó mucho, pero en este sueño no hubo nada que los hechos me hayan confirmado punto por punto. Os lo quiero contar para alegraros el corazón...». Se trata de un artificio literario, pero significativo de un cambio de tono, de estatuto, de concepción.

La autobiografía onírica, que aparece en la Antigüedad y el mundo cristiano naciente con las *Confesiones* de san Agustín, hace su eclosión en la Edad Media a través de numerosos relatos, como los de las conversiones del monje Otloh de San Emerando (hacia 1010-1070) y del joven oblato Guibert de Nogent (hacia 1055-1125). O bien en los sueños de Helmbrecht padre, ese campesino modelo de la literatura alemana del siglo XIII, que intenta reconducir a su hijo delincuente hacia el recto camino a través de cuatro sueños «alegóricos» (es decir, enigmáticos sin el recurso de una interpretación culta), o «teoremáticos» (que hacen ver directamente lo que anuncian^[62]). La introspección onírica se extiende, la «subjetividad literaria^[63]» se afirma y el sujeto humano accede al reconocimiento.

La nueva atracción por el sueño no significa sin embargo el fin de un cuerpo concebido como el receptáculo del alma. Y *El libro de la rosa* también puede leerse

como una advertencia contra el alma vagabunda que abandona el cuerpo dormido: «De este modo, muchas personas, en su locura, creen ser brujas que yerran por la noche con Dame Abonde; cuentan que los hijos terceros tienen la facultad de ir con ella tres veces a la semana; se lanzan por todas las casas, sin temer llaves ni barrotes, y entran por las hendiduras, orificios y gateras a través de casas y lugares extraños, y lo prueban diciendo que las extrañezas a las que han asistido no les sobrevinieron en sus camas, sino que son sus almas las que actúan y corren así por el mundo. Y hacen creer a la gente que si durante este viaje nocturno se les devolviera el cuerpo, el alma no podría volver a él. Pero esto es una locura horrible y una cosa imposible, ya que el cuerpo humano no es más que un cadáver cuando no lleva consigo un alma».

El Occidente medieval vuelve a enlazar con el onirismo del paganismo, modernizándolo y codificándolo. Poco a poco se va instaurando una gestualidad onírica. En la mayor parte de las imágenes medievales, el soñador se encuentra acostado en una cama sobre su lado derecho, con el brazo derecho bajo la cabeza. La postura del cuerpo dominado contra las imposturas del cuerpo desatado: el gesto del soñador está cuidadosamente codificado por la imaginería medieval, que expresa la espera de la intervención divina. Si las representaciones y las autobiografías de los soñadores abundan, cabrá esperar al siglo XVI y a la acuarela de Alberto Durero (1525) para que aparezca una imagen onírica, la de una pesadilla en la que el pintor vio un diluvio de agua abatirse sobre su región. «Cuando la primera tromba de agua batiéndose contra el suelo llegó muy cerca, se aplastó con una tal rapidez, con un tal estruendo, levantando una tal borrasca, que quedé aterrorizado y al despertar temblaba todo mi cuerpo, y tardé mucho tiempo en recuperarme. Al levantarme por la mañana, pinté lo que se ve encima tal lo vi. En cada cosa, Dios es perfecto», anota en la parte baja de su dibujo. Incluso humanizado y racionalizado entre el siglo XII y el XIII, el sueño es un Grial, cuya finalidad sigue siendo Dios. De hecho, será decisivo en la invención del purgatorio, intermediario entre el infierno y el paraíso, el tercer lugar inventado por el cristianismo en la segunda mitad del siglo XII, en el que una visión arrebató a los fieles.

Capítulo 2

Vivir y morir en la Edad Media

¿Qué significa vivir y morir en la Edad Media? Desde luego, es difícil dar una respuesta única y unívoca a esta cuestión, por mucho que la historia de las mentalidades y la antropología histórica se aventuren hoy en los territorios del cuerpo y de la vida cotidiana medieval. La manera de «vivir la vida propia» modelada por el estado social y las obligaciones religiosas variaba en el espacio de la cristiandad y evolucionó durante la larga Edad Media, incluso si nos detenemos en el siglo xv.

De un lado está el «áspero sabor de la vida» del que hablaba el libro singular y precursor de Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*. «Cuando el mundo era cinco siglos más joven que hoy», escribía Huizinga en 1919, «los acontecimientos de la vida se destacaban con contornos más marcados. De la adversidad a la felicidad, la distancia parecía grande; toda experiencia tenía todavía este grado de inmediatez y de absoluto que tienen el placer y la pena en el espíritu de un niño.» Para este historiador que no utiliza la palabra «otoño» por azar, la vida de las mujeres y de los hombres del siglo xv se parecía a esta estación en la que se exacerban y se exasperan todas las fecundidades y todas las contradicciones de la naturaleza. Como escribía en el siglo xvi el poeta Agrippa d'Aubigné, «una rosa de otoño es más exquisita que cualquier otra». Así, prosigue Huizinga, «contra la adversidad y la indigencia había menos consuelo que hoy; eran más temibles y más crueles. La enfermedad y la salud presentaban un mayor contraste; el frío y las tinieblas del invierno eran males que se sentían con mayor aspereza. Se disfrutaba con más avidez de la riqueza y de los honores, ya que éstos contrastaban todavía más que hoy en día con la miseria del entorno».

Por otro lado, y para dar un único ejemplo, está la posición del historiador Philippe Ariès a propósito de la muerte en la Edad Media, que la considera como menos áspera, menos dura y más suave que hoy. En su *Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días* (1975) escribe: «Así, uno está muerto durante siglos o milenios. En un mundo sometido al cambio, la actitud tradicional ante la muerte aparece como una masa de inercia y de continuidad. La actitud antigua en la que la muerte es a la vez familiar, cercana y atenuada, indiferente, se opone a la nuestra en la que la muerte atemoriza hasta el punto que ya no osamos decir su nombre». Esta «muerte domada» de la que habla Ariès parece oponerse a la aspereza de la vida de los hombres del fin de la Edad Media de Huizinga.

Sería demasiado cómodo decir que la verdad se sitúa entre estas dos

concepciones, voluntariamente reducidas aquí a sus caricaturas. Digamos simplemente que a través del examen de la vejez, atrapada entre el prestigio de la edad y la malignidad de las «viejecitas» de las que se mofan numerosos textos medievales, a través del estudio de la actitud frente al enfermo, a la vez rechazado y elegido, o bien del cuerpo de los muertos, atormentados o gloriosos, la tensión que atraviesa de un extremo al otro al cuerpo nos permitirá una vez más esbozar lo que podía significar vivir y morir en la Edad Media.

EL CAMINO DE LA VIDA

La respuesta del cristianismo a la persistencia y a la resistencia del cuerpo, en particular a través de las prácticas populares, consistirá pues en civilizarlo, en enmarcar sus irreductibles manifestaciones. A falta de poder controlarlo, domarlo por completo, la Iglesia intenta codificarlo. Dominar la vida y la muerte.

Pero ¿de qué vida hablamos? ¿Y de qué duración? En este punto, las investigaciones históricas, reforzadas en particular por la investigación arqueológica, se van desarrollando. Las excavaciones de los cementerios apenas pueden determinar todavía la esperanza de vida de los hombres de la Edad Media, pero permiten considerar que la mortalidad infantil era muy importante. No obstante, la disminución del número de caries dentales, por ejemplo, testimonia un progreso de la alimentación y del saber dietético de los hombres de esta época que conceden una nueva importancia a su cuerpo.

El método más grosero para determinar la esperanza de vida consistiría en releer el principio de la *Divina comedia*. Al principio de este texto, Dante escribe: «En mitad del camino de mi vida...». Y el poeta tenía 33 años en ese momento. Pero de estos versos no puede extraerse nada científico. Sin duda, Dante escribió estas palabras porque se trata de la edad de Cristo en el momento de su crucifixión. Con frecuencia, los historiadores formados en la demografía estiman que la esperanza de vida se situaba entre los 35 y los 40 años.

Las edades de la vida

En cambio, las edades de la vida responden en la Edad Media a un auténtico saber heredado de la Antigüedad, que será reinterpretado por el cristianismo en un sentido mucho más escatológico, orientando la vida del hombre hacia la historia de la salvación. Como señala Agostino Paravicini Bagliani, «la cultura medieval ha acogido todos los grandes esquemas de las edades de la vida que habían desarrollado los antiguos, en particular los que se basaban en las cifras 3, 4 y 7»^[64].

La cifra 3 es la de Aristóteles, que en su *Retórica* considera que la vida está compuesta de tres fases: crecimiento, estabilidad y declive. Se trata de un arco biológico cuya cumbre es la edad madura: «Todas las cualidades útiles que la juventud y la vejez tienen por separado, la madurez las posee reunidas; pero, en relación con los excesos y los defectos, presenta una medida media y conveniente». Una imagen que la Edad Media en general, y Dante en particular, retomará. Este último dirá que «la vida no es más que subir y bajar», situando la «perfecta naturaleza» del hombre en la edad madura, es decir, a los 35 años. Con mucha frecuencia, en la Edad Media, la treintena se considerará como la «edad perfecta», ya que Cristo, según explica Jerónimo, murió «completando el tiempo de duración de su vida en su cuerpo». Abelardo, por su parte, sitúa «la edad perfecta y madura» en los 30 años, la edad que corresponde a la del bautismo de Cristo. De esta manera se fue imponiendo la idea de que esta edad del bautismo, de la muerte y de la resurrección de Cristo será igualmente la edad ideal del sacerdote.

La cifra 4, la más importante en la Edad Media, procede del filósofo griego Pitágoras, que según Diógenes Laercio «divide la vida del hombre en cuatro partes, acordando veinte años a cada parte». A estos cuatro segmentos les corresponden los cuatro humores descritos por la medicina de Hipócrates: el niño es húmedo y caliente, el joven es caliente y seco, el hombre adulto es seco y frío, el viejo es frío y húmedo. El paralelismo no se detiene ahí. En Celso y Galeno, los elementos (agua, tierra, aire, fuego) y los temperamentos que proceden de los líquidos corporales (sangre, bilis, pituita y atrabilis) corresponden también a las edades de la vida.

Estas cuatro edades se volverán a encontrar en la Edad Media, en particular en Alberto el Grande, porque tenían «la ventaja de tener en cuenta los cambios importantes del cuerpo humano y una visión biológica de cadencia más marcada (30, 40 y 60 años)», recuerda Agostino Paravicini Bagliani. Pero sobre todo porque estas especulaciones antiguas encajaban a la perfección con las cuatro estaciones que Dios, según el Génesis, creó en el cuarto día de la Creación. «El número 4», prosigue, «permitía, pues, la combinación más perfecta con el fundamento mismo de la antropología antigua y medieval, según la cual el hombre es un microcosmos, es decir, un cosmos en miniatura.» En este caso es determinante la simbología.

El número 7 también es una herencia griega, retomada por Isidoro de Sevilla, que distingue el período que va desde el nacimiento hasta el séptimo año (*infantia*), de 7 a 14 años (*pueritia*), de 14 a 21 años (*adulescentia*), de 28 a 50 años (*juventus*), de 50 a 70 años (*gravitas*), luego los 70 años (*senectus*) o más con la palabra *senium*, que corresponde a la senilidad.

Por su parte, las cinco y seis edades de la vida son un legado de los Padres de la Iglesia. La Edad Media tardía inventará tan sólo las doce edades de la vida, como lo ilustra *Los doce meses figurados*, poema anónimo del siglo XIV que calca la evolución fisiológica del hombre del desarrollo del año. La Edad Media conserva de este modo el biologismo de los Antiguos, pero lo supera o lo atenúa a través de una relectura simbólica. Los cristianos ya no hablan de declive, sino de marcha continua hacia el reino de Dios. Según Agustín, el viejo se considera incluso un hombre nuevo que se prepara para la vida eterna.

«¿Se acostaban?»

El historiador Irénée Marrou se preguntaba: «¿Los amantes que protagonizan los cantos de los trovadores se acostaban?». Georges Duby se planteaba la misma cuestión. Sigue abierta, ya que las relaciones entre el cuerpo y el amor no son tan evidentes en la Edad Media. De un lado, las novelas corteses exaltan el amor, del otro, la Iglesia lo cercena o lo limita al estricto marco del matrimonio que se regulariza a partir del siglo XI.

Pero sin duda la literatura embellece la realidad. El amor caballeresco o «cortés» tal vez era incluso una manera de paliar las carencias sexuales y pasionales de un tiempo poco propicio a los embates del cuerpo y a los impulsos del corazón tal como los pintaban las novelas o las canciones. Las guerras y las cruzadas dejan muy poco lugar al romance, aunque numerosos cruzados partían hacia Jerusalén para encontrar una esposa, como atestigua el cronista Foucher de Chartres en el siglo XII, frente al celibato que había provocado el crecimiento demográfico.

En sus relatos, después del intercambio de miradas —que muestra una vez más hasta qué punto la vista es un sentido primordial en la Edad Media— y una vez pasado el flechazo, el enamorado se convertía sucesivamente en suspirante, suplicante, amante coronado por un beso y finalmente en amante carnal. *El libro de la*

rosa da incluso sutiles y soberbias lecciones de placer sexual: «Y cuando estén aplicados a su tarea, que cada uno de ellos la desempeñe tan hábilmente y con una tal precisión que de forma ineludible el placer acuda en el mismo momento tanto para el uno como para la otra [...] Es preciso que uno no deje a la otra detrás; no deben dejar de navegar hasta que recalen juntos a puerto; entonces conocerán el placer completo».

Voluptuosidad y licencia, erotismo y tocamientos; los relatos cortesés a menudo son incluso historias de adulterio, como Tristán e Isolda o Ginebra y Lanzarote. Pero la Iglesia velaba, mediante confesores que detectaban las faltas a fin de convertir a los laicos a la moral ascética, a menudo ayudados por las familias que deseaban arreglar los matrimonios, sometidos sin embargo al consentimiento mutuo desde el siglo XII. En cualquier caso, la Iglesia concedía ese «tiempo para besar» del que habla Jean-Louis Flandrin y que se sitúa entre noventa y uno y ciento ochenta y cinco días por año. El Carnaval del corazón aflora bajo la Cuaresma del cuerpo.

La fórmula es algo abrupta y perentoria, pero la Edad Media sin duda ignoró lo que nosotros llamamos el amor. La palabra es incluso peyorativa. *Amor* significa la pasión devoradora y salvaje. Se preferirá el término *caritas*, ya que responde a una devoción que implica formas de sensibilidad de cara al prójimo (pobre o enfermo muy a menudo), pero desprovisto de toda consideración sexual. Los trovadores cantan ciertamente el *fin'amors*, ese amor refinado que se llama cortés porque nació en las cortes feudales de Provenza. Pero la depreciación del *amor* en provecho de la *caritas* no cambiará. Lo cual no significa que los hombres y las mujeres de la Edad Media no conocieran impulsos del corazón o embates del cuerpo, que ignoraran el placer carnal y el apego al ser amado, sino que el amor, sentimiento moderno, no era un fundamento de la sociedad medieval.

Sólo Abelardo y Eloísa parecen ser una excepción. Incluso podrían estar en el origen, ya que la autenticidad de su correspondencia es casi segura, de la expresión del sentimiento amoroso. Ambos escapan a las reglas habituales del matrimonio, por ejemplo. Pero incluso en el caso extraordinario de esta unión entre una joven de quince años y un maestro de edad ya madura surgido de la pequeña nobleza que será castrado por ello por iniciativa de Fulberto, el tutor de Eloísa, el amor nunca se dice en primera persona. Y Eloísa y Abelardo dejarán fuera de su amor al hijo que han hecho nacer.

En el amor cortés se ha visto incluso la imagen de una homosexualidad reprimida. Ésta, tolerada entre los griegos y los romanos, fue vigorosamente condenada por el cristianismo. Pero, en particular en el siglo XII, la homosexualidad parece haber sido tolerada, hasta el punto que se ha podido hacer de este siglo la época de Ganímedes^[65]. Luego, a partir del siglo XIII, la homosexualidad será definitiva y rigurosamente condenada, aunque, en el siglo XV, se practicará ampliamente en una ciudad como Florencia^[66].

Los hombres y las mujeres de la Edad Media ¿conocían el erotismo, a pesar del

anacronismo del término, ya que la palabra —que procede del nombre de la divinidad griega del amor y del deseo, Eros— no adoptará su sentido contemporáneo hasta el siglo XVIII? Es difícil dudarlo, pues son muchas las canciones y fábulas, las esculturas y miniaturas que desbordan de figuras obscenas, posiciones turbadoras, embates cuerpo a cuerpo desatados.

En la Edad Media se desarrolla un erotismo muy particular: el erotismo con animales. Los manuales de confesores atestiguan el auge de estos fantasmas y de estas prácticas que unen a los animales entre sí o bien, metafóricamente, aparte incluso de los casos denunciados de bestialismo verdadero, a los hombres con animales, uniones que la Iglesia condena, persigue y castiga. La presencia del bosque y de los campos en la sociedad medieval —que, recordemos una vez más, es rural en un 80%— configura enteramente la realidad y el imaginario. Se establece una relación de proximidad y de familiaridad con los animales, mundo privilegiado de símbolos. Y de fantasmas.

El erotismo emerge asimismo en los márgenes, en las miniaturas, donde se ve aparecer el cuerpo bajo una forma jamás representada en otras partes. Los márgenes son espacios de placeres, de diversión, de ornamento. También son, tal vez sobre todo, espacios de anticensura en los que los temas escandalosos o lúbricos pueden florecer. El cuerpo se desata en los márgenes^[67]. Así, el erotismo vuelve a ilustrar esta tensión que atraviesa la Edad Media y combate una idea tenaz, la de una época hostil al cuerpo. Como escribe un joven historiador citando las aportaciones decisivas de Huizinga, Bajtin y Eco, «el alegre saber erótico inventado en la Edad Media revela la ambivalencia, es decir, la mezcla de géneros. Los cuentos participan a la vez de la obscenidad y del refinamiento, la lírica occidental mezcla continuamente sentimiento y sensualidad, el encuentro místico con lo divino se manifiesta en el cuerpo de las mujeres que buscan al Señor penetrante, una monja amamanta a un mono en el margen de la novela de Lanzarote, los claustros son habitados por monstruos de piedra. Entonces el espíritu vivifica la carne. Y el cuerpo tiene un alma»^[68].

Finalmente aparece el niño

La Edad Media testimonia un relativo desinterés por la mujer embarazada, que no es objeto de ningún cuidado en particular. Esta indiferencia o, más bien, esta

neutralidad se observa tanto en el caso de las mujeres de las capas superiores de la sociedad como en las de las clases inferiores.

San Luis, por ejemplo, lleva a su mujer a la cruzada y le da hijos en pleno período guerrero. La atención dirigida al embarazo es tan débil que cuando es hecho prisionero por los egipcios y su mujer reúne la fianza para rescatarlo de sus raptos, se encuentra embarazada de ocho meses.

Un episodio de la vida de la mujer de su hijo y sucesor Felipe el Atrevido que siguió a su marido a la última cruzada de san Luis a Cartago confirma este desinterés. Cuando su marido, convertido en rey, regresa a Francia, ella, que está embarazada, lo acompaña en su retorno, que se hace por tierra, exceptuando el paso de Túnez a Sicilia. Y en Calabria, cuando atraviesa a caballo un torrente cuyo caudal ha crecido a causa de las lluvias, cae del caballo y muere, y también el niño que lleva consigo. No hay, pues, una atención particular por la mujer de alto rango embarazada. Ni tampoco por las campesinas, que siguen trabajando durante sus embarazos.

El interés por el niño es bastante débil en la alta Edad Media, hasta el punto que Philippe Ariès concluyó que durante este período el desinterés era absoluto, lo cual levantó la indignación de sus lectores y de numerosos medievalistas. A grandes rasgos, es preciso, sin embargo, dar la razón a este «historiador dominguero»^[69], como se definía él mismo. De un lado, está el amor materno y paterno, que constituye uno de los raros sentimientos eternos y universales que se encuentran en todas las civilizaciones, en todas las etnias, en todas las épocas. Sobre este punto, Didier Lett ha permitido «revisar la imagen tradicional del padre medieval», es decir, del *pater familias* que uno creía indiferente, autoritario y todopoderoso sobre el cuerpo y el alma de su progenitura, en particular a través del estudio de relatos de milagros en los que se ve, con ocasión de episodios trágicos, toda la extensión del afecto paterno en la Edad Media^[70].

El autor cita oportunamente la confesión íntima de un padre de familia florentino, Filippo di Bernardo Manetti, recogida en su *ricordanza*, libro de reflexiones en el que evoca la pérdida de su hijo único, al que se ha llevado, como a su mujer y a siete de sus hijas, la peste de 1449-1450. Este testimonio de ternura paterna también es particularmente revelador de la relación que se establece entre el cuerpo del hijo muerto y el de Cristo, como de la admiración de un padre que, antes de morir, logra comportarse como un perfecto cristiano: «Llegado a su fin, fue admirable verlo, en esa edad todavía verde y fresca de 14 años y medio, consciente de que iba a morir... Por tres veces se confesó en su enfermedad con gran diligencia, y luego recibió el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo con tanta contrición y reverencia que los espectadores se llenaron de devoción; finalmente, después de pedir el aceite santísimo y seguir salmodiando con los religiosos que lo rodeaban, rindió pacientemente su alma a Dios»^[71].

Pero junto al amor paterno y materno, también está el lugar que el niño ocupa en la sociedad. Nuestro mundo le ha acordado un lugar central, en particular en los

países mediterráneos, y en Italia especialmente, donde su estatuto es, realmente, el de «niño-rey».

Ahora bien, parece evidente que la Edad Media no concedió al niño una dimensión semejante. La importancia que se le da va a crecer no obstante a partir del siglo XIII. En primer lugar, y como siempre en la Edad Media, un sentimiento potente buscará su fundamento y su legitimación en la religión. Así pues, con la promoción del niño Jesús se promueve la infancia, en particular a través de la redacción de numerosos Evangelios apócrifos que relatan la infancia de Jesús. Los juguetes que se arrastran o que se miman y acunan también se multiplican, y son visibles en las miniaturas, o se encuentran en las excavaciones arqueológicas. Las manifestaciones desbordantes de dolor cuando mueren los hijos se acentúan, mientras que con anterioridad su frecuencia llevaba consigo no una indiferencia, pero sí una no manifestación social a este respecto.

Este incremento de atracción y de interés por el niño se manifiesta igualmente en el auge de la Natividad en la liturgia y en la iconografía medievales. Las representaciones de la Natividad adoptan asimismo un carácter mucho más realista al final de este período, coincidiendo con la evolución del arte medieval en general. La representación del nacimiento de Cristo se convierte en una verdadera escena de parto, con una virgen parturienta y sirvientes que lavan al niño en una jofaina, mientras que en representaciones anteriores, el espectador sólo podía ver la presencia de un san José dubitativo, incluso gruñón y a menudo risible que, en un rincón del cuadro, parecía estar preguntándose cómo había podido producirse este nacimiento.

Luego, a finales de la Edad Media, el padre desaparece de las representaciones de la Natividad. Coincidiendo con la realidad medieval, «el alumbramiento es, ante todo, un acontecimiento familiar al que los hombres no tienen derecho a asistir»^[72]. En cambio, se presenta mejor al niño, con una referencia implícita al niño Jesús cuyo culto se desarrolla a partir del siglo XIII. La iconografía se centra en plasmar la hermosura, la belleza del cuerpo y del rostro del niño. Los angelotes (*putti*) se multiplican en el arte religioso. Finalmente aparece el niño.

Más que nunca en el Occidente medieval, el sacramento esencial es el bautismo. La costumbre consiste en bautizar al niño lo más pronto posible después de nacer, ya que hay un fuerte temor que se refuerza a fines de la Edad Media, y en particular en el siglo XV: el de que los bebés mueran sin haber sido bautizados. La suerte en el más allá de estos niños muertos sin bautismo preocupa mucho a los teólogos y a los confesores, con santo Tomás de Aquino a la cabeza. Los grandes escolásticos del siglo XIII concluyen que los niños muertos sin bautismo se verán privados del paraíso para la eternidad. Éstos vivirán eternamente en los limbos, en un limbo especial, incluso, llamado *limbus puerorum* (limbo de los niños), en el que los pequeños no sufren ningún mal trato, pero en el que se les priva de la visión de Dios.

Por todo ello, en el siglo XV se multiplican los que se ha dado en llamar «santuarios de la tregua», a los que se lleva a los niños que nacen muertos y donde la

tradicción pretende que se reencuentran temporalmente con la vida para ser bautizados. Los niños no bautizados se benefician, pues, de una tregua en la muerte a fin de escapar a los limbos. Una vez más, e incluso si no consiste ya en la inmersión en una pila, el bautismo de los niños, sacramento fundamental de los cristianos, es más que nunca un gesto corporal.

Prestigio y malignidad de la vejez

Como hemos visto, la esperanza de vida es débil en la Edad Media. Los viejos, pues, considerados más o menos como una excepción. Ciertos textos dicen a menudo de una persona o de un personaje que es viejo, mientras que sólo tiene 45 años. Si observamos la duración de vida de los reyes de Francia, es excepcional morir con más de 50 o 55 años. Los espacios sociales en los que los hombres y las mujeres son longevos tienen un prestigio adicional. Ello sucede sobre todo en los medios que se dotan de una alimentación seleccionada y siguen una dieta más sana, a saber, los medios monásticos. En el curso de la Edad Media, los ancianos se han beneficiado así de esta imagen de viejos monjes. Además, en una época marcada por la ausencia de archivos ricos, la memoria se convierte en patrimonio de los viejos. Y dado que los hombres de la Edad Media conceden una grandísima importancia a la antigüedad de una costumbre o de una tradición, la población los consulta para todos los temas, a imagen de esos ancianos de una propiedad de Île-de-France a quienes la madre de san Luis, Blanca de Castilla, pregunta a cuánto se remonta la servidumbre de aquellos que reclaman su liberación.

El caso de las ancianas es distinto. Antes de convertirse en una bruja en potencia, la mujer anciana tiene, en efecto, una mala reputación. Un término que se encuentra con frecuencia en los textos, y en particular en las historias edificantes que se llaman *exempla*, ilustra esta reprobación: *vetula*, a saber, la «viejecilla», que sirve siempre para designar a un personaje maléfico. En consecuencia, como sucede a menudo en la Edad Media, la vejez es objeto de una tensión, en este caso entre el prestigio de la edad y de la memoria y la malignidad de la vejez, femenina en particular. Como sucede con los niños, situados en plena tensión entre la inocencia (Jesús dice: «Dejad que los niños vengan a mí») y la malignidad que se les supone a aquellos que todavía no han entrado en lo que se llama ya «la edad de razón», presas fáciles del diablo

tentador, la vejez oscila entre admiración y reprobación. Del mismo modo que el niño Jesús tiene una posición central en la promoción de la infancia en la Edad Media, la imagen de los patriarcas del Antiguo Testamento ejerce una función valorizadora para los viejos. En todo anciano se percibe a Abraham. Pero, según Didier Lett, «también se lo denigra por la imagen de decadencia física y moral que presenta y que recuerda a los cristianos el pecado original»^[73].

LA ENFERMEDAD Y LA MEDICINA

A menudo se evocan las epidemias de la Edad Media, y más en particular la peste. De hecho, con toda justicia, puesto que esta infección bacteriana común a los hombres y a los roedores causó numerosos estragos. En efecto, bastaron cuatro años para que la peste bubónica, o «peste negra», amputara la cuarta parte de la población occidental, entre 1347 y 1352. Como recuerda Jacques Berlioz, esta epidemia «abre y cierra la Edad Media», y la marca con el sello de esta plaga^[74].

La primera peste bubónica —llamada así a causa del bubón que señala la presencia del bacilo infeccioso bajo la piel— aparece entre 541 y 767 sin encontrar en cualquier caso las condiciones de un mayor desarrollo. La segunda, que causa más estragos, puede datarse claramente en razón de las circunstancias de su aparición. La epidemia partió de la colonia genovesa de Caffa, en el mar Negro, y llegó a Italia con las naves. En Caffa, en efecto, los «bárbaros» mongoles que asediaban la colonia habían lanzado por encima de las murallas cadáveres de apestados, con la conciencia del carácter contagioso y mortal de esta enfermedad. Gracias a esta mórbida astucia, lograron matar a los colonos genoveses y apropiarse de la fortaleza. Los supervivientes del combate trajeron consigo hasta las ciudades europeas de la península este bacilo que, mediante expectoración, se transmite ya de hombre a hombre^[75]. Este combate marca los inicios de la «peste negra», y constituye uno de los primeros episodios de la historia de las armas bacteriológicas, ya utilizadas, según el Antiguo Testamento, a raíz del episodio de «la peste de los filisteos».

Según los historiadores Jole Agrimi y Chiara Crisciani, la peste introdujo en la Edad Media de manera brutal «una muerte de un tipo nuevo, repentina y salvaje. La enfermedad se identificaba de este modo con la muerte»^[76]. «Murió una tercera parte del mundo», llegó a escribir el cronista francés Froissart a propósito de este nuevo

mal. «Las relaciones entre la comunidad de los vivos y el mundo de los difuntos habían quedado trastornadas. Los cortejos y las ceremonias tradicionales de duelo debieron prohibirse en numerosas ciudades. Los muertos se amontonaban ante las puertas de las casas. El entierro, si era posible, era sumario y el ritual se reducía al mínimo», prosiguen Jole Agrimi y Chiara Crisciani. A la imaginación le cuesta resucitar un tal clima de miedo pánico, de dolores corporales y espirituales. Las recomendaciones sanitarias del *Tratado de la peste (Tractatus de pestilentia)* de Pietro da Tossigno permiten dar una idea de las precauciones exigidas para protegerse de la plaga, recordando de este modo las que los contemporáneos han seguido a raíz de la epidemia de neumopatía atípica (SRAS), declarada y probablemente nacida en el Sureste asiático: «Es preciso evitar cuidadosamente los debates públicos, cuando sea posible, a fin de evitar que los alientos se mezclen entre sí y que una sola persona pueda infectar a muchas. En consecuencia, es preciso permanecer solo y evitar a quienes vienen de un lugar cuyo aire esté infectado».

A pesar de estas recomendaciones, la «peste negra» marca los límites, o incluso «la quiebra de la medicina escolástica», que se ve impotente para luchar contra la epidemia, sumergiendo de este modo a la profesión de médico en una crisis profunda, y cuya corporación entra ahora en competencia con la de los cirujanos y barberos, que vivían hasta entonces en una relativa complementariedad.

Pero, además del hecho de que la focalización de la atención sobre la peste contribuya a alimentar una «leyenda negra» de la Edad Media, ésta oculta la realidad del estado sanitario de los «hombres frágiles» de este tiempo, cuyos «cuerpos son sometidos a los azares del entorno», escribe Jacques Berlioz. La historia de las enfermedades es ante todo la de las endemias, la de las enfermedades más constantes. A imagen de la «suetie», enfermedad consistente en una fiebre muy fuerte que provocaba intensísimos sudores que aparece a finales de la Edad Media, en el siglo XIV. O de la tisis o de las «escrófulas», es decir, de la adenitis tuberculosa. A imagen de la lepra, igualmente, que se extiende por Europa a partir del siglo VII y constituye «el mayor problema sanitario de la Edad Media»^[77]. Pero la lepra es asimismo una cuestión espiritual, ya que en la Edad Media no hay enfermedad que no toque al ser entero y que no sea simbólica.

El leproso es, de este modo, un pecador que busca liberar su alma y su cuerpo de sus mancillas, en particular de la lujuria. El cuerpo sufriente del leproso es así la lepra del alma. A menudo se considera que el leproso ha sido engendrado por sus padres durante uno de los períodos en los que la copulación estaba prohibida a los esposos (Cuaresma, vísperas de fiestas, etc.). La lepra es, pues, hablando con propiedad, el producto del pecado, y del peor: el pecado sexual^[78]. Las raíces de esta degradación vienen de lejos: «Mientras dure su llaga», dice el Levítico (13-46), el leproso «será impuro, sí, impuro; vivirá solo y su morada estará fuera del campamento». Las leproserías (había dos mil en Francia en 1226) se convertirán de esta manera en lugares de relegación —los de los «heréticos», de los que los leprosos son una

metáfora—, de segregación y de castigo que, como Michel Foucault demostró a propósito de la locura, prepararán otros. Mediante la ceremonia de la muerte civil, el leproso se convertía en un muerto viviente, privado de sus bienes, alejado de su familia y de su entorno social y material. Aunque se le autorizaba a salir, debía evitar todo contacto agitando su ruidosa chicharra cuyo sonido lo identificaba. Esta enfermedad y la herejía se asocian a menudo: «Como la lepra, la herejía es una enfermedad del alma que se expresa simbólicamente mediante un cuerpo enfermo, que debe extirparse del cuerpo sano de la Iglesia. En el siglo XII, el monje Guillermo, dirigiéndose al hereje Enrique de Lausana, lo señala en estos términos: “Tú también eres un leproso, marcado por la herejía, excluido de la comunión por el juicio de un sacerdote, de acuerdo con la ley, caminando con la cabeza desnuda, vestido con harapos, con tu cuerpo cubierto con un atuendo infecto y repugnante, debes gritar continuamente que eres un leproso, un hereje y un impuro, y debes vivir solo fuera del campamento, es decir, en el exterior de la Iglesia”»^[79].

Como sucede a menudo, la metáfora es polivalente. El beso a los leprosos del que Cristo dio ejemplo es una marca de gran piedad. San Luis se esforzó en seguirlo.

«Para los médicos de la Antigüedad», escribió el gran historiador del pensamiento médico Mirko D. Grmek, «todas las enfermedades eran somáticas. Las enfermedades del alma, según ellos, no eran más que un invento de los moralistas. El resultado de esta toma de posición era la división del campo de las afecciones psíquicas entre los médicos y los filósofos. Pero para el hombre de la Edad Media, tanto en las civilizaciones cristianas como en el mundo islámico, no era posible separar los acontecimientos corporales de su significado espiritual. Se concebían las relaciones entre el alma y el cuerpo de una manera tan estrecha e imbricada que la enfermedad era necesariamente una entidad psicosomática.»^[80] Por estas razones, la mayor parte de los milagros atribuibles a los santos son milagros de curación.

El enfermo, rechazado y elegido

La tensión que atraviesa el cuerpo en la Edad Media es de nuevo perceptible en esta enfermedad del alma, de la que «la corrupción del cuerpo» no es más, pensamos, que la parte que ha emergido. El leproso, «símbolo por excelencia del pecado», también es «la imagen de Cristo que se encarga de todas las mancillas del cuerpo y

que se hace abyecto entre los abyectos para salvar a la humanidad»^[81]. La tensión es manifiesta en este caso: «El enfermo es un ser rechazado al mismo tiempo que un elegido». Un precepto de la Biblia es determinante en este caso: *Christus medicus*, Cristo es un médico. Médico del cuerpo —como lo testimonian sus curaciones milagrosas—, médico del alma —pues muestra a los hombres el camino de la salvación—. «Cristo es también un medicamento, ya que ha sido utilizado para curar las heridas de nuestros pecados. Finalmente [...], indica al enfermo el valor del sufrimiento y de la paciencia silenciosa como medicamento del espíritu; y nos enseña la paciencia de la caridad, confiándonos también mediante su resurrección la prenda de la redención», resumen Jole Agrimi y Chiara Crisciani. Cristo es, asimismo, un enfermo, un cuerpo sufriente.

La «mezcla adecuada» y la teoría de los cuatro humores

Así, el arte de curar no está del lado del Diablo, sino del de Dios. La Iglesia ha librado un combate encarnizado contra los curanderos mágicos procedentes del paganismo «bárbaro», agentes de Satán que nunca es más nefasto que en la posesión de los cuerpos, en una mezcla de seducción y de violencia. En este sentido, Jean-Pierre Poly ha descrito a la perfección estos «encantos de la posesión» y estos «hechizos del cuerpo» que la Iglesia ha atacado^[82]. La medicina podrá, pues, desarrollarse, principalmente en torno a la patología humoral, es decir, la «teoría de los cuatro humores». Habitualmente atribuida al médico griego Hipócrates (hacia 460-377 a. C.), la patología de los humores aparece en un texto de su yerno Polibio, originario asimismo de la isla de Cos. «El cuerpo del hombre encierra sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra», escribe en *De natura hominis*. «Esto es lo que constituye la naturaleza del cuerpo; esto es lo que es causa de la enfermedad o de la salud. En estas condiciones, hay salud perfecta cuando estos humores están en una proporción justa entre sí tanto desde el punto de vista de la calidad como de la cantidad y cuando su mezcla es perfecta. Hay enfermedad cuando uno de estos humores, en cantidad demasiado pequeña o demasiado grande, se aísla, y no sólo el lugar que ha abandonado enferma, sino también aquel en el que se fija y se amasa, mediante una obstrucción excesiva, provoca sufrimiento y dolor.»

Esta manera de considerar la enfermedad como una perturbación de las relaciones

entre los cuatro humores se extenderá al conjunto de la medicina occidental. Pero conviene recordar un texto decisivo de Alcmeón de Crotona (hacia 500 a. C.), médico y filósofo de Italia meridional, según el cual, recuerda su doxógrafo, «la salud se mantiene mediante los derechos iguales [*isonomia*] de las cualidades, húmedo, seco, caliente, amargo, dulce entre otros, mientras que el reino exclusivo [*monarchia*] entre ellas produce la enfermedad. Las enfermedades llegan, en lo que concierne al agente, a causa del exceso de calor o de sequedad; en lo relativo al origen, a causa del exceso o la falta de alimento; en lo relativo al lugar, en la sangre, la médula y el cerebro. [...] Nacen también a veces de causas externas, como las aguas, el lugar, las fatigas, la angustia o las cosas análogas. La salud es la mezcla [adecuada]», concluye. Este texto ilustra a la perfección la idea según la cual la isonomía, es decir, el equilibrio de los elementos corporales, asegura la salud tanto en el cuerpo humano como en el cuerpo social. «Un nuevo “arte médico” se constituye precisamente con la finalidad de ayudar a la naturaleza humana en sus esfuerzos por conservar y volver a encontrar las proporciones adecuadas y el equilibrio tanto en el interior del cuerpo como en sus relaciones con el exterior», resume Mirko D. Grmek. Aunque la medicina hipocrática no retomará la terminología de Alcmeón, la idea de la «mezcla adecuada» seguirá su camino, en particular con el médico griego Galeno (hacia 131-hacia 201), que será una de las referencias obligadas del arte médico medieval. Así, en el siglo VII, Isidoro de Sevilla (570-636) podrá afirmar, en sus *Etimologías*, que todas las enfermedades «nacen de los cuatro humores», y que «la salud es la integridad del cuerpo y la mezcla adecuada de la naturaleza humana relativa a lo caliente y lo húmedo».

Para retomar esta metáfora sanitaria, la «mezcla adecuada» de la medicina medieval es la de Galeno y de Aristóteles. A los cuatro humores del galenismo se suman en efecto las cuatro causas aristotélicas, simplificadas en numerosos tratados: «La causa eficiente es el acto médico o el propio médico, la causa material, el cuerpo humano; la causa instrumental, la lanceta, el escalpelo o cualquier otro medio terapéutico; la causa final, el restablecimiento de la salud», resume Danielle Jacquart^[83]. Una mezcla dogmática que las universidades medievales, como la de Salerno en particular, no cesarán de comentar.

Hermano cuerpo

Con el Renacimiento del siglo XII que, como ya hemos visto, corresponde al auge del individuo, el cuerpo del hombre sufriente en su carne se toma más en cuenta. Antes del siglo XII, señala Georges Duby en *Mâle Moyen Âge*^[84], «la cultura “feudal” aparece muy poco preocupada, en cualquier caso mucho menos que la nuestra, por los sufrimientos del cuerpo». Aunque rechaza la idea simplificadora de la dureza y de la rudeza de la vida medieval, Georges Duby insiste en la ideología militar y masculina de la época. «Alumbrarás en el dolor», dice Dios a Eva en la Biblia. «Te ganarás la vida con el sudor de tu frente», predice a Adán. Así, los fautores deberán no sólo morir, sino también sufrir. Al hombre la *labor*, a la mujer el *dolor*. «De ello se desprende que el dolor es en primer lugar un asunto de la mujer, y que el hombre, en consecuencia, debe despreciar. El hombre digno de este nombre no sufre; en todo caso no debe manifestar que sufre, so pena de encontrarse desvirilizado, de retroceder, de verse rebajado al nivel de la condición femenina», prosigue Duby. Pero «esta frialdad no duró». A partir de finales del siglo XII, en efecto, se produce el reflujo, y el dolorismo, incluso, llega a ser oportuno.

Como lo testimonian en particular la atención y las alabanzas de san Francisco de Asís por lo que él llama su «hermano cuerpo». En cuanto a la enfermedad y la relación con el cuerpo, san Francisco es, como en numerosos aspectos más, un personaje fascinante^[85]. En primer lugar se trata de un hombre enfermo, que sufre de la vista y del sistema digestivo. Y, si bien retoma la idea dominante según la cual el cuerpo es el instrumento del pecado e incluso el «enemigo» que es preciso dominar y mortificar, el cuerpo es también un «hermano», y las enfermedades, «nuestras hermanas». Así, aunque san Francisco se confía al único médico al que reconoce, Cristo, acepta consultar a los médicos del papa ante la insistencia del hermano Elías, citando una parábola del Eclesiástico más que significativa y determinante para la suerte y el auge de la medicina: «El Señor hace brotar de la tierra los remedios y el varón prudente no los desecha» (38,4). Así, «las alabanzas de san Francisco al “hermano cuerpo”, los consejos que dirige Hubert de Romans a los hermanos acerca de la necesidad de evitar las mortificaciones físicas y las negligencias “higiénicas” que debilitan y al mismo tiempo son prenda de soberbia, muestran que el cuerpo se ha convertido en un valor que ciertamente se debe utilizar siempre para fines espirituales, pero por vías que no siempre son las del sufrimiento y de la paciencia»^[86].

En una palabra, los hombres de la Edad Media pueden recurrir a otro médico aparte de Cristo. Poco a poco, los médicos del alma —los sacerdotes— se distinguen de los del cuerpo —los médicos—, que a la vez se convertirán en sabios y profesionales, así como en una corporación, en un gremio profesional. Aparecen escuelas de medicina, así como universidades en las que los hombres se forman en una ciencia que ciertamente está considerada como un don de Dios, pero también como un oficio. Los médicos, pues, ejercen como profesionales pagados (más por los ricos, menos o nada por los pobres), no por la terapia y el socorro que aportan (que

son dones de Dios) sino «por la preparación y el trabajo que les han exigido mucho celo y fatiga»^[87].

La orina y la sangre

Para el establecimiento de los diagnósticos, la práctica antigua basada en la toma del pulso y el examen de la lengua quedó eclipsada por una técnica nueva: la uroscopia, o examen de la orina, difundida por los bizantinos y los salernitanos y puesta a punto por Gilles de Corbeil (1165-1213). Este método requería de un recipiente de vidrio (*matula*), que se convirtió en la insignia corporativa de los médicos que tuvieron tendencia a reducir la semiología médica a la uroscopia. Junto a ella, la sangría, otra consecuencia de la teoría humoral, se practicaba amplia y sistemáticamente. Por ejemplo, de manera regular en los monasterios y los conventos. Estamos muy cerca de Molière y de sus médicos.

Bajo la máscara de Galeno

A menudo se ha insistido en el nivel debilísimo de la medicina medieval, más libresca que experimental, y cuyos remedios se tomaron prestados de forma sistemática a Galeno. Esta visión, popularizada por el filósofo inglés Roger Bacon, que en *De erroribus medicorum* (hacia 1260-1270) fustiga a «la multitud de médicos» que se entregan «a disputas de cuestiones infinitas y argumentos inútiles», no podría resumir de todos modos la medicina escolástica medieval. De un lado, porque «los médicos medievales no se desinteresaron por la experiencia», si ésta estaba «apoyada por la razón», como lo demostró Danielle Jacquart^[88]. Por otra

parte, porque la atribución a Galeno de numerosos remedios oculta muy a menudo inventos propiamente medievales. Galeno es una máscara. En efecto, bajo la presión ideológica de la Iglesia, la Edad Media es una época teóricamente reacia a la novedad. Y los descubrimientos médicos se refugian detrás del biombo de los antiguos.

En el siglo XII, un intelectual inglés, Adelardo de Bath, escribe, en efecto: «Nuestra generación tiene este defecto anclado, según el cual rehúsa aceptar todo lo que parece venir de los modernos. De este modo, si se me ocurre una idea personal, si quiero publicarla, la atribuyo a otro y declaro “es tal persona quien lo ha dicho, no soy yo” y, para que se me crea por completo, digo al referirme a todas mis opiniones “el inventor es tal persona, no soy yo”. Para evitar el inconveniente de que piensen que yo, ignorante, he obtenido de mi propio fondo mis ideas, procuro que la gente crea que las he obtenido a través de mis estudios árabes. Así, no definiendo mi proceso, sino el de los árabes». Cuando un médico medieval aplica un método que le parece nuevo, declara, pues, que lo ha leído en Galeno.

Ello supone que la medicina medieval no se estancó tanto como se tiende a hacer creer. Como lo testimonia, aunque no existan universidades de medicina en la época —salvo la notable excepción de la de Salerno, en Italia, a partir del siglo X—, el hecho de que los grandes personajes procuraban recurrir a buenos médicos, judíos con gran frecuencia y cirujanos la mayor parte del tiempo.

Aunque después de la separación de la cirugía y la medicina, tras el concilio de Tours (1163), la primera fuera quedando relegada en el rango de los oficios manuales, seguirá habiendo «grandes» cirujanos, en particular los vinculados a los reyes y a los papas y que enseñan en las universidades, como Henri de Mondeville (hacia 1260-hacia 1320), cirujano de Felipe el Hermoso, y sobre todo Guy de Chauliac (hacia 1298-1368), médico y cirujano de los papas de Aviñón Clemente VI, Inocencio VI y Urbano VI, formado en la universidad de Montpellier, cuya «gran cirugía» (terminada en 1363) fue una referencia obligada durante más de doscientos años^[89].

Otra preocupación en relación con el cuerpo es la siguiente: Galeno había introducido la noción de «lucha activa contra el sufrimiento y la enfermedad», y los médicos y cirujanos de la Edad Media intentaron poner a punto una anestesia quirúrgica, en particular con una «esponja somnífera» embebida de jugo de beleño, de opio y de cáñamo indio. Pero estas técnicas no funcionaron bien, y se debió esperar hasta el siglo XIX para realizar una anestesia general. Contrariamente a la idea según la cual en la Edad Media no se prestaba atención al sufrimiento físico, la medicina medieval buscó medios para paliarlo.

Límites de la medicina escolástica

De este modo, «una de las realizaciones de la Edad Media occidental fue la de imponer a la sociedad y al mundo culto, de manera irreversible, el estatuto intelectual de la medicina», escribe Danielle Jacquart^[90]. El galenismo, es decir, el recurso casi sistemático a las teorías de Galeno, permitió, entre los siglos XI y XII, «arrojar a las tinieblas del charlatanismo toda práctica que no respondiera a la doctrina comúnmente admitida».

No obstante, y a pesar de notables excepciones, como las de Mondeville, a la medicina científica le cuesta despegar en la Edad Media. Mirko D. Grmek señala que «los procedimientos diagnósticos de los médicos de la Edad Media marcan un retroceso en relación con la práctica clínica antigua. Se llevó el examen del pulso y de la orina hasta refinamientos que no tienen relación alguna con la realidad patológica. Asimismo, el diagnóstico astrológico se desarrolló como consecuencia práctica de la idea según la cual los acontecimientos en el cuerpo humano correspondían con las posiciones de los cuerpos celestes».

La explicación reside una vez más en esta tensión que atraviesa el Occidente medieval. En la Edad Media no existe el cuerpo en sí. Siempre está penetrado de alma, y su salvación es predominante. De esta manera, la medicina es, en primer lugar una medicina del alma que pasa por el cuerpo sin jamás reducirse a él. «Tachada de impotente sin la ayuda divina, la medicina que hoy llamamos científica se encontró infravalorada», escribe Bernard Lançon en *La Médecine dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge*. Y prosigue: «No obstante, el arte médico extraerá una popularización de sus métodos y una exaltación de su imagen. Pensando el mundo médicamente, los Padres de la Iglesia le han conferido, mientras que a menudo era objeto de mofa o de vilipendio, una amplitud y una dignidad sin precedentes, entre otras cosas porque a Dios, a los santos, a los obispos, a los clérigos, se les consideraba como médicos. Propongo mantener esta paradoja: la medicina, científicamente infravalorada, y no despreciada, por el patronazgo cristiano, al mismo tiempo fue exaltada por éste. Y ello no deja de tener consecuencias en su historia en la Edad Media. [...] En el orden de los valores y de las divisiones del mundo, los únicos archidiáconos eran ahora los santos, vivos o muertos. Los médicos, cuya presencia se atestigua en los santuarios de curación, se encontraban relegados al nivel de simples asistentes sanitarios. La medicina carnal se vio, pues, apropiada, absorbida por la medicina espiritual. Esta medicina de las almas se hacía cargo, al mismo tiempo, de los cuerpos sufrientes».

La hipótesis es muy clarificadora, ya que permite comprender este doble movimiento de exaltación y de distanciamiento de la medicina científica. Desde el momento en que es preciso curar el cuerpo para la salvación, el recurso al milagro

devendrá dominante. Primacía del cuerpo, pero primacía del alma a salvar del pecado. Así, «si la Edad Media aportó muy poco a la elaboración del modelo médico de la enfermedad, valoró sus aportaciones. Vinculando la etiología de la enfermedad con el pecado, hizo de ella una vía de redención»^[91].

Será preciso esperar un nuevo contexto ideológico para que la medicina entre en un cientifismo determinante para el cuerpo de los hombres, a costa de quitarle su dimensión espiritual y simbólica: el siglo XVII.

Pero la medicina medieval aportó asimismo importantes innovaciones técnicas, sobre todo en el terreno de la cirugía: trepanación, reducción de las fracturas, operación de la fístula anal, ligadura de las hemorroides, hemostasia por cauterización, extracción de los cuerpos extraños metálicos con la ayuda de un imán, sutura de las heridas penetrantes del pecho^[92]. Al mismo tiempo, la farmacología medieval se enriqueció de forma considerable, en particular con el alcohol y el mercurio. En efecto, el alcohol es un descubrimiento de la Edad Media. La destilación del vino se realiza en primer lugar en los conventos para fabricar medicamentos. La primera fase de la historia del alcohol es, pues, una fase medicamentosa.

Una sociedad asistencial

Estos límites de la medicina medieval se verán atemperados por la sociedad asistencial que en ese momento se va estableciendo, en especial a través del desarrollo del hospital, en torno a dos valores cardinales de la sociedad medieval, como son la caridad (*caritas*) y la enfermedad (*infirmas*). La *caritas*, vínculo de amor paterno entre Dios y los hombres, responde asimismo a la fraternidad humana puesto que para amar a Dios es preciso amar a nuestros congéneres, dice la Iglesia. En cuanto a la *infirmas*, más desvalorizada socialmente porque designa la debilidad corporal y la dependencia, se va convirtiendo poco a poco en la condición de todos los «hombres frágiles» de ese tiempo, de la humanidad después del pecado original.

Pero en una época en la que no es raro encontrarse, en un camino, una plaza o una iglesia, a hombres enfermos y pobres, la enfermedad y la asistencia no se reducen a la virtualidad, a la teoría, al concepto. La *Regla* de san Benito preconiza así la hospitalidad, la «asistencia a los enfermos», que deben ser servidos «exactamente

como se serviría a Dios en persona». En efecto, prosigue la regla, Jesús dice: «Estaba enfermo y me habéis visitado».

La *caritas*, primera de las virtudes teologales, así como la *infirmas*, a menudo asociada a la pobreza y a la enfermedad, constituirán poderosas palancas para el nacimiento del hospital medieval, lugar público y gratuito de la caridad. Bien ordenada, sin ninguna duda, ya que los hospitales distinguen «a los pobres verdaderos y a los falsos, a los enfermos verdaderos y a los falsos, a los enfermos moralmente aceptables y a los que no lo son»^[93]. Pero en teoría, el hospital acoge a todos los hombres, y de todas las condiciones, a imagen de las órdenes eclesíásticas a las que a menudo se encuentra vinculado. De todos modos, la distinción social escapa a la *Regla*. De un lado, el espacio privado y doméstico del médico «sabio»; del otro, el socorro al pobre enfermo en el hospital, que hasta más tarde no se convertirá en un verdadero lugar de cuidados y de curación.

Abrir los cuerpos

El respeto por el cuerpo retrasó durante mucho tiempo las prácticas de la disección: «Las primeras disecciones aparecen en la enseñanza médica en el primer cuarto del siglo XIII en Bolonia, hacia 1340 en Montpellier y en 1407 en París, donde no adquieren una regularidad hasta 1477», señala Marie-José Imbault.

La leyenda negra de una Edad Media oscurantista es tenaz a propósito de este tema, ya que «la Iglesia nunca ha prohibido explícitamente la disección del cuerpo humano», recuerda Danielle Jacquart. Sólo las violaciones de sepulturas y los robos de cadáveres se perseguían. No eran tanto los anatomistas los sujetos de las prohibiciones eclesíásticas —en especial mediante el decreto promulgado por el papa Bonifacio VIII en 1299— como el reparto de los restos del difunto despiezado en distintos lugares de sepultura. La disección médica no estaba prohibida. Incluso Galeno, el *maître à penser* de los médicos medievales, practicaba la disección en animales. Así, en Bolonia, en Salerno, en Montpellier y en París, la disección del cuerpo humano se convirtió en una práctica pública y didáctica. No obstante, predomina el saber libresco. La apertura de los cuerpos a menudo estaba destinada a confirmar o bien a verificar a Galeno. Como lo resume justamente Danielle Jacquart, «el cuerpo se “leía” antes de verse».

MUERTOS Y MORIBUNDOS: GLORIOSOS O ATORMENTADOS

Cada civilización se define por la manera de enterrar a sus muertos, por la forma en que se vive y se representa la muerte. El Occidente medieval no escapa a esta regla. Desde los trabajos pioneros de Johan Huizinga a propósito del «lamento sobre la brevedad de las cosas terrestres» y el «júbilo sobre la salvación del alma» que constituyen según él los dos extremos del pensamiento clerical medieval respecto a la muerte, las investigaciones históricas han realizado valiosos avances, como los de Philippe Ariès^[94], para quien «la muerte domada» de la alta Edad Media precedió a «una visión más dramática del traspaso»^[95], a partir de los siglos XII y XIII.

Norbert Elias, en un texto crítico y clarificador^[96], escribe: «No hay duda de que en la Edad Media se hablaba más franca y corrientemente que hoy de la muerte y de la agonía [...], lo cual no significa que fuera más apacible». Para Elias, en efecto, Philippe Ariès «intenta que compartamos su hipótesis, según la cual los hombres morían antaño en la paz y la serenidad. Y según lo que supone, lo contrario sólo sucede en la época contemporánea. Con un espíritu romántico, Ariès da una ojeada llena de desconfianza, en nombre del pasado mejor, sobre el presente malo». Ahora bien, prosigue Elias, «en el curso de los numerosos siglos que conforman la Edad Media, el miedo a la muerte no siempre se situaba en el mismo nivel social. Éste se elevó de manera notable en el curso del siglo XIV. Las ciudades crecían. La peste se difundía por todas partes, barría Europa y reforzaba este temor. Y en los escritos y en la imaginería aparecía el tema de las danzas macabras. ¿Una muerte apacible en el pasado? ¡Qué unilateral es esta perspectiva!».

Se trata, pues, de invertir la perspectiva. O más bien, de cambiar de enfoque, pues la muerte está en otra parte. Sin mandar las concepciones de Philippe Ariès al limbo del romanticismo y del culto al pasado, el historiador Michel Lauwers tiene razón cuando escribe que «lo que parece constituir para el medievalista un objeto de historia pertinente, más que la muerte, los sentimientos y las actitudes que ha suscitado, son los muertos, los cuidados que se les prodigaban, el lugar y el papel que les reconocían los vivos». En efecto, la muerte no es más que un momento en el sistema cristiano que vincula el aquí abajo con el más allá. El estudio de la actitud en relación con el cuerpo de los muertos y de los moribundos permite de este modo intentar encontrar los sentimientos medievales hacia este acontecimiento singular y universalmente compartido.

El breviario de los moribundos

Con el tratado «de los cuidados que se deben a los muertos» escrito por Agustín entre 421 y 422, la Iglesia encuentra su breviario de los moribundos y establece «la carta funeraria de Occidente». Rezar, celebrar la eucaristía y hacer una limosna en honor a los difuntos son las tres maneras de aliviar a los muertos según las reglas eclesiásticas. A la Iglesia sólo parece preocuparle la muerte del alma, ya que la extinción del cuerpo significa que el alma se libera de su envoltorio carnal para alcanzar el reino de Dios, lo cual no sucede en el ámbito de las costumbres, toleradas en un primer momento por la Iglesia.

En efecto, desde la Antigüedad, los vivos se ocupaban de los cuerpos de los miembros de su familia. Las mujeres en particular eran las encargadas de lavarlos, prepararlos para alcanzar el reino de los muertos, que, según la creencia, regresaban a veces para atormentar el alma de los vivos. Con el cristianismo se establece una jerarquía entre los difuntos, sin cuestionar las prácticas heredadas del paganismo. Sólo las sepulturas de los santos, elevadas y manipuladas de diferentes maneras, podían ser objeto de celebración y de veneración. Se ruega por los muertos, ciertamente, pero con la intercesión de los nuevos héroes, los santos. El aquí abajo y el más allá se comunican. De este modo, escribe Peter Brown, «la frontera inmemorial entre la ciudad de los vivos y los muertos quedó finalmente rota»^[97].

No obstante, poco a poco la Iglesia se hace cargo de los difuntos. En los siglos VIII y IX en particular, empieza a condenar las prácticas funerarias «supersticiosas». Las misas de difuntos y las plegarias se extienden por todo Occidente. «Al revés que en las necrópolis antiguas que acogían a todos los muertos sin distinción, los cementerios medievales, consagrados y bendecidos, sometidos a la autoridad eclesiástica, fueron quedando progresivamente reservados tan sólo a los fieles», resume Michel Lauwers. Los monjes de la época carolingia, que por su parte también eran «muertos para el mundo», intervienen, pues, como auténticos especialistas de la memoria de los difuntos y de la separación del alma con el cuerpo. Se convertirán en intermediarios obligados, en agentes indispensables del «paso» practicando la última confesión, la extremaunción, o redactando testamentos. La Iglesia acapara, pues, el cuerpo de los difuntos, jerarquizado según el prestigio social. Pero la costumbre y el uso perduran. «En la campiña y en las ciudades, los camposantos han quedado como lugares de refugio, de asilo, de reunión, de regocijo, lugares en los que se impartía justicia, donde se concluían acuerdos, donde se celebraban mercados», precisa. El cuerpo social se resiste a la cristianización de la muerte. Bajo la influencia de la Cuaresma que controla la vida hasta el traspaso, Carnaval no se desarma. Incluso se baila sobre los restos de los difuntos, tanto para acercarse a ellos como para mantenerlos a distancia.

En la década de 1030, a fin de unificar y controlar las prácticas y el calendario funerarios, unos monjes de Cluny inventan una fiesta anual de todos los difuntos, el 2 de noviembre. «Gracias a la nueva fiesta», sostiene Michel Lauwers, «ningún difunto escapaba ya, al menos idealmente, a la Iglesia.»

Entre finales del siglo XII y principios del siglo XIII se produce un giro: la muerte se individualiza. Situando en particular las confesiones en el centro de la cristiandad a raíz del concilio IV de Letrán, la teología inicia el giro de la individualización, del examen de conciencia, de la introspección. Fin del anonimato, tumbas con estatuas yacentes, desmembramiento de los cadáveres reales destinado a multiplicar los lugares de culto o bien, por el contrario, defensa de la integridad de los restos, el cuerpo de los difuntos es objeto de una atención particular. A partir del siglo XIII, en cualquier caso, los ritos funerarios de la Iglesia triunfan sobre las costumbres. Los cuerpos de los difuntos abandonan las casas por las iglesias que enmarcan los funerales. Este fenómeno también es el de la urbanización de los muertos, inseparable de la urbanización de la sociedad medieval. El juridismo se impone, en especial a través del resurgimiento de los testamentos. El recurso al imaginario o a la ficción jurídica permite incluso distinguir «los dos cuerpos del rey», como ha demostrado el gran historiador Ernst Kantorowicz. De un lado, el cuerpo físico del rey (o del príncipe) se apaga el día de su muerte, pero del otro, su cuerpo político perdura y se perpetúa^[98]: «¡El rey ha muerto; viva el rey!», se declara de manera ritual y solemne a partir del siglo XV. En cualquier caso, parece que Kantorowicz exageró un poco el uso y la importancia de los dos cuerpos del rey. Los hombres de la Edad Media, incluidos los clérigos, tenían una concepción mucho más concreta del cuerpo del soberano. De hecho, pocos países ven triunfar esta concepción. Inglaterra constituye una excepción a este respecto. Y no es por azar, sin duda, que la expresión «¡El rey ha muerto; viva el rey!» se introdujo en Francia en el siglo XV, mientras dependía de los ingleses.

Presencia de los muertos

En el «otoño de la Edad Media», las epidemias aíslan más que individualizan. Alejados a menudo de sus padres o expulsados de sus tierras, los vivos «descubren» la muerte. «Los temas macabros, representaciones de cuerpos en descomposición y

yacentes descarnados, destinados ciertamente a infundir miedo, a incitar al arrepentimiento (como también las numerosas “artes de morir”, ampliamente difundidas a partir de mediados del siglo xv), demuestran asimismo el nuevo terror ante la pérdida de la individualidad», escribe Michel Lauwers. Y prosigue: «Tal vez representaban la protesta de una sociedad frente a la soledad y el abandono». He aquí, tal vez, a Ariès y Elias reconciliados en una doble refutación. Ya que si «la muerte apacible» del primero no parece haber sido patrimonio de los hombres de la Edad Media, «la soledad de los moribundos» del segundo no lo es tan sólo de los contemporáneos.

En cualquier caso hay una cosa cierta: la presencia de los muertos es dominante en la Edad Media. Tanto en la realidad como en el imaginario. A partir del siglo xii, Hellequin, el «rey de los muertos», que reina sobre una horda de caballeros condenados y otros enanos luciferinos, acecha en el recodo de los caminos, en la linde de los bosques. Es preciso guardarse de encontrárselo, tanto a él como a su siniestra familia («la mesnie Hellequin»), ante el temor de partir y terminar en el infierno. Sólo hay un recurso para escapar: conservar sobre el cuerpo de uno, hasta la muerte, la marca, el rastro indeleble que certifica la autenticidad de la aparición. De este modo, los relatos de aparecidos se desarrollan, en especial a partir de los siglos x y xi. Estos aparecidos que atormentan a los vivos son, a menudo, «muertos prematuros» o «anormales», es decir, fantasmas de personas que han sucumbido violentamente: víctimas de asesinatos, mujeres que dan a luz, niños no bautizados o bien suicidas. Las apariciones son las de los muertos que reclaman los «sufragios» de los vivos (misas, limosnas, plegarias, etc.), objetos de índole tarifaria y de regateo, a fin de escapar al purgatorio. Por habilidad y por convergencia doctrinal, la Iglesia acompaña y anima la difusión de estos relatos, hasta entonces considerados supersticiosos y paganos.

Paradójicamente, el cuerpo tiene un papel en estas apariciones fantasmagóricas. «Lejos de relacionarse únicamente con el espíritu del soñador o del visionario, también pueden actuar sobre su cuerpo; lejos de ser totalmente inmateriales, pueden poseer una cierta corporeidad; lejos de estar totalmente desapegadas del cuerpo del muerto, pueden, en el caso de la aparición de un muerto, mantener relaciones con el cadáver», señala Jean-Claude Schmitt en su gran estudio sobre los aparecidos^[99].

En efecto, en numerosos relatos éstos queman a los vivos. Se cuenta incluso en un famoso *exemplum* del siglo xii y en *La leyenda dorada* de Jacques de Voragine, que, para convencer al maestro universitario Serlo de la vanidad de su saber, «el aparecido deja caer sobre su mano una gota de su sudor incandescente que, instantáneamente, lo atraviesa por completo». Los fantasmas salen de las tumbas, atormentan a los vivos, se pelean incluso con ellos o beben su sangre, en particular en los sobrecogedores relatos del Yorkshire de finales del siglo xii. Shakespeare es, desde luego, un hombre de la Edad Media.

Del mismo modo que sucede con los santos, cuyo «olor de santidad» se escapa de los cadáveres, los cuerpos de los aparecidos son imputrescibles. Los cuerpos de los santos y de los malignos escapan de este modo a la dura ley fisiológica. Un nuevo arte, surgido de las representaciones medievales de la muerte, frustra asimismo todas las reglas de la biología: el arte macabro.

El tema de los «tres muertos y de los tres vivos», de origen incierto, se extiende por Occidente a partir del siglo XIII. Se trata de un diálogo entre tres jóvenes y tres cadáveres destinados a hacer comprender la suerte de cada uno: «Lo que sois, nosotros lo hemos sido», dice el primer muerto. «Lo que somos, vosotros lo seréis.» Ciertos historiadores y semiólogos han visto en la palabra «macabro» una onomatopeya que deja oír en la lengua el choque de los huesos, otros una danza de los «magros» (*mactorum chorea*). Sea como fuere, el arte macabro, es decir, las obras relativas al cadáver, triunfa, en particular en la danza.

Como señala André Corvisier, «los poemas de los muertos son, en primer lugar, formas de sermón»^[100]. Se dirigen, pues, en primer lugar, al alma, pero la obsesión del cadáver en descomposición es omnipresente, como si se quisiera recordar la igualdad que une en la muerte a los hombres de una sociedad que, sin embargo, estaba fuertemente jerarquizada: «Y los comerán los gusanos / Vuestros cuerpos, ay, miraos / Muertos, podridos, apestosos, descubiertos / Como somos, así seréis», cantan los poetas. Y para redondear la sátira social, se dice del cadáver del rey: «No hay bastante carne para gusanos / Todos los estados se dan a los gusanos».

Pero el arte macabro se extiende a todas las formas de representaciones, iconográficas en particular. Frescos, esculturas, miniaturas, grabados o naipes, la imagen —ese «libro del pobre»— golpea a los espíritus con el terror de la muerte y con el aborrecimiento del cadáver que se desarrolla en el siglo XIV, es decir, en la Edad Media tardía. La peste y la lepra contribuyen indiscutiblemente a este miedo renovado. Se prefiere entonces la representación del cadáver al esqueleto, juzgado más amable y casi cómico. El transido (aquel que ha pasado) o el yacente hacen entonces su aparición en las tumbas y sepulturas cristianas, como la del cardenal Lagrange, en Francia, en cuyo sepulcro se encuentra representado un cadáver que devuelve al paseante a su vanidad y a su humildad: «Pronto serás como yo, un cadáver, repelente, pasto de los gusanos».

Contrariamente a nuestra época, cuyo temor parece focalizarse en el dolor y en la agonía, el mayor miedo de los hombres de la Edad Media será la muerte súbita. Una muerte precipitada significaba el riesgo de morir en estado de pecado mortal, y de este modo reforzar las posibilidades de ser condenado al infierno. Como enseña el Evangelio de Mateo, en el fin de los tiempos Dios separará a raíz del Juicio Final a los malos de los justos. De un lado, los «chivos» engrosarán el caldo del diablo y el fuego eterno del infierno, del otro, las «ovejas» serán conducidas al jardín del paraíso. La conducta de la vida determina la suerte después de la muerte. A los pecadores el infierno, a los píos el paraíso. Las mujeres y los hombres de la Edad

Media están penetrados por este pensamiento, por este horizonte celeste o funesto.

A esta dualidad del más allá, el cristianismo del Nuevo Testamento suma el tema y el episodio de la resurrección de los cuerpos que sigue al Juicio Final. Como recuerda Jérôme Baschet, «la suerte en el más allá no es, pues, tan sólo la supervivencia del alma, sino también el destino eterno del cuerpo resucitado. Los condenados serán, en consecuencia, atormentados, en su cuerpo y en su alma, y los elegidos se beneficiarán, en la beatitud celeste, de un cuerpo glorioso, dotado de dones maravillosos, que se desplazará sin esfuerzo, que brillará con luz propia, con una perfecta belleza y una eterna juventud. Ésta es la redención que promete el cristianismo, en el otro mundo, a este cuerpo al que aquí abajo condena al desprecio»^[101]. A partir de la segunda mitad del siglo XII, un tercer lugar, una especie de sala de espera inventada para los pecadores comunes, es decir, para la mayoría, hace su aparición: el purgatorio^[102].

En este lugar subterráneo, las almas dotadas de una especie de cuerpo eran atormentadas como en el infierno, pero con la esperanza de poder salir, de escapar. Y, por la gracia de Dios pero también con la ayuda de la Iglesia, que tenía el poder de disminuir los días de penas mediante la concesión de las «indulgencias», de encontrar de nuevo el cuerpo glorioso del paraíso. La muerte se convierte de este modo en «el salario del pecado». La geografía del más allá se enriquece asimismo con los dos limbos, el de los patriarcas (liberados por Jesús en el Antiguo Testamento) y el de los niños muertos sin bautismo, que, como hemos visto, es una especie de cámara aparte, destinada a arrancarlos de los suplicios del infierno, cuya «metáfora» sigue siendo corporal: la boca.

En efecto, como ha demostrado de forma notable Jérôme Baschet en su estudio sobre las representaciones del infierno en Francia y en Italia, la boca se convierte a partir del siglo XI en «el motivo casi obligado de la representación infernal», que se puede observar en particular en los tímpanos de las catedrales de París, Chartres o Bourges^[103]. Se trata en un primer tiempo de la boca inmunda y gigante del Leviatán, monstruo de la mitología fenicia, que engulle a los condenados. El peor de los dolores del infierno es, de nuevo, corporal: es el perjuicio, que consiste en la privación de la visión de la Santísima Trinidad.

De este modo, señala Jérôme Baschet, «el infierno aparece como una potencia animal, que manifiesta una hostilidad devoradora subrayada por sus colmillos acerados, por su mandíbula retorcida, sus muecas y su mirada hipnótica. En medio de la agitación de las llamas y de las serpientes, los demonios, con sus cuerpos animales y monstruosos, se afanan con sus ganchos y sus armas. Entre los condenados, hacinados de manera confusa o bien puestos a hervir en una marmita, se reconoce a menudo, gracias a su tocado, a reyes y obispos (¡también los hay en el paraíso!), así como al avaro, con su bolsa en torno al cuello, y a la lujuriosa, a la que muerden en los senos y en el sexo serpientes o sapos».

A partir del siglo XIV, la imagen infernal del Leviatán deja su lugar cada vez más

al «emperador del dolor», como escribe Dante, es decir, Satán. «También vemos cómo se diversifican los suplicios: ahorcamiento, amputación, castración, cuerpos puestos a asar en un espetón, despellejamientos [...] el abundante repertorio de los castigos de la justicia terrestre aparece convocado, e incluso ampliamente superado, por este imaginario sádico», escribe Jérôme Baschet. «Además, se preocupan de adaptar el castigo a la falta cometida: los coléricos se apuñalan mutuamente, los avaros son cubiertos con oro fundido, los sodomitas empalados, los orgullosos pisoteados bajo los pies de Satán, los lujuriosos unidos en un eterno acoplamiento (¡en la hoguera!), los glotones colocados ante una mesa sin poder comer.»

Así, como dice Jean-Claude Schmitt, en la Edad Media «los muertos estaban en el centro de la vida, como el cementerio en el centro del pueblo»^[104]. La tensión que atraviesa el cuerpo en el Occidente medieval se manifiesta una vez más en el caso de la muerte: «El alma es “espiritual” pero “punible”: es torturada en el infierno o en el purgatorio por un fuego o un frío que los hombres de la Edad Media [...] imaginan de una forma tan concreta que los llaman “corporales”».

De hecho, constata Jean-Claude Schmitt, el cristianismo medieval nunca ha podido resolver la contradicción entre dos de sus exigencias profundas: «De un lado, el deseo de negar el cuerpo para tender mejor hacia Dios y asimilar en consecuencia lo “espiritual” a lo inmaterial; del otro, la necesidad de imaginar lo visible, y en consecuencia de situarlo en el espacio y en el tiempo, de concebir lugares, formas, volúmenes y cuerpos allí de donde habrían debido estar excluidos».

Capítulo 3

Civilizar el cuerpo

A falta de poder controlarlo completamente, la Iglesia se encargará de codificar, reglamentar, regimentar el cuerpo. Heredando comportamientos antiguos y paganos que rechaza, que niega, que acompaña o que acomoda, se ampara en las prácticas corporales. Arte culinario, belleza, gestos, amor y desnudez... todos los terrenos de la vida social y privada en los que entra en juego el cuerpo pasarán a formar parte de esta nueva ideología que triunfa en Europa. Pero se trata de una evolución de larga duración. El cristianismo instituido y la sociedad de corte naciente van a «civilizar el cuerpo» mediante la aplicación de las buenas maneras. No obstante, el cuerpo resiste. En el universo de los márgenes y de los relatos literarios en los que el erotismo y la desnudez, por ejemplo, se dejan ver. En las fiestas populares en las que los hombres se libran a comilonas. En el imaginario del país de Cucaña. Atravesado por estas contradicciones y estas oposiciones, el cuerpo en movimiento perpetuo dejará grandes aportaciones a nuestra civilización, e incluso una cierta concepción de la civilización de la que hemos considerado aquí ciertos rasgos, ejemplos y terrenos entre numerosos testimonios.

LA GULA Y LA GASTRONOMÍA

La tensión que atraviesa el cuerpo en el Occidente medieval sigue viva pese a todo. A través del cuerpo pasan la penitencia y el ascetismo, la mortificación y los ayunos. La forma de uno de los peores pecados es la *gula*, casi siempre asociada a la lujuria. Los monjes desarrollarán de este modo un régimen alimentario específico, una dietética del cuerpo. La carne será proscrita en un primer tiempo, en beneficio del pescado y, mejor aún, de las verduras, incluso de las plantas y hierbas silvestres en el caso de los eremitas, que de este modo pensaban aproximarse más a la imagen del jardín del Edén. Pero las correspondencias y las convergencias sociales y políticas

entre la aristocracia y el alto clero acercarán en cierto modo sus prácticas alimentarias. La carne reaparecerá en los monasterios.

Pero al mismo tiempo, la alimentación, como hemos visto, es uno de los principales motivos de placer. La civilización de las costumbres alimentarias progresará, pues, según dos vías diferentes: de un lado, mediante un régimen dietético, en general surgido de las prácticas alimentarias monásticas y, del otro lado, mediante la búsqueda en las clases superiores de la sociedad, nobiliarias y burguesas, aunque también eclesiásticas, de esa forma de refinamiento que transforma la alimentación en cultura, la cocina en gastronomía. Y que dará una respetabilidad al placer.

Dos alimentaciones, dos culturas: un encuentro

La Edad Media hereda dos modelos alimentarios opuestos: la civilización del trigo y la civilización de la carne. La primera, compuesta más concretamente de la tríada trigo-vino-aceite, es la de la Antigüedad mediterránea de los griegos y de los romanos. La segunda pertenece a la de las poblaciones bárbaras, germánicas en particular, a menudo devuelta por los autores antiguos a las tinieblas de la bestialidad. Desde luego, se trata en este caso de un esquematismo, casi de una caricatura. Los bárbaros también comían y cultivaban cereales, y de ahí procedía su bebida «nacional», la cerveza de cebada, que será destronada a partir del siglo XIV por la cerveza de lúpulo. Por su parte, los romanos criaban animales y consumían su carne.

Pero la oposición entre estos dos modelos se exacerbó en los siglos III y IV, cuando el Imperio romano se vio amenazado. En efecto, para muchos romanos, la oposición de una civilización del trigo a una civilización de la carne se asimilaba a la de la civilización contra la barbarie. Más tarde se volverá a encontrar con, en un lado de la sociedad, la cerveza pagana y popular, y en el otro, el vino cristiano y aristocrático. Ello no será óbice para que en el siglo XIII los franciscanos distingan los «conventos de vino» y los «conventos de cerveza», sin establecer jerarquía entre ellos. Como señala Massimo Montanari, «la simbiosis entre estos dos mundos y estas dos culturas se hará realidad porque los propios vencedores del conflicto, los bárbaros, que se han convertido en clase dirigente de la Europa medieval, ceden al encanto del modelo romano y aceptan sus valores»^[105]. Pero es preciso no

menospreciar la fuerza del cristianismo en esta conversión de los bárbaros al modelo alimentario antiguo: el pan, el vino y el aceite son alimentos sagrados y litúrgicos esenciales para esta nueva religión que extiende su dominio.

Dicho esto, la tensión sigue siendo manifiesta entre estos dos modelos, en particular a través de la promoción del bosque en el espacio y el imaginario medievales^[106]. En efecto, la Edad Media civilizará el bosque, a la vez repulsivo y deseable, buscado y rehuido. El bosque, reserva de animales de presa, espacio para la recolección, lugar de pesca y de apicultura, caza y cría de animales en semilibertad, por el que pulula todo un mundo de seres, se convierte en un lugar de producción que completa el modelo agrícola y vitícola. El Gran Cerdo, animal célebre y celebrado de los bosques, se convierte casi en el equivalente de la Gran Madre, la Tierra de los pueblos mediterráneos. En suma, los modelos germánicos y romanos se encuentran a fin de crear una cultura alimentaria específica en la Edad Media. Cereales y verduras, carnes y pescados: poco a poco se establecerá un modelo mixto en el Occidente medieval. Ricos y pobres van a beneficiarse de esta alimentación equilibrada. Se detectan pocas hambrunas y carestías en la Edad Media, en particular a causa de la débil presión demográfica, pero también porque la alimentación es, sin duda, más equilibrada de lo que se creyó durante mucho tiempo. El huerto, lugar de producción privado, es exonerado de impuestos, y contribuye de este modo a las necesidades diarias. Así, la Edad Media tiende hacia el equilibrio alimentario, que ciertamente no es sinónimo de seguridad, puesto que las plagas, las desigualdades y las enfermedades abundan.

Antes del siglo IX, la caza es libre. El cerdo salvaje, más cercano al jabalí que al cerdo que conocemos hoy en día, es el rey. El vino triunfa, aunque la cerveza sirve todavía de símbolo blandido por los paganos frente a la sacralidad cristiana. El agua es sospechosa e incierta, a causa de los gérmenes y de las enfermedades que puede conducir. Antes que el trigo de los agricultores romanos, en la Edad Media se prefiere el centeno y la avena, la cebada y la espelta, el mijo y el sorgo. Las aves de corral son particularmente apreciadas, mientras que la caza, cuyo valor simbólico es muy grande, desempeña probablemente un papel alimentario mucho menos importante de lo que se cree. La sociedad medieval prefiere de hecho el capón, pues conoce el valor gustativo de la carne de un gallo castrado (otro «saber del cuerpo», en este caso animal). Se trata de «civilizar el cuerpo»: es lógico, pues, que la sociedad medieval se sienta más atraída por estas aves domésticas que por la carne «bárbara» de la caza.

El desequilibrio es más social que estrictamente nutritivo, más cuantitativo que cualitativo. La distinción social pasa por la alimentación. Prestigio de la gordura y del apetito («No es digno de reinar sobre nosotros quien se contenta con una comida parca», dijo al parecer el arzobispo de Metz al duque de Spoleto cuando vino a reclamar la corona del rey de los francos), banquetes y festines: la aristocracia guerrera y nobiliaria exalta la abundancia, cuyo equivalente imaginario y popular es el país de Cucaña.

En efecto, con la expansión demográfica de los siglos IX y X —sin ninguna duda gracias a esta situación de relativo equilibrio alimentario—, los recursos silvestres y pastorales en constante disminución se ven poco a poco confiscados por las capas superiores, que acaparan los espacios de producción y de caza. «La abolición o, al menos, la reglamentación muy estricta de los derechos de explotación de los espacios incultos —que fue perseguida de manera cada vez más sistemática a partir de mediados de la Edad Media— es tal vez el mayor acontecimiento de la historia alimentaria», afirma Massimo Montanari. De este modo, «la alimentación de las clases inferiores se basó desde entonces, esencialmente, en productos de origen vegetal (cereales o verduras), mientras que el consumo de carne (en particular de caza, aunque también, de forma más general, de carne fresca) se convirtió en patrimonio de un reducido número de personas y se fue percibiendo cada vez más claramente como un signo exterior de prestigio»^[107]. Tras la oposición entre la civilización del pan y la de la carne que separaba la de los antiguos y los bárbaros, aparece ahora la de los pobres y de los ricos que, de algún modo, la releva o la desplaza. Harina y vegetales constituyen, pues, el régimen alimentario común de los rurales más humildes. El pan se juzga más acorde al rango y a la actividad de los *laboratores*. Carnes ovinas e incluso, preferentemente, bovinas alegran las mesas de los nuevos y ricos urbanos. La carne se asimila de este modo al poder, a la fuerza, a lo carnal, a los músculos, obtenida gracias al cuerpo a cuerpo guerrero y glorioso entre el hombre y el animal.

Las buenas maneras

Pero el esfuerzo por civilizar el cuerpo prosigue. Como han demostrado Norbert Elias en tanto que precursor y Jean-Louis Flandrin más tarde^[108], la civilización de las costumbres pasa por las buenas maneras y las artes de la mesa. La preocupación por la distinción social y la búsqueda casi obsesiva de los placeres, incluso de los excesos alimentarios por parte de la nobleza y de la burguesía, llevará a esta forma de refinamiento que transforma el alimento en cultura, y la cocina en gastronomía. Entre los siglos XIII y XIV nacerán manuales y recetas de cocina. Sabores (fuerza de las especias, como la pimienta, la canela o el jengibre, el espliego o la galanga, dulzor de la miel y de los frutos secos, acidez del mosto agraz y del zumo de limón), colores

(amarillo del azafrán, blanco de la almendra, rojo del puré de fresas o de las cerezas), mezclas (dulce y salado), cocción (a menudo se prefiere los asados a las carnes y pescados hervidos), salsas y elaboraciones de pastelería, todo un arte de los manjares se suma al arte de amar, de cortejar y de codiciar que anima tanto las mesas burguesas como las de las cortes europeas^[109]. Si la mujer cocina en las chozas populares y obtiene su saber de su propia madre, el cocinero profesional es un *coquinarius*, es decir, un comerciante que vende en los tenderetes el fruto de su arte. El chef vinculado a un maestro, el cocinero (*coquus* en latín) o maestro cocinero, es una persona importante en las grandes casas. La comida ordinaria o excepcional es un acto social, codificado, jerarquizado, «que a la vez distingue y une»^[110]. Plan de la mesa, orden de los manjares, servicio: con las artes de la mesa y las buenas maneras se establece una civilización del cuerpo. Prohibición de escupir, de mocarse, de dar a un comensal un trozo que se ha mordido previamente... la Edad Media civiliza las prácticas alimentarias. Ya no se come acostados como los romanos, sino sentados. Con los dedos, ciertamente, pero según reglas estrictas, a imagen de los comedores de *mechuis* en el área cultural islámica. También se respeta una distancia conveniente entre los invitados. El resultado de esta «civilización de las costumbres» será la invención del tenedor, que después de la Edad Media procederá de Bizancio, vía Venecia.

LA PUESTA EN ESCENA DEL CUERPO

La civilización de las costumbres de la Edad Media es una civilización de los gestos. En este mundo idealmente orientado hacia la espiritualidad, la renuncia a la carne y los templos de piedra, la gestualidad no tiene nada de natural. En esta sociedad fuertemente ritualizada, los gestos —manos juntas para la plegaria, beso de homenaje del vasallo, promesas y contratos orales—, los movimientos y las actitudes del cuerpo están en el corazón de la vida social. Las representaciones y los hábitos también. ¿El cuerpo de los elegidos estará desnudo o vestido en el Paraíso?, se preguntan los teólogos medievales. Esta cuestión, como numerosas más relacionadas con el cuerpo, dista mucho de ser anodina para una sociedad importunada por el rechazo y la glorificación del cuerpo. De este modo, la desnudez oscilará entre el recuerdo de la inocencia antes del pecado original, la belleza dada por Dios a los

hombres y a las mujeres y la lujuria. Así la belleza femenina se verá atrapada entre Eva la tentadora y María la redentora. De esta manera, el vestido progresará entre armadura y adorno. En cuanto a las casas de baños, que tal vez se asocian con excesiva frecuencia con la prostitución, si no encuentran su estatuto y estatura antiguos, constituyen a su manera otras tantas ocasiones de civilizar el cuerpo que, a través de numerosas representaciones, entra en escena.

¿Desnudo o vestido?

Contrariamente a una idea recibida, los hombres de la Edad Media no odiaron la desnudez. La Iglesia la condenó, esto es un hecho. Pero el cuerpo desnudo sigue estando en el centro de una tensión entre desvalorización y promoción. El cristianismo rompe claramente con las prácticas antiguas, en particular las de la gimnasia —del griego *gymnos*, que significa «desnudo»— y que los atletas ejercían desprovistos de todo atuendo. Pero a partir del momento en el que el matrimonio se instituye en el horizonte de la procreación, las parejas se ven autorizadas a acostarse desnudas, como atestiguan numerosas representaciones. Dicho esto, incluso en el matrimonio, el desnudo sigue siendo una situación peligrosa. Y la representación de esposos desnudos en una cama puede percibirse como un signo de lujuria. Sólo el contexto permite determinar si se trata en cada caso de licencia o de obediencia a las leyes del matrimonio y de la procreación. La desnudez, destituida de este modo, oscila pese a todo entre la belleza y el pecado, la inocencia y la malignidad.

Adán y Eva son la encarnación de la ambivalencia de la desnudez corporal humana en la Edad Media. De un lado, aparecen representados intentando ocultar su desnudez, castigo del pecado original. Pero del otro, sus cuerpos —que evocan tanto la inocencia original como el pecado— deben representar la ocasión de figurar la belleza que Dios da al hombre y a la mujer. A partir del siglo XIII, la frecuencia de las representaciones de Adán y Eva testimonia esta atracción por la desnudez física humana en los medievales. Al mismo tiempo, en las representaciones de la resurrección de los muertos, los cuerpos que salen del féretro y de la tumba no son esqueletos, sino que ya han revestido su cuerpo con carne.

De todas maneras, el desnudo se encuentra en general del lado del peligro, e incluso del mal. Está del lado de lo salvaje y de la locura. Cuando, en la novela de

Chrétien de Troyes, el caballero Yvain se vuelve loco, surge su faceta salvaje y huye por el bosque, donde vive como un animal, se despoja de todas sus vestimentas. El desnudo también es una de las principales manifestaciones de este riesgo moral que son el impudor y el erotismo. En cambio, el vestido no sólo es adorno, sino también protección y armadura.

A la desnudez se oponen el hábito monástico y el uniforme militar, en concreto. El paso de la desnudez al vestido se concreta en los personajes más eminentes de la sociedad según ritos significativos: es la ordenación del monje y del clérigo, la loriga del caballero. Con ocasión de la consagración de los reyes, el abandono de los vestidos anteriores y la toma de los hábitos reales constituyen uno de los ritos de paso más importantes. El vestido se manifiesta ahí en su naturaleza contradictoria de despojamiento y de vestimenta.

Un caso particularmente sorprendente es el de san Francisco de Asís, que manifiesta su conversión y su compromiso en su apostolado a través de dos actos públicos de desnudamiento. El primero para mostrar su renuncia solemne a sus bienes, a su condición social, a toda riqueza, consistente en desnudarse en presencia del obispo, de su padre y del pueblo de Asís. El segundo es el de orar desnudo en el púlpito de la catedral. San Francisco ejecuta de esta manera al pie de la letra la divisa proclamada entre los siglos XII y XIII por los devotos de la renuncia y de la pobreza: «Seguir desnudo a Cristo desnudo».

La literatura muestra a la perfección de qué modo el ideal de la cortesía se expresa de forma muy especial mediante el juego entre la desnudez y el vestido. Los héroes corteses, hombres y mujeres, son bellos. En el caso de la mujer, la belleza de los cabellos, revalorizados por trenzas, realza la belleza del cuerpo desnudo, mientras que el cuerpo del hombre cortés se ofrece especialmente a la admiración y al deseo de su dama y de las demás mujeres que pueden verlo. Lanzarote, héroe de las novelas artúricas, es bello, de la cabeza a los pies: cabellos, ojos, boca, cuello y hombros, brazos, caderas, muslos y piernas. Pero los héroes y las heroínas corteses se imponen asimismo por la belleza de sus vestidos y favorecen de esta manera el desarrollo de la moda. La desnudez cortés es ambigua. Puede ser un himno a la belleza física pero también un aguijón de la sexualidad y de la lujuria. Entre belleza del cuerpo desnudo y belleza de los vestidos, entre inocencia y pecado, el hombre y la mujer de la Edad Media se sirven de los adornos o de la desnudez de su cuerpo.

La desnudez sigue siendo un problema, y el sujeto de una tensión incluso después de la muerte, cuando los cuerpos resucitados acceden al paraíso. Los cuerpos de los elegidos ¿estarán desnudos o vestidos? Esta cuestión taladra a numerosos teólogos, puesto que ambas posiciones se sostienen y se pueden sostener. La solución más puramente teológica es la de la desnudez, ya que después del Juicio Final el pecado original quedará borrado para los elegidos. Dado que el vestido es una consecuencia de la caída, no habrá necesidad de mostrarlo. Para otros, la desnudez no es tanto un asunto de la teología como de la sensibilidad y del pudor. De todos modos, parece ser

que la mayoría de los teólogos optó por la desnudez, pero una vez más enmarcada, codificada y «civilizada» a su manera por el cristianismo triunfante.

La belleza femenina entre Eva y María

Eva y María constituyen los dos polos de la belleza femenina en la Edad Media. La oposición expresa la tensión que existe en el corazón mismo de la imagen de la mujer. De un lado está Eva, la tentadora, y más en particular la pecadora, que procede de una lectura sexuada del pecado original. Pero al mismo tiempo, la Edad Media no ha olvidado que el Dios del Génesis creó a la mujer para que fuera la compañera del hombre, para no dejarlo solo. Eva se constituye así en el auxiliar necesario del hombre. Por otro lado, la Eva de la Creación y anterior al pecado original está desnuda, como Adán, por otra parte. Y el arte medieval, para el cual la pareja de la Creación será uno de los grandes temas, introduce el desnudo femenino en la sensibilidad de la época.

A través de esta referencia paradisíaca, de esta presencia de la desnudez, de esta psicología de la tentación, la Edad Media descubre la belleza femenina. François Villon dirá admirablemente «cuerpo femenino que tan suave es». Eva es una de las encarnaciones de la belleza que conduce a la Edad Media al descubrimiento del cuerpo y, sobre todo, del rostro femenino, gracias a numerosos retratos.

Frente a Eva, María aparece como la redentora. Es la belleza sacra frente a la belleza profana. Y la belleza femenina está hecha del encuentro entre estas dos bellezas. Pero si el cuerpo de María no es objeto de admiración, su rostro sí pasa a serlo. Y es este doble rostro de la mujer Eva y de la mujer María el que produce esta promoción del rostro femenino que se impone sobre todo a finales de la Edad Media, a partir del siglo XIII con el gótico^[111].

Encontramos de nuevo este tema y esta oposición entre las vírgenes sensatas y las vírgenes locas. Este tema proviene de una parábola de san Mateo (25,1-13): «[...] diez vírgenes que, tomando sus lámparas, salieron al encuentro del esposo. Cinco de ellas eran necias y cinco prudentes; las necias, al tomar las lámparas, no tomaron consigo aceite, mientras que las prudentes tomaron aceite en las alcuzas juntamente con sus lámparas». Y el evangelista concluye: «Velad, pues que no sabéis el día ni la hora». El tema fue explotado por la escultura gótica para encarnar el doble rostro de

la mujer, y atraer la atención sobre su presencia y su comportamiento físicos.

El baño

Del mismo modo que la desaparición de los estadios subraya la desaparición del deporte en la Edad Media, la desaparición de las termas subraya la desaparición de los baños públicos. Ello condujo a Michelet a escribir en *La bruja*: «Ni un baño durante mil años». Esta aserción es falsa: los hombres de la Edad Media se bañaban. Estamos mal informados acerca de las prácticas individuales y domésticas del baño en la Edad Media.

En cambio, vemos cómo se desarrolla, en particular en Italia, un auténtico termalismo. Es preciso señalar que este termalismo parece no haber experimentado influencia alguna del desarrollo de los baños públicos que prosiguen en Bizancio y que nacen en Oriente en el siglo VII bajo los omeyas, y que los abasíes difundieron por el Magreb y Oriente Próximo hasta España, hasta el punto que se ha podido hablar de un «paradigma del universalismo musulmán». Esta práctica termal es el *hammam*, al que el mundo cristiano es impermeable. En cambio, en Italia y en particular en Toscana, pero también en la España cristiana, en Inglaterra o en Alemania, aparecen centros termales en torno a lo que se denominan pilones.

El ejemplo más célebre es el de Pozzuoli, al norte de Nápoles, cuya reputación aparece subrayada en el siglo XIII por la amplia difusión de un poema de Pietro d'Eboli, *De balneis Puteolaneis*, algunos de cuyos manuscritos están ricamente ilustrados. El cuerpo que se baña se puede mostrar en un contexto que puede evocar el bautismo.

Por otra parte, en la mayor parte de las ciudades de la cristiandad se desarrollan baños públicos, incluyendo las pequeñas ciudades: son las casas de baños. Pero no recuperarán las prácticas sociales de las termas antiguas. En su origen no son lugares de encuentros, de conversaciones, de bebida, de festín. De todos modos, la prostitución es una deriva bien conocida de las casas de baños y ásperamente estigmatizada por la Iglesia en la Edad Media. A veces se ha explicado la diferencia de desarrollo entre los *hammams* musulmanes y las casas de baños cristianas apelando al sentimiento del pudor. En esta época esta distinción es irrelevante. Es preciso esperar al Renacimiento para que los hombres y las mujeres de Europa

condenen la desnudez, que practican cada vez menos en público. En las casas de baños o bien en la cama, los hombres y las mujeres de la Edad Media no rechazan la desnudez.

Una civilización de gestos

Antes del siglo XIII, cuando el auge del comercio de la ciudad y de la administración favorece el desarrollo de la escritura, la sociedad medieval es ante todo oral. De este modo, los gestos adoptarán una amplitud particular, aunque la escritura, propiedad casi exclusiva de los clérigos, también es un gesto, manual, importante y respetado. Los contratos y los juramentos se acompañan con gestos. Con ocasión del ritual del homenaje del vasallo y de la armadura, el primero pone sus manos juntas entre las de su soberano, que encierra las suyas sobre ellas: es la *imixitio manuum*. Luego, el beso (*osculum*) marca y significa que su señor lo ha adoptado en su familia^[112]. Así, los vasallos lo son «de boca y de mano». Plegaria, bendición, incensación, penitencia... todos los terrenos de la liturgia o de la fe están investidos por la gestualidad.

Las canciones de gesta pertenecen al ámbito del género literario más corriente en la Edad Media, ya que el gesto compromete al cuerpo y al ser entero: la expresión exterior del hombre (*foris*) da a conocer las manifestaciones y movimientos interiores (*intus*) del alma. Pero es preciso distinguir los gestos (*gestus*) de la gesticulación (*gesticulatio*), es decir, de las gesticulaciones y contorsiones que recuerdan al diablo. La tensión es, de nuevo, perceptible. De un lado el gesto expresa la interioridad, la fidelidad y la fe. Del otro, la gesticulación es el signo de la malignidad, de la posesión y del pecado. Así, los malabaristas serán perseguidos. Así, la risa, sin duda a causa de la deformación de la boca y del rostro que provoca, será condenada. Así la danza oscilará entre dos modelos bíblicos opuestos: de un lado, el ejemplo positivo de la danza del rey David; del otro, la danza de Salomé ante la cabeza de Juan Bautista decapitado, eminentemente negativa. De todos modos, la danza no accederá jamás a la dignidad a los ojos de la Iglesia, que condena las deformaciones del cuerpo, las contorsiones y los contoneos corporales. Y así la condena del teatro.

Jean-Claude Schmitt, gran analista de los gestos medievales, tiene razón pues cuando señala que «hablar de los gestos significa en primer lugar hablar del

cuerpo»^[113]. Y, en su intento logrado de identificar «la razón de los gestos» en el Occidente medieval, concluye: «Así el gesto es a la vez exaltado y fuertemente sospechoso, omnipresente y sin embargo subordinado. Aunque atenazado por la moral o las reglas del ritual, el cuerpo nunca se confiesa vencido; cuanto más se estrecha sobre él y sobre los gestos el torno de las normas y de la razón, más se exacerban también otras formas de gestualidad, lúdicas (con los malabaristas), folclóricas y grotescas (con el carnaval) o místicas (entre los devotos y los flagelantes de la Edad Media tardía)». Detrás de los gestos, Cuaresma y Carnaval siguen luchando cuerpo a cuerpo. Y la palabra, como la risa, también es un fenómeno corporal, pasa por la boca, ese filtro imperfecto que deja escapar las palabras malsonantes y las blasfemias, tanto como la plegaria o la prédica.

EL CUERPO EN TODOS SUS ESTADOS

De un lado la sociedad medieval codifica y valora el gesto (*gestus*), del otro la gesticulación (*gesticulatio*) se asimila al desorden y al pecado. Las contorsiones y las deformaciones también. Pero el cuerpo no cesa de estar en movimiento, desbordándose. En la imaginería medieval, los monstruos pueblan literatura e iconografía, relatos de viajes y márgenes de manuscritos. Si bien se perpetúa a través de los siglos y de las civilizaciones, el monstruo se desarrolla plenamente en la Edad Media, que tal vez tiene «más necesidad de él», dice la historiadora Claude-Claire Kappler, en la era de la pareja enemiga formada por el *gestus* y la *gesticulatio*, en la época en la que las deformidades y las anormalidades son corrientes y corrientemente despreciadas.

Por su parte, el deporte se desvanece en la Edad Media. Aunque subsisten los juegos, la práctica antigua ya no está vigente; estadios, circos y gimnasios desaparecen, víctimas de la ideología anticorporal. Sin embargo, los hombres de la Edad Media juegan y se esfuerzan. Pero ya no como antes, y todavía menos que hoy, desde que el siglo XIX, queriendo en particular enlazar con los ejercicios antiguos, definió e instauró lo que llamamos deporte.

La monstruosidad

Los monstruos son omnipresentes en el imaginario medieval y en la iconografía. Los hay que vienen de la Biblia, como el Leviatán, otros de la mitología grecorromana, como la hidra, muchos son «importados» de Oriente. En el imaginario de la India, que ha sido un depósito onírico del Occidente medieval, se encuentra una multitud de monstruos que, según una etimología manipulada, muestra la capacidad de Dios para crear una infinidad de seres aparte del hombre. Como bien ha analizado Claude-Claire Kappler, los monstruos pueden clasificarse según su particularidad corporal^[114].

Hay monstruos a los que les falta algo esencial (cabeza, ojos, nariz, lengua, etc.), los hay en los que algunos órganos (orejas, cuello, un pie, labio inferior, órganos sexuales) están hipertrofiados, reducidos a la unidad (cíclope con un solo ojo) o, por el contrario, multiplicados (dos cabezas, dos cuerpos, varios ojos, brazos, dedos de las manos o de los pies). Hay monstruos cuyo cuerpo es de una grandiosidad o de una pequeñez excepcional: gigantes y enanos.

Hay monstruos que proceden de una mezcla de géneros (vegetal y humano, por ejemplo, como la mandrágora, cuyas raíces tienen forma humana, hombre o mujer) o, sobre todo, muy numerosos son los monstruos surgidos de una hibridación, humanos con cabeza de animal, animales con cabeza o tronco humano, como las sirenas, las esfinges, los centauros y la interesante Melusina, mujer con cola de serpiente o de pez, que mantiene disimulada para desempeñar un papel conyugal, maternal y social^[115]. Hay hombres vellosos, que pueden vivir como hombres «salvajes», tema iconográfico de moda en el siglo XIV y sobre todo en el XV. También hay monstruos destructores: antropófagos y dragones devoradores.

Si la mezcla de sexos da andróginos que encarnan los fantasmas sexuales de los cristianos medievales, los colores juzgados anormales, en particular el de los hombres de piel negra, dejan entrever tendencias racistas vinculadas con el color de la piel.

La India del sueño medieval está poblada de cíclopes, de hombres que tienen los ojos en el torso, los hombros o el ombligo, de hombres que sólo tienen un pie desmesurado que levantan sobre la cabeza para darse sombra, los esciápodos. Y estas criaturas en general se caracterizan por anomalías físicas, lo cual convierte al monstruo en un testimonio importante de la historia del cuerpo. San Bernardo, al condenar a los monstruos de piedra de los claustros cluniacenses, testimonia pese a todo la fascinación que procuran: «¿Qué viene a hacer, en los claustros, bajo los ojos de los hermanos ocupados en la oración, esta galería de monstruos ridículos, esta desconcertante belleza deforme y esta bella deformidad?».

El imaginario del cuerpo monstruoso se muestra con todo su esplendor en las representaciones de los dragones a los que se enfrenta san Jorge. El Diablo adopta a

menudo una forma monstruosa para aterrorizar al hombre. Y el mundo de la monstruosidad es lo bastante vasto como para ofrecer incluso monstruos de simbolismo positivo como el unicornio, por ejemplo, símbolo de la virginidad. Una vez más, la tensión.

¿Y el deporte?

Los historiadores se han preguntado durante mucho tiempo si «el hombre medieval» practicaba el deporte. Al parecer, los ejercicios físicos de la Edad Media no tienen nada que ver con el deporte antiguo (griego en particular) o moderno, es decir, tal como se codificó desde el siglo XIX. El «deporte medieval» no presenta ni el carácter de referencia a la sociedad de organización institucional ni las condiciones económicas que fueron las del deporte en la Antigüedad o a raíz de su renacimiento en el siglo XIX.

Los ejercicios físicos, ciertamente, tuvieron una gran importancia en la Edad Media. Forman parte incluso de lo que Norbert Elias denominó el «proceso de civilización», que consiste en especial en «civilizar el cuerpo». Ahora bien, si aceptamos la definición del deporte que da en *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*^[116], parece difícil emplear el término «deporte» para designar los juegos corporales medievales. En efecto, el deporte no es sólo un «combate físico no violento», sino también una práctica que postula la igualdad social de los participantes, precisa de un lugar específico y reproducible (estadio, gimnasio, etc.), un reglamento compartido por las partes adversas así como un calendario de competiciones que le es propio. Como señala Roger Chartier en su prefacio a esta obra maestra siempre discutida, «la continuidad del vocabulario o la similitud de los gestos, en efecto, no debe despistarnos: entre los deportes modernos y los juegos tradicionales, las diferencias son más fuertes que las similitudes».

Una primera característica de los ejercicios físicos medievales reside en la separación casi completa entre los juegos corporales caballerescos destinados a adquirir una formación militar y a exhibir las prácticas particulares de las capas superiores de la sociedad, de un lado, y los juegos populares, del otro. Esta distinción social se ha manifestado en particular en los torneos, de los que Georges Duby, en *El domingo de Bouvines*^[117], ha subrayado que suscitaban una vasta organización y

respondían a motivaciones económicas, poco diferentes de las que requiere el deporte moderno y contemporáneo. En una palabra, la organización de un torneo no es la de un partido. No hay equipos regulares, ni estadios, por hablar de las características más notables.

El otro conjunto de ejercicios físicos practicados en la Edad Media es el de las capas inferiores de la sociedad, de los campesinos en particular.

Estos ejercicios conllevan asimismo un aspecto guerrero o se inspiran como mínimo en los combates de defensa. Se agrupan con frecuencia en torno a la lucha. Pero las colectividades medievales practican también otros juegos que, con la competición y la codificación, se convertirán en «deportes».

Entre estos juegos hay dos que se imponen por su importancia y su eco en la vida cotidiana de los hombres y de las mujeres de la Edad Media. El primero, en el que a menudo se ha visto a un antecesor del tenis, es el *jeu de paume*, un frontón que se juega con la mano, que de hecho se asemeja más a la pelota vasca. El segundo es la *soule*, donde se ha creído ver un antecesor del fútbol. Ahora bien, ni el uno ni el otro se practican como deportes.

De cualquier forma, como Bernard Merdrignac en particular ha subrayado en su libro, discutible pero sugestivo, *Le Sport au Moyen Âge*^[118], la civilización medieval dio ampliamente pábulo al «cuerpo en movimiento». Y es preciso dar todas sus dimensiones a estas manifestaciones, que, más allá de los gestos, implican juegos de pelota, que aparecen como accesorios importantes vinculados con las prácticas del cuerpo. Es preciso añadir, y una vez más tanto en el marco de las celebraciones caballerescas y señoriales como en las fiestas populares, los ejercicios de malabaristas. Lo cual implica usos del cuerpo netamente diferentes a aquellos a los que se han reducido en la época moderna y contemporánea los malabarismos, en el marco de una organización y de una actividad que no aparecerá hasta el siglo XVI: el circo.

Ni circo ni estadio en la Edad Media. Ni deporte, ya que no hay un lugar específico reservado a estas prácticas. Campos, pueblos, plazas: son siempre espacios improvisados los que sirven de terreno para el despliegue de las fuertes tensiones y las «agradables excitaciones» del cuerpo, incluso de los cuerpo a cuerpo en público, para retomar el vocabulario de Norbert Elias. De todos modos, hoy es posible ver ciertas prolongaciones de los ejercicios y los juegos de la Edad Media en el de tirar la cuerda o la lucha que se practican en los campos, a raíz de los *pardons*, peregrinaciones típicas en Bretaña. Pero, aunque es preciso reconocer la importancia y la existencia de las manifestaciones físicas medievales, no es lícito asimilarlas al deporte.

Después del eclipse del deporte en la Edad Media, una serie de profundos cambios sociales y culturales explican su renacimiento en el siglo XIX. La introducción de la competencia, en particular, que con la revolución industrial se extiende hasta más allá de la esfera económica. Así nacen los deportes colectivos de

juegos de pelota que conducen a la constitución de equipos. Nacidos en los colegios ingleses con la sociedad aristocrática moderna, el rugby y el fútbol se extienden a toda Europa. El boxeo nacerá más tarde, una vez más entre los anglosajones, con la institución de nuevos lugares de ejercicios deportivos como el *ring*.

El desarrollo de la gimnasia, esencialmente en los países germánicos y escandinavos con el auge de la «gimnasia sueca», acompañará la nueva cultura y la nueva ideología del cuerpo del siglo XIX, respondiendo a los principios de la higiene. Al higienismo se suma otra ideología corporal: la capacidad o rendimiento, que será más individual —en particular en el marco del atletismo— que colectiva. El retorno a un contexto muy diferente de la vieja ideología antigua: *mens sana in corpore sano* (mente sana en un cuerpo sano).

Todo este conjunto de factores económicos y sociales, simbólicos y políticos, contribuye a desarrollar en el siglo XIX una ideología que, saltándose hacia atrás en el tiempo a la Edad Media, pretendió enlazar con la práctica y la ideología de la Antigüedad grecorromana y que desembocó en la creación de los Juegos Olímpicos, en 1896. En este caso, pues, la Edad Media no se erige en antecesora.

Capítulo 4

El cuerpo como metáfora

Estado, ciudad, Iglesia, universidad, humanidad... el cuerpo se convierte en la Edad Media en una metáfora. Ciertamente, esto no es novedad en Occidente. En la *República*, Platón había impuesto ya un modelo organicista a su «ciudad ideal», distinguiendo y separando la cabeza (el filósofo rey) del vientre (los agricultores) y de los pies (los guardianes). Más tarde, Hobbes retomará en *Leviatán* (1651) la imagen de un Estado simbolizado por el cuerpo de un gigante, un soberano formado él mismo por los cuerpos de la multitud de la sociedad humana.

Es en la Edad Media, de todos modos, cuando arraiga el uso de la metáfora del cuerpo para designar una institución. La Iglesia como comunidad de fieles está considerada como un cuerpo cuya cabeza es Cristo^[119]. Las ciudades, en particular con el auge de las conjuraciones y de las comunas urbanas, tienden a formar asimismo un «cuerpo místico»^[120]. Las universidades, por su parte, funcionan como verdaderos «cuerpos de prestigio»^[121]. Pero tal vez es en torno a la cuestión política donde se articula la metáfora corporal en la Edad Media, mientras se desarrolla la analogía entre el mundo y el hombre. El hombre se convierte en un universo en miniatura. Y en un cuerpo desnudo, como en una soberbia miniatura de un manuscrito de Lucca del *Libro de las obras divinas* de Hildegarda de Bingen (*Liber divinorum operum*), del siglo XII, que reproduce en pequeño el mundo en el centro del cual está él mismo.

EL HOMBRE MICROCOSMOS

El tema del «hombre-microcosmos» se desarrolla plenamente en la filosofía del siglo XII, en el seno de la escuela de Chartres, con el tratado de Bernard Silvestre *De mundi universitate sive megacosmos et microcosmos* (*Del universo del mundo o megacosmos y microcosmos*), con la extraordinaria abadesa Hildegarda de Bingen y

la no menos sorprendente Herade de Landsberg, con Hughes de Saint-Victor, con Honorius Augustodunensis. Este tema lo heredará la literatura enciclopédica y didáctica del siglo XIII. En el mundo sublunar procedente de Aristóteles y bajo la influencia de los astros desarrollada por una astrología triunfante, el cuerpo se ha convertido en la metáfora simbólica del universo.

Las metáforas corporales se articularon principalmente en la Antigüedad en torno a un sistema *caput-venter-membra* (cabeza-entrañasmiembros), aunque, evidentemente, el pecho (*pectus*) y el corazón (*cor*), en tanto que sedes del pensamiento y de los sentimientos, se han prestado a usos metafóricos.

Entre las entrañas, el hígado (*hepar*, en griego, o más a menudo *jecur* o *jocur*) desempeñó un papel simbólico particularmente importante. En primer lugar en la adivinación heredada de los etruscos, que lo convertía en una especie de órgano sagrado, y a continuación en su función de sede de las pasiones.

En el apólogo de Menenio Agripa, según Tito Livio, es el vientre (que designa al conjunto de las entrañas) el que desempeña en el cuerpo el papel de coordinación y al que los miembros deben obedecer, ya que transforma la alimentación en sangre, que se envía mediante las venas a todo el cuerpo. De este modo, la Edad Media hereda metáforas antiguas.

El corazón, cuerpo del delirio

Del siglo XIII al XIV, la ideología del corazón se desarrolla plenamente y prolifera a favor de un imaginario que confina a veces con el delirio. A fines del siglo XII, el teólogo Alain de Lille exalta ya «el corazón sol del cuerpo».

Como ilustra en particular el tema del corazón comido que se insinúa en la literatura francesa del siglo XIII. Del *Lai d'Ignauré*, amante de doce damas, asesinado por los doce maridos engañados después de haberlo castrado y arrancarle el corazón, dándolo de comer (con el falo) a las doce infieles, al *Roman du châtelain de Couci et de la dame de Fayel*, en el que una mujer también es víctima de una cruel comida en el curso de la cual debe comerse el corazón de su amante^[122], los relatos eróticos y cortesanos testimonian esta presencia obsesiva. En la melancolía saturniana del otoño de la Edad Media, en el siglo XV, la alegoría del cuerpo inspira al buen rey René el libro de *El corazón enamorado*^[123]. En este siglo XV se exaspera el tema del martirio

del corazón, lugar privilegiado del sufrimiento.

Es preciso ir más allá de los límites cronológicos de la Edad Media tradicional, el siglo xv, para gozar de una vista de conjunto de la evolución de la imagen del corazón. A finales del siglo xvi y sobre todo en el xvii, un lento «progreso» de la metáfora del corazón conducirá a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús, avatar barroco de la mística del corazón preparada ya a partir del siglo xii con el «dulcísimo corazón de Jesús» de san Bernardo y la transferencia de Cristo crucificado desde el lado derecho hasta el lado izquierdo, el lado del corazón. Al mismo tiempo, en el siglo xv, el corazón de la Virgen aparece atravesado por las espadas de los siete dolores^[124].

A partir del siglo xvi estalla en la espiritualidad mística, en el franciscano Jean Vitrier y en el cartujo Juan Lansperguis, la importancia y la polisemia del vocablo «corazón». La devoción al Sagrado Corazón de Jesús se desarrolla en la época «barroca» de la Edad Media en los escritos de santa Gertrudis de Helfta (muerta en 1301 o 1302) y de Juan Lansperguis, maestro de los novicios de la cartuja de Colonia de 1523 a 1530^[125].

Es llamativo ver que, en las instrucciones dejadas por san Luis antes de su muerte a su hijo, el futuro Felipe III, así como a su hija Isabel, la pareja cuerpo/alma no aparece jamás, y la metáfora antitética que expresa la estructura y el funcionamiento del individuo cristiano es el de la pareja cuerpo/corazón. Éste ha absorbido todo lo que de espiritual hay en el hombre^[126].

La cabeza, función dirigente

La cabeza (*caput*) era para los romanos —como para la mayor parte de los pueblos— la sede del cerebro, órgano que contiene el alma, la fuerza vital de la persona y que ejerce en el cuerpo la función dirigente. El historiador Paul-Henri Stahl ha demostrado que las prácticas de decapitación —muy presentes en las sociedades arcaicas y medievales— testimonian estas creencias en las virtudes de la cabeza. La caza de cabezas se vio animada por el deseo de aniquilar y a menudo de apropiarse —por la posesión del cráneo— de la personalidad y el poder de un extraño, de una víctima o de un enemigo^[127].

El valor simbólico de la cabeza se refuerza singularmente en el sistema cristiano,

ya que se enriquece con la valoración de lo *alto* en el subsistema fundamental *alto/bajo*, expresión del principio cristiano de jerarquía: no sólo Cristo es la cabeza de la Iglesia, es decir, de la sociedad, sino que Dios es la cabeza de Cristo. «[...] la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios», dice Pablo en su Epístola I a los Corintios (11,3). De este modo, la cabeza, de acuerdo con la fisiología antigua, es el principio de cohesión y de crecimiento (Epístola a los Colosenses, 2,19).

El refuerzo metafórico del corazón todavía es más grande. No sólo, como señala Xavier-Léon Dufour, el corazón es, en el Nuevo Testamento, «el lugar de las fuerzas vitales», sino que, generalmente empleado en un sentido metafórico, designa también la vida afectiva y la interioridad, «la fuente de los pensamientos intelectuales, de la fe, de la comprensión». Es «el centro de las elecciones decisivas, de la conciencia moral, de la ley no escrita, del encuentro con Dios»^[128].

Aristóteles define el corazón como el origen de la sensación, y el aristotelismo medieval retoma el tema. San Agustín, por su parte, convierte al corazón en la sede del «hombre interior». En el siglo XII, siglo de la proclamación del amor, se afirman paralelamente el amor sacro, exaltado en particular en numerosos comentarios del *Cántico de los cánticos*, y el amor profano, que adopta las formas del amor cortés. En el terreno de la simbología política del corazón, la costumbre de los reyes y poderosos de repartir los cuerpos después de la muerte multiplica la erección de «Tumbas del corazón». Felipe el Hermoso, en su conflicto con el Papado, practica una auténtica «política del corazón».

El hígado, gran perdedor

Hay, en cambio, un «perdedor» en esta configuración metafórica: el hígado. No sólo su papel en la adivinación —ya arcaica y siempre «extraña» entre los romanos— había quedado borrado por completo por el rechazo cristiano de todas las formas de adivinación pagana, como hemos visto a propósito de la interpretación de los sueños, sino que su estatuto «fisiológico-simbólico» había sufrido una fuerte desvalorización. Según Isidoro de Sevilla, representante del saber «científico» de base, en el que se mezclan fisiología y simbolismo moral en el terreno de las metáforas corporales de la cristiandad medieval, *In jecore autem consistit voluptas et concupiscentia* («el hígado

es la sede de la concupiscencia»). Esta frase concluye la definición de la función fisiológica de este órgano: «El nombre del hígado procede del hecho de ser la sede del fuego que sube al cerebro (etimología extraída de *jacio* y *jeci*, que significa “lanzar” o “enviar”). De ahí se difunde a los ojos y a los otros sentidos y miembros y, gracias a su calor, transforma el jugo que se extrae de la alimentación en sangre que ofrece a cada miembro para que se alimente de ella».

El hígado —también se dice «vientre» o «entrañas»— es de este modo rechazado hacia abajo, por debajo de la cintura, en el lado de las partes vergonzosas del cuerpo. Y se convierte en la sede de la lujuria, de esta concupiscencia que, desde san Pablo y san Agustín, el cristianismo persigue y reprime.

La mano, instrumento de ambigüedad

En el sistema de la simbología corporal, la mano adopta en la Edad Media un lugar excepcional, representativo de las tensiones ideológicas y sociales del período. En primer lugar es signo de la protección y del mando. Éste es el caso, ante todo, de la mano de Dios que surge del cielo para guiar a la humanidad. También es la operadora de la plegaria que define al clérigo y más ampliamente al cristiano, cuya figura más antigua es la del orante. Cumple los gestos por excelencia.

Pero también es el instrumento de la penitencia, del trabajo inferior. San Benito inscribe el trabajo manual en el primer rango de los deberes del monje, bajo el prisma doblemente contradictorio de la redención y de la humillación, sin que contribuya a la rehabilitación general del trabajo. Como ya hemos visto, el poeta Rutebeuf afirma orgulloso, en el siglo XIII: «No soy obrero manual».

Esta ambigüedad de la mano se vuelve a encontrar en el gesto simbólico del vasallaje, el homenaje, que se sitúa en el corazón del sistema feudal. El vasallo coloca sus manos en las del señor en señal de obediencia pero también de confianza.

Otra parte del cuerpo sella la entente simbólica del señor y del vasallo: la boca, con el beso simbólico de la paz. Y este beso es un beso en la boca. Se desliza ya hacia el terreno del vasallaje cortés: es el símbolo del amor cortés entre el caballero y su dama.

USO POLÍTICO DE LA METÁFORA CORPORAL

Las concepciones organicistas de la sociedad basadas en metáforas corporales en las que se utilizan al mismo tiempo partes del cuerpo y el funcionamiento del cuerpo humano o animal en su conjunto se remontan a la más alta Antigüedad.

El apólogo de los miembros y del estómago que desemboca en una de las fábulas más célebres de La Fontaine se remonta al menos a Esopo (fábulas 286 y 206) y fue puesta en escena en un episodio tradicional de la historia romana: la secesión de la plebe en el monte Sacro (que relatos más tardíos sustituyeron por el Aventino) en 494 a. C. Según Tito Livio (II, XXXII), el cónsul Menenio Agripa puso fin a la misma recordando al pueblo, con la ayuda de esta fábula, no sólo la necesaria solidaridad entre la cabeza (el senado romano) y los miembros (la plebe), sino la obligatoria subordinación de éstos a aquélla.

Es probable, pues, que el uso político de las metáforas corporales sea un legado de la Antigüedad grecorromana al cristianismo medieval. Se puede descubrir en éste uno de esos cambios de configuración de los valores que siguen utilizando premisas paganas modificando el sentido, desplazando los acentos, sustituyendo ciertos valores por otros, infligiendo a los usos metafóricos devaluaciones y valorizaciones.

¿La cabeza o el corazón?

El sistema cristiano de las metáforas corporales descansa sobre todo en la pareja *cabeza/corazón*. Lo que da toda su fuerza a estas metáforas en este sistema es el hecho de que la Iglesia en tanto que comunidad de fieles se considera un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Esta concepción de los creyentes equiparados con miembros múltiples, conducidos por Cristo a la unidad de un solo cuerpo, fue establecida por san Pablo^[129]. «Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros», afirma Pablo en su Epístola a los Romanos (12,4-5). Pablo establece incluso un paralelismo entre el dominio del hombre sobre la mujer y el de Cristo

sobre la Iglesia: «[...] el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo» (Epístola a los Efesios, 5,23-24). En este caso se trata de dominación y sujeción. Nos encontramos claramente en el dominio del poder, aunque se trate tan sólo de poder marital.

Esta concepción domina con la del cuerpo mítico de Cristo, es decir, la eclesiología medieval^[130]. Se insinúa en la ideología política en la época carolingia: el imperio, la encarnación de la Iglesia, forma un solo cuerpo cuyo jefe es Cristo, y que él dirige en la tierra por mediación de dos personas, «la persona sacerdotal y la persona real», es decir, el papa y el emperador o el rey^[131].

Como los ojos en la cabeza

El uso metafórico de las partes del cuerpo se esboza durante la Edad Media, y se politiza posteriormente en la época carolingia, a raíz de la reforma gregoriana, y finalmente en el siglo XII, a la que agradó particularmente esta comparación.

Un texto ciertamente interesante a este respecto es el tratado titulado *Contra los simoníacos* (1057), escrito por un monje lorenés que se convirtió en cardenal, Humbert de Moyenmoutier, uno de los principales promotores de la reforma llamada «gregoriana». En efecto, combina el famoso esquema trifuncional de la sociedad que conoce su primer período de éxito en el Occidente medieval^[132] —funciones de lo sagrado, del guerrero y del laborioso— con una imaginería organicista. Según la ideología de los sacerdotes reformadores del momento, este monje insiste en la superioridad de los clérigos sobre los laicos así como en la subordinación de las masas populares en relación con los clérigos y los nobles laicos: «El orden clerical es el primero en la Iglesia, como los ojos en la cabeza. De él habla el Señor cuando dice: “[...] porque el que os toca a vosotros, toca a la niña de mis ojos” (Zacarías, 2,8). El poder laico es como el pecho y el brazo, cuya potencia está acostumbrada a obedecer a la Iglesia y a defenderla. En cuanto a las masas, asimilables a los miembros inferiores y a las extremidades del cuerpo, están sometidas a los poderes eclesiásticos y seculares, pero al mismo tiempo son indispensables para éstos»^[133].

El Estado es un cuerpo

La utilización política de la metáfora organicista alcanza su definición clásica en el *Policraticus* de Juan de Salisbury (1159). «El Estado (*Respublica*) es un cuerpo», escribe. «El príncipe ocupa en el Estado el lugar de la cabeza, está sometido al Dios único y a quienes son sus lugartenientes en la tierra, ya que en el cuerpo humano la cabeza también está gobernada por el alma. El senado ocupa el lugar del corazón, que da sus impulsos a las buenas y a las malas obras. Las funciones de los ojos, de las orejas y de la lengua las llevan a cabo los jueces y los gobernadores de las provincias. Los “oficiales” y los “soldados” (*officiales* y *milites*) pueden compararse a las manos. Los asistentes regulares del príncipe son los costados. Los cuestores y los escribanos —no hablo de los directores de prisiones, sino de los “condes” del tesoro privado—», precisa, «evocan la imagen del vientre y de los intestinos, que, si se llenan de una avidez demasiado grande y si retienen con excesiva obstinación su contenido, engendran innumerables e incurables enfermedades y a través de sus vicios pueden acarrear la ruina de todo el cuerpo. Los pies que se adhieren siempre al suelo son los campesinos. El gobierno de la cabeza les es tanto más necesario cuanto que se ven enfrentados a numerosos vuelcos en su marcha sobre la tierra al servicio del cuerpo y necesitan del apoyo más justo para mantener todo en pie, apoyar y mover la masa entera del cuerpo. Separad del cuerpo más robusto el apoyo de los pies y no avanzará con sus propias fuerzas, sino que o bien se arrastrará de forma vergonzosa, pesadamente y sin éxito sobre las manos, o bien se desplazará a la manera de las bestias brutas.»

Estas líneas sorprenden por su carácter arcaico, mal adaptado a las realidades institucionales y políticas de la Edad Media. El senado y los cuestores, por ejemplo, son anacrónicos. Juan de Salisbury presenta en efecto este texto como una parte de un tratado de educación política que al parecer Plutarco habría redactado para el emperador Trajano. Esta atribución es, desde luego, falsa. Los exégetas de este texto piensan en general que se trata de un texto griego posterior traducido a continuación al latín, y que Juan de Salisbury lo habría incluido en su tratado conservando la falsa atribución a Plutarco que circulaba en los ambientes letrados del siglo XII.

Pero otros comentaristas tienen tendencia a pensar que se trata de un pastiche de texto antiguo forjado por el propio filósofo cartujo. En cualquier caso, el texto llamado *Institutio Traiani* (La institución de Trajano) es a la vez la expresión del pensamiento político de una corriente humanista, caracterizada por lo que se denomina el Renacimiento del siglo XII, y la exposición de un tema a menudo retomado por los espejos de los príncipes del siglo XIII y de la baja Edad Media. Poco importa aquí la atribución de este texto, que de hecho emana de uno de los grandes pensadores políticos de la Edad Media, que es interesante como testimonio del

funcionamiento medieval de la metáfora organicista en el terreno político.

Las funciones superiores están repartidas entre la cabeza, el príncipe (o, más concretamente, en los siglos XII y XIII, el rey) y el corazón, ese hipotético senado. En la cabeza se alojan los hombres honorables de la sociedad, como los jueces y otros representantes de la cabeza frente a las provincias simbolizadas por los ojos, las orejas o la lengua, símbolos expresivos de lo que se ha dado en llamar la monarquía administrativa o burocrática. Todas las demás categorías socioprofesionales están representadas por partes menos nobles. Funcionarios y guerreros se asimilan a las manos, porción del cuerpo de estatuto ambiguo, entre la poca consideración hacia el trabajo manual y el papel honorable de brazo secular. Los campesinos no se escapan a la comparación con los pies, es decir, con la parte más baja del cuerpo humano que, en cualquier caso, lo mantiene en pie y le permite caminar.

El texto insiste asimismo en el papel fundamental de esta base del cuerpo social, al hilo de los escritores eclesiásticos de los siglos XI y XII, que han subrayado la situación dramática de las masas rurales alimentando las órdenes superiores y atrayéndose su desprecio y sus exacciones. Pero los peor localizados son los representantes específicos de la tercera función, los que encarnan la economía y, más en particular, el manejo del dinero. El pensamiento antiguo y el pensamiento cristiano se unen en este desprecio hacia la acumulación de riquezas, situada en los pliegues innobles del vientre y de los intestinos, definitivamente degradados, caldo de cultivo de las enfermedades y de los vicios, sede de un obscuro estreñimiento de los stocks amasados por un Estado parsimonioso, avaro, sin generosidad ni esplendidez.

La cabeza invertida

El episodio más interesante relacionado con la utilización política de las metáforas corporales se sitúa en el paso del siglo XIII al siglo XIV, en el marco del violento conflicto que opuso al rey de Francia Felipe IV el Hermoso con el papa Bonifacio VIII. Como en la época de los *Libelli de lite*, es decir, de los *Opúsculos sobre las querellas* (entre el papa y el emperador), los opúsculos nacidos de la querrela de las Investiduras en los siglos XI y XII, la polémica propició el nacimiento, bajo una forma más moderna (ya que se vio implicada la opinión pública, más allá de los grandes laicos y eclesiásticos), una caterva de tratados, de libelos y de panfletos.

La metáfora del «hombre-microcosmos» se empleó de una forma particularmente interesante en un tratado anónimo, *Rex Pacificus*, redactado en 1302 por un partidario del rey.

Según este tratado, el hombre microcosmos de la sociedad tiene dos órganos principales: la cabeza y el corazón. El papa es la cabeza que da a los miembros, es decir, a los fieles, la verdadera doctrina y los conmina a cumplir las buenas obras. De la cabeza parten los nervios, que representan la jerarquía eclesiástica que une los miembros entre sí y con su jefe, Cristo, cuyo lugar ocupa el papa y que garantiza la unidad de la fe.

El príncipe es el corazón del que parten las venas que distribuyen la sangre. Del mismo modo, del rey proceden las ordenanzas, las leyes, las costumbres legítimas que transportan la sustancia nutritiva, es decir, la justicia, a todas las partes del organismo social. Dado que la sangre es el elemento vital por excelencia, el más importante de todo el cuerpo humano, las venas son más valiosas que los nervios y el corazón domina sobre la cabeza. El rey es, pues, superior al papa.

Tres argumentos acaban completando la demostración. El primero se ha tomado prestado de la embriología y prolonga la simbología corporal. En el feto, el corazón aparece antes que la cabeza, y en consecuencia la realeza precede al sacerdocio. Por otro lado, las autoridades confirman la superioridad del corazón sobre la cabeza. Y el autor del tratado enrola en su campo a Aristóteles, a san Agustín, a san Jerónimo y a Isidoro de Sevilla.

Finalmente, hay una prueba etimológica, que obedece a una lógica que no es la de la lingüística moderna. El rey se llama en griego *basileus*, que parece proceder de *basis*. En consecuencia, el rey es la base que sostiene la sociedad. El autor de *Rex Pacificus* no se apura con este juego de manos que hace pasar al príncipe de la cabeza al corazón y del corazón a la base. Cuando hay poder, la prioridad está en el príncipe o el Estado.

Y sin embargo, la conclusión es un compromiso. La jerarquía entre el corazón y la cabeza se borra en beneficio de una cohabitación en la autonomía: «De todo ello resulta, según toda evidencia, que del mismo modo que en el cuerpo humano hay dos partes principales, que tienen funciones distintas, la cabeza y el corazón, de manera que una no interfiere en el oficio de la otra, en el universo hay dos jurisdicciones separadas, la espiritual y la temporal, que tienen atribuciones bien marcadas». Por consiguiente, príncipes y papas deben mantenerse, unos y otros, en su lugar. La unidad del cuerpo humano se sacrifica en el altar de la separación entre lo espiritual y lo temporal. La metáfora organicista se difumina^[134].

La concepción de un doble circuito que habitaría en el cuerpo del hombre, el de los nervios que parten de la cabeza y el de las venas y arterias que parten del corazón, concepción que permite el uso metafórico de estas dos partes del cuerpo para explicar la estructura y el funcionamiento del cuerpo social, se corresponde a la perfección con la ciencia fisiológica de la Edad Media, legada por Isidoro de Sevilla y reforzada

por la promoción simbólica y metafórica del corazón en la Edad Media. En el caso de la cabeza, así se pronuncia Isidoro: «La primera parte del cuerpo es la cabeza, y ha recibido este nombre, *caput*, porque todos los sentidos y los nervios (*sensus omnes et nervi*) tienen en ella su origen (*initium capiunt*) y toda fuente de fuerza surge de la misma»^[135]. En cuanto al corazón: «El corazón (*cor*) procede de una denominación griega a la que llaman *kardian*, o de *cura* (cuidado, atención). En efecto, en él reside toda solicitud y la causa de la ciencia. De él parten dos arterias, la izquierda con más sangre, la derecha con más espíritu, y por ello observamos el pulso en el brazo derecho»^[136].

La cabeza sobre los pies

Para Henri de Mondeville, cirujano de Felipe el Hermoso, más o menos contemporáneo del autor anónimo del *Rex Pacificus*, y autor él mismo de un tratado de cirugía, redactado entre 1306 y 1320, al que Marie-Christine Pouchelle ha dedicado un hermoso libro ya citado^[137], el corazón ha adoptado una importancia primordial, pues se ha convertido en el centro metafórico del cuerpo político. La posición central atribuida al corazón expresa la evolución del Estado monárquico, donde lo que más importa no es tanto la jerarquía vertical expresada por la cabeza, y aún menos el ideal de unidad, de unión entre lo espiritual y lo temporal característico de una cristiandad superada que estalla en pedazos, sino la centralización que se realiza en torno al príncipe.

Henri de Mondeville apuntala esta nueva fisiología política en una ciencia del cuerpo humano que prolonga el saber isidórico pero lo desvía a favor de este corazón gracias al cual es posible pensar metafóricamente el Estado naciente: «El corazón es el órgano principal por excelencia, que da a todos los otros miembros del cuerpo entero la sangre vital, el calor y el espíritu. Se encuentra en medio de todo el pecho, como su papel requiere, como el rey en medio de su reino». ¿Quién es el soberano del cuerpo?, pregunta Marie-Christine Pouchelle a la obra de Henri de Mondeville. La respuesta es inequívoca: el corazón, es decir, el rey.

Pero de manera general, la cabeza sigue siendo o vuelve a ser el jefe del cuerpo político. A principios del siglo xv, un jurista de Nîmes, Jean de Terrevermeille, teórico de la monarquía en sus tres *Tractatus* escritos en 1418-1419 para apoyar la

legitimidad del delfín Carlos (el futuro Carlos VII) y que servirán al final del siglo XVI la causa de Enrique de Navarra (el futuro Enrique IV), sostiene que «el cuerpo místico o político del reino» debe obedecer a la cabeza, que representa el principio de unidad esencial y garantiza el orden en la sociedad y en el Estado. Es el miembro principal al que los otros deben obedecer. Y como una sociedad con dos cabezas sería monstruosa y anárquica, el papa no es más que una cabeza secundaria (*caput secundarium*), como también dirá Jean Gerson^[138]. Así, osaremos decir, he aquí la cabeza de nuevo sobre sus pies^[139].

El rey y el santo

Un uso simbólico del cuerpo sirve para reforzar el poder de los dos «héroes» de la Edad Media: el rey y el santo. El rey de Francia ha conquistado en la Edad Media un poder taumatúrgico, el de curar a los enfermos de una afección cutánea, las escrófulas, nombre de la adenitis tuberculosa. Esta curación se obtiene con ocasión de una ceremonia organizada ciertos días en ciertos lugares (por ejemplo en el claustro de la abadía de Saint-Denis): el «tacto de las escrófulas», mediante el cual el rey curaba el cuerpo del enfermo.

El santo medieval también tiene un poder que pasa por el cuerpo y se dirige a menudo a los cuerpos. Como ha reconocido Peter Brown, el santo es un «muerto excepcional»: son su cadáver y su tumba los que curan a los enfermos que se acercan a ellos y logran tocar o bien una parte de su cadáver convertida en reliquia corporal o bien su tumba. Su eficacia se ejerce sobre todo en los cuerpos: curación de las enfermedades, recuperación de los lisiados, y en particular de los cuerpos débiles y amenazados: niños pequeños, mujeres que acaban de dar a luz, ancianos.

Más aún, en el siglo XIII, la devoción a Cristo, el deseo de identificación con él conduce a san Francisco de Asís a recibir en su cuerpo las marcas de Jesús crucificado: los estigmas. A partir del siglo XIII, el desarrollo de una devoción laica mórbida asocia una élite penitencial laica con la herencia del ascetismo monástico de la alta Edad Media: ello se refleja en las prácticas de flagelación que se manifiestan en 1260 y durante el siglo XIV.

El cuerpo de la ciudad

La ciudad no se presta tan fácilmente como la Iglesia o la *Respublica* a la simbología corporal. Pero ciertas concepciones medievales de la ciudad favorecen metáforas anatómicas y biológicas subyacentes.

En primer lugar está la afirmación, procedente de la Antigüedad y relevada por san Agustín, según la cual no son las piedras —las de las murallas, de los monumentos y de las casas— las que hacen la ciudad, sino los hombres que las habitan, los ciudadanos, los *cives*. La idea la retoma con fuerza el dominico Alberto el Grande a mediados del siglo XIII en una serie de sermones pronunciados en Augsburgo que constituyen una especie de «teología de la ciudad».

La otra concepción que arrastra a la ciudad hacia una metáfora de tipo corporal es la de la ciudad como «sistema» urbano^[140]. La metáfora corporal aflora también a propósito de ciertos componentes esenciales de la ciudad. La ciudad medieval es un centro económico y, más que un mercado, es un centro de producción artesanal, los artesanos urbanos se organizan en gremios o «corporaciones»^[141]. La ciudad medieval también es un centro religioso, y más que en el campo, donde el pueblo y la parroquia se identifican, la parroquia urbana, a menudo vinculada con el barrio, es un «cuerpo de fieles», dirigido por un cura.

En todas estas aproximaciones lo que se afirma es la idea de la necesaria solidaridad entre el cuerpo y los miembros. La ciudad, a imagen del «cuerpo social», es y debe ser un conjunto funcional de solidaridades, cuyo modelo es el cuerpo.

Conclusión: Una historia lenta

La historia del cuerpo ofrece al historiador y al amante de la historia una ventaja, un interés suplementario. El cuerpo ilustra y alimenta una historia lenta. A esta historia lenta que es, en profundidad, la de las ideas, de las mentalidades, de las instituciones e incluso de las técnicas y de las economías, le da un cuerpo, el cuerpo.

No sólo desde la prehistoria, sino desde los tiempos históricos a los que nos podemos remontar, el cuerpo cambia, en su realidad física, en sus funciones, en su imaginario. Pero conoce pocos acontecimientos y todavía menos revoluciones, como la que la medicina de los siglos XIX y XX, por ejemplo, le aportará. Ciertamente, la elaboración bastante rápida de una dietética monástica y la aparición fulgurante de la peste negra en 1347-1348 constituyen acontecimientos de una historia «rápida» del cuerpo. En cambio, las consecuencias de acontecimientos fundamentales como la desaparición del deporte y del teatro o bien de la proscripción, ya antigua, del desnudo, fueron muy lentas. Del mismo modo, la lenta «revolución agrícola» de los siglos X-XII, la introducción de nuevos cultivos y nuevas maneras de cultivar, la evolución de los gustos culinarios y el auge de la gastronomía fueron acontecimientos lentos en su repercusión sobre el cuerpo.

Vemos cómo en la Edad Media se desarrolla un fenómeno que introduce mayor rapidez en sus efectos sobre el cuerpo: la moda. Si disponemos de una buena documentación, en particular iconográfica, y de obras pioneras sobre la historia de la moda en la indumentaria de la Edad Media, los fenómenos sociales y culturales vinculados de forma más íntima con el cuerpo todavía son un terreno baldío para la investigación histórica: el cabello, el bigote, la barba^[142]. Conocemos algo mejor la evolución del arte del rostro entre las mujeres, y del maquillaje. El feudalismo desarrolló el prestigio y la atracción de los hombres fornidos. La fascinación de los «grandes dolicocéfalos rubios» hizo de esta tonalidad de cabello un elemento característico de la belleza física, rechazada por ese «hombrecito negro», Francisco de Asís. En el siglo XV aparece, cada vez más provocadora, sobre todo después del uso que hizo de ella Rabelais, la bragueta, que comienza una larga historia.

Hemos hablado aquí del papel que desempeñan en la Edad Media las imágenes y la simbología de la cabeza y del corazón. En el siglo XV, en la literatura y en el arte, se desarrolla, como eco sin duda de la evolución científica y social, el tema de los cinco sentidos. Un ejemplo espectacular es el que proporciona el simbolismo del célebre tapiz de la *Dama con unicornio*, que se puede observar en el museo Nacional de la Edad Media, en París. Hemos podido afirmar que el sentido predominante en la Edad Media fue la visión^[143]. En efecto, la Edad Media inventó, en torno a 1300, las gafas, que en primer lugar como curiosidad de moda y luego como auxiliar de la vista se difundieron rápidamente. En el infierno, es la vista la que percibe las rojas llamas luciferinas, mientras que el olfato se ve agredido por la hediondez. En el paraíso, la

vista es la que recompensa al cuerpo resucitado del elegido que se entrega a la contemplación divina. El dramaturgo Feo Belcari, de Florencia, dice al principio de su obra *Rappresentazione di Abramo e Isacco*, representada en 1449:

*El ojo es llamado la primera de todas las puertas
Por las que el Espíritu puede aprender y probar
El oído viene en segundo lugar, con la palabra como guía
Que da a la inteligencia fuerza y vigor.*

Esta concepción es, ciertamente, más intelectual que sensible. Pero, desde el siglo XVI, los tiempos modernos pondrán en solfa los cinco sentidos en el seno de un humanismo preocupado por valorizar al hombre en su conjunto. Este humanismo, sistema de un hombre dotado de un cuerpo civilizado, es una creación de la Edad Media.

El gran, pobre y sabio François Villon es el mejor y más maravilloso intérprete de aquello en que se convirtió la sensibilidad por el cuerpo en Occidente en el siglo XV. Con los versos de Villon somos testigos del lugar que adopta el corazón en la existencia y el destino del hombre. Es el corazón el que se esfuerza por mandar en el cuerpo, un cuerpo que el poeta, reencontrándose con la actitud de Dante, vive en su trigésimo año, y al que hace dialogar con su corazón en el poema «Debate entre el corazón y el cuerpo de Villon»: «¡Tienes treinta años: es la edad de un mulo!», la edad óptima para doblegar su cuerpo a las recomendaciones del corazón, es decir, de la conciencia. El corazón debe regular desde ahora el juego de la vida humana. Villon moviliza todos sus sentidos, todos sus miembros —«ojos, orejas, boca, nariz y también vos, el sensitivo»— y todo su cuerpo para alabar a la Corte, «suerte de los franceses» y «consuelo del extraño^[144]» en su «Alabanza y petición a la Corte del Parlamento». Villon canta la inefable belleza y encanto del cuerpo femenino, que es tan suave. Pero Villon también se ve como condenado, ahorcado, encarnando la derrota de la carne, el cuerpo cadavérico y putrescente en el «Epitafio» de Villon en forma de balada:

*la carne, que tanto hemos nutrido,
ha tiempo que está podrida y devorada,
y nos, los huesos, siendo polvo y ceniza^[145].*

Y qué decir del cuerpo devastado de la bella armera:

*¿Qué fue de mi frente lisa,
rubios cabellos, cejas arqueadas,
gran entrecejo, bonita mirada*

*que atraía a los más precavidos;
bella nariz recta, ni grande ni chica,
orejitas juntas y pequeñas,
mentón hendido, bien dibujado,
y de estos bellos labios rojos?*

*¿Los gráciles, menudos hombros,
brazos largos, manos armoniosas,
senos pequeños, las carnales caderas
erguidas, tersas y bien hechas
para sostener lides de amor;
los amplios flancos, el huequito
entre firmes y rollizos muslos,
dentro de su pequeño jardincillo?*

*Hoy frente arrugada, pelo gris,
cejas caídas, extinguidos ojos
cuyo mirar y sus travesuras
a muchos ricos cautivaron;
nariz curvada, ya sin belleza,
orejas flojas y velludas,
faz pálida, muerta, descolorida,
mentón fruncido, labios arrugados^[146].*

En el otoño de la Edad Media, Villon expresa de forma magnífica la tensión exacerbada de un cuerpo hermoso y gozoso y de un cuerpo decrepito y percedero. Este hijo del siglo y de la Iglesia, que lo educó, conoce la Cuaresma. Pero también canta y exalta el Carnaval. Su *Testamento* imita a los antiguos, pero termina en una procesión burlesca que abole las jerarquías sociales en las que la predominancia de la animalización se convierte en un medio «de introducir las actividades fisiológicas del cuerpo, de llevarlo todo al terreno corporal que es universal, a la bebida y a la comida, a la digestión, a la vida sexual»^[147]. Máscaras, malabarismos verbales y léxicos, fronteras permeables entre el hombre y el animal, prostitutas, monos, gesticulaciones, contorsiones, metamorfosis, risas, llantos, ironías y burlas... Villon exagera las tensiones de la Edad Media que termina. Lo que se expresa es el respeto del corazón, pero también la revancha del cuerpo. Miedo, obsesión, seducción de la muerte y exaltación de la belleza física: la tensión corporal se ha vuelto existencial.

El cuerpo, en definitiva, tiene una historia. El cuerpo es nuestra historia.

Bibliografía

- Agrimi, Jole y Chiara Crisciami, *Medicina del corpo e medicina dell'anima*, Milán, 1978.
- , *Malato, medico e medicina nel medioevo*, Turín, 1980.
- Ariès, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, París, Seuil, 1975 (trad. cast.: *Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado, 2000).
- , *L'Homme devant la mort*, París, Seuil, 1977 (trad. cast.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1992).
- , *Un historien du dimanche*, París, Seuil, 1980.
- Ariès, Philippe y André Bégin, *Sexualité occidentale*, París, Seuil, 1994 (trad. cast.: *Sexualidades occidentales*, Barcelona, Paidós, 1987).
- Ariès, Philippe y Georges Duby (comps.), *Histoire de la vie privée*, 5 vols., París, Seuil, 1985, en particular el tomo II: *De l'Europe féodale à la Renaissance*, París, Seuil, col. «Points», 1999 (trad. cast.: *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 2000).
- Bagliani, Agostino Paravicini, *Le Corps du pape*, (1994), París, Seuil, 1997.
- , «The Corpse in the Middle Ages: the Problem of the Division of the Body», en Peter Linehan y Janet L. Nelson, *The Medieval World*, Londres y Nueva York, Routledge, 2003.
- Bajtín, Mijail, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1970 (trad. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998).
- Baldwin, John W., *Les Langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste* (1994), París, 1997.
- Barbey, Jean, *La Fonction royale, essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, París, Nouvelles éditions latines, 1983.
- Barel, Yves, *La Ville médiévale. Système social, système urbain*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1975 (trad. cast.: *La ciudad medieval*, Madrid, Instituto Nacional de la Administración Pública, 1972).
- Barthes, Roland, *Michelet* (1954), en *Oeuvres complètes*, edición preparada y presentada por Éric Marty, París, Seuil, 1993.
- Baschet, Jérôme, *Les Justices de l'au-delà. Les Représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècles)*, Roma, École française de Rome, 1993.
- , *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, París, Gallimard, 2000.
- Baxandall, Michael, *L'Œil du Quattrocento. L'Usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance* (1972), París, Gallimard, 1985.

- Bériac, Françoise, *Histoire des lépreux au Moyen Âge, une société d'exclus*, París, Imago, 1988.
- Berlioz, Jacques, *Catastrophes et calamités au Moyen Âge*, Florencia, Edizioni del Galluzzo (col. Micrologus Studies, 1), 1998.
- Biraben, Jean-Noël, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 vols., París y La Haya, Mouton, 1975-1976.
- Bloch, Marc, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924), París, Armand Colin, 1961; reedición con un prefacio de Jacques Le Goff, París, Gallimard, 1983 (trad. cast.: *Los Reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988).
- , *La Société féodale* (1939), París, Albin Michel, 1994 (trad. cast.: *La sociedad feudal*, Tres Cantos, Akal, 1987).
- , *Apologie pour l'histoire o Métier d'historien* (1949), prefacio de Jacques Le Goff, París, Armand Colin, 1993 y 1997 (trad. cast.: *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, FCE, 1996).
- Boisseul, Daniel, *Le Thermalisme en Toscane à la fin du Moyen Âge. Les bains du territoire siennes du XIII^e au XVII^e siècle*, Roma, École Française de Rome, col. «École Française de Rome», n.º 296, 2002.
- Boswell, John, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale du début de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, (1980), París, Gallimard, 1985 (trad. cast.: *Cristianismo, tolerancia y homosexualidad*, Barcelona, El Aleph, 1993).
- Boureau, Alain, *Le Simple Corps du roi*, París, Les Éditions de Paris, 1988.
- Braunstein, Philippe, «Dal bagno pubblico alla cura corporale privata: tracce per una storia sociale dell'intimo», *Ricerche storiche*, n.º 16-3, 1986.
- Brody, Saul Nathaniel, *The Disease of the Soul; Leprosy in medieval literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- Brown, Peter, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (1981), París, Gallimard, 1984.
- , *Le Renoncement à la chair: Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (1988), París, Gallimard, 1995.
- Bruna, Denis, *Piercing. Sur les traces d'une infamie médiévale*, París, Textuel, 2001.
- Brundage, James, «Sin, Crime, and the Pleasures of the Flesh: the Medieval Church Judges Sexual Offences», en Peter Linehan y Janet L. Nelson, *The Medieval World*, Londres y Nueva York, Routledge, 2003.
- Bynum, Caroline W., *Jeûnes et festins sacrés. Les Femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale* (1987), París, Le Cerf, 1999.
- , *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991.
- , *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, Nueva York,

- Columbia University Press, 1999.
- Camille, Michael, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval* (1992), París, Gallimard, 1997.
- Camporesi, Piero, *La Chair impassible* (1983), París, Flammarion, 1986.
- Casagrande, Carla y Silvana Vecchio (comps.), *Anima e corpo nella cultura medievale* (Convegno di Venezia), Florencia, Edizioni del Galluzzo, 1999.
- Certeau, Michel de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987; reed. aumentada, col. «Folio», 2002.
- Congar, Yves, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, París, Cerf, 1968.
- , *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París, Seuil, 1970.
- Corvisier, André, *Les Danses macabres*, París, PUF, 1998.
- Dalarun, Jacques (comp.), *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, París, Fayard, 2002.
- D'Alverny, Marie-Thérèse, «L'Homme comme symbole: le microcosme», en *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto, 1976.
- De Baecque, Antoine, *Le Corps de l'histoire. Métaphore et politique (1770-1800)*, París, Calmann-Lévy, 1993.
- De la Croix, Arnaud, *L'Érotisme au Moyen Âge*, París, Tallandier, 1999.
- Delumeau, Jean, *La Peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècles*, París, Fayard, 1978 (trad. cast.: *El miedo en occidente: siglos XIV-XVIII*, Madrid, Taurus, 1989).
- , *Le Péché et la peur. La Culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, París, Fayard, 1983.
- , *Une Histoire du paradis*, París, Fayard, 1992; t. I: *Le Jardin des délices*; t. II: *Mille ans de bonheur*.
- Delumeau, Jean y Daniel Roche, *Histoire des pères et de la paternité*, París, Larousse, 1990.
- Duby, Georges, *Le Dimanche de Bouvines*, París, Gallimard, 1973, reeditado en *Feodalité* (trad. cast.: *El domingo de Bouvines: 24 de julio de 1214*, Madrid, Alianza, 1988).
- , *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978.
- , *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, París, Flammarion, 1988.
- , *Féodalité*, París, Gallimard, 1996.
- , *L'Art et la société. Moyen Âge. XX^e siècle*, París, Gallimard, 2002 (trad. cast.: *Arte y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1998).
- , *Qu'est-ce que la société féodale?*, París, Flammarion, 2002.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (comp.), *Histoire des femmes en Occident*, 5 vols., París, Plon, 1990 (trad. cast.: *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 2000).
- Duerr, Hans Peter, *Les Soins de beauté. Moyen Âge, début des temps modernes*, Niza, 1987.

- , *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, París, EHESS, 1998.
- , «Le Nu et le vêtu au Moyen Âge», *Sénéfiance*, n.º 47, Aix-en-Provence, CUERMA, 2001.
- Dufour, Xavier-Léon, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, París, Seuil, 1975 (trad. cast.: *Diccionario del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristianidad, 1977).
- Dufournet, Jean, *Villon, poésies*, París, Flammarion, 1992.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968 (trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993).
- Eco, Umberto, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, París, Grasset, 1997 (trad. cast.: *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1999).
- Elias, Norbert, *La Civilisation des moeurs*, traducción francesa del primer tomo de *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), Calmann-Lévy, 1973, Pocket, 1976 (trad. cast.: *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1993).
- , *La Dynamique de l'Occident*, traducción francesa del segundo tomo de *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), Calmann-Lévy, 1975, Pocket, 1990 (trad. cast.: *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1993).
- , *La Société de cour* (1969), París, Calmann-Lévy, 1974; reed. Flammarion, col. «Champs», 1985 (trad. cast.: *La sociedad cortesana*, Madrid, FCE, 1993).
- , *La Solitude des mourants* (1982), París, Christian Bourgois, 1987 (trad. cast.: *La soledad de los moribundos*, Madrid, FCE, 1987).
- Elias, Norbert y Éric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, París, Fayard, 1994 (trad. cast.: *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, FCE, 1991).
- Favret-Saada, Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard, 1977.
- , *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage* (con Josée Contreras), París, Gallimard, 1981.
- Feher, Michael, *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vols., Nueva York, Urzone, 1989. Véanse en particular los artículos de Caroline Bynum, «The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages»; Françoise Héritier-Augé, «Semen and Blood: Some Ancient Theories Concerning their Genesis and Relationship»; Jacques Le Goff, «Head or Heart? The Political Use of Body Metaphores in the Middle Ages»; Jean-Claude Schmitt, «The Ethics of Gesture» (trad. cast.: *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990).
- Flandrin, Jean-Louis, *Le Sexe et l'Occident, évolution des attitudes et des comportements*, París, Seuil, 1981 (trad. cast.: *La moral sexual en Occidente*, Barcelona, Granica, 1984).
- , *Un Temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale, VI^e-XI^e siècles*, París, Seuil, 1983.
- , *Chronique de Platine. Pour une gastronomie historique*, París, Odile

- Jacob, 1992.
- Flandrin, Jean-Louis y Jane Cobbi (comps.), *Tables d'hier, table d'ailleurs*, París, Odile Jacob, 1999.
- Flandrin, Jean-Louis y Massimo Montanari, *Histoire de l'alimentation*, París, Fayard, 1996.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961 (trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979).
- , *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 (trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000).
- , *Histoire de la sexualité*; tomo I: *La Volonté de savoir* (1976); tomo II, *L'Usage des plaisirs*; y tomo III: *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1999).
- Frugoni, Chiara, *Francesco e l'invenzione delle stimate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turín, Einaudi, 1993.
- Fumagalli, Vito, *Solitudo Carnis. Vicende del corpo nel medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 1990 (trad. cast.: *Solitudo Carnis: el cuerpo en el medioevo*, San Sebastián, Nerea, 1990).
- Gauvard, Claude, Alain de Libera y Michel Zink (comps.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, PUF, 2002.
- Gélis, Jacques y Odile Redon, *Les Miracles, miroirs du corps*, Saint-Denis, Publications de l'Université de Paris VIII, 1983.
- Gil, José, *Métamorphoses du corps*, París, La Différence, 1985.
- Godelier, Maurice y Michel Panoff (comps.), *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines, 1998, en particular, «le corps en chrétienté».
- Goodich, Michael E., *The Unmentionable Vice: Homosexuality in the Later Medieval Period*, Santa Bárbara, Dorset Press, 1979.
- Goody, Jack, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe* (1983), París, Armand Colin, 1985, prefacio de Georges Duby (trad. cast.: *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986).
- Gousset, Marie-Thérèse, Daniel Poirion y Franz Unterkircher, *Le Cœur d'amour épris*, París, Philippe Lebaud, 1981 (trad. cast.: *El corazón enamorado*, Madrid, Arte y Bibliofilia, 1972).
- Grmek, Mirko D. (comp.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*; tomo I, *Antiquité et Moyen Âge*, París, Seuil, 1995.
- Heinich, Nathalie, *La Sociologie de Norbert Elias*, París, La Découverte, 1997.
- Horkheimer, M. y Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison* (1944), París, Gallimard, 1974 (trad. cast.: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2001).
- Huizinga, Johan, *L'Automne du Moyen Âge*, París, Payot, 1980, precedido por una

- entrevista de Jacques Le Goff; reed. col. «Petite bibliothèque Payot», 2002 (trad. cast.: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1996).
- Huygens, R. B. C., *Apologia de barbīs. Corpus christianorum. Continuatio medievalis LXII*, Turnhout, Brepols, 1985.
- Imbault-Huart, Marie-José, *La Médecine au Moyen Âge à travers les manuscrits de la Bibliothèque nationale*, París, Éditions de la Porte verte/Bibliothèque nationale, 1983.
- Imbert, Jean, *Les Hôpitaux en droit canonique*, París, Vrin, 1947.
- Jacquart, Danielle y François Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, París, Maisonneuve et Larose, 1996.
- Jacquart, Danielle y Marilyn Nicoud, «Les réformes de santé au XIII^e siècle», en Pierre Guichard y Danielle Alexandre-Bidon (comps.), *Comprendre le XIII^e siècle. Études offertes à Marie-Thérèse Lorcin*, Lyon, Presse Universitaires de Lyon, 1995.
- Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, París, PUF, 1985.
- Jones, Ernst, *Le Cauchemar*, Payot, París, 1973.
- Jordan, Mark D., *The invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1997 (trad. cast.: *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, Barcelona, Laertes, 2002).
- Kantorowicz, Ernst, *Les deux corps du roi* (1957), París, Gallimard, 1989; reeditado en la col. «Quarto» con un comentario de Alain Boureau, 2002 (trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985).
- Kappler, Claude-Claire, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, París, Payot, 1999 (trad. cast.: *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Tres Cantos, Akal, 1986).
- Karras, Ruth Mazo, «Sexuality in the Middle Ages», en Peter Linehan y Janet L. Nelson, *The Medieval World*, Londres y Nueva York, Routledge, 2003.
- Laqueur, Thomas, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, París, Gallimard, 1992 (trad. cast.: *La construcción del sexo*, Madrid, Cátedra, 1994).
- Laurioux, Bruno, *Manger au Moyen Âge*, París, Hachette Littératures, 2002.
- Le Breton, David, *Anthropologie du corps et modernité*, París, PUF, 1990.
- , *Sociologie du corps*, París, PUF, 2002.
- Le Goff, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, París, 1957; reed. col. «Points», 1985 (trad. cast.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986).
- , *Pour un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1977 (trad. cast.: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983).

- , *La Naissance du purgatoire*, París, Gallimard, 1981; reed. col. «Folio», 1991 (trad. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989).
- , «Corps et idéologie dans l'Occident médiéval» y «le refus du plaisir»; reed. en *L'Imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1985.
- (comp.), *L'Homme médiéval*, París, Seuil, 1989; reed. 1994 (trad. cast.: *El hombre medieval*, Madrid, Alianza, 1999).
- , *Saint Louis*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque des histoires», 1996.
- , *Saint Françoise d'Assise*, Gallimard, col. «Bibliothèque des histoires», París, 1999 (trad. cast.: *San Francisco de Asís*, Tres Cantos, Akal, 2003).
- , *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, col. «Quarto», 1999.
- , *Un Moyen Âge en images*, París, Hazan, 2000.
- (en colaboración con Jean-Maurice de Montrémy), *À la recherche du Moyen Âge*, París, Louis Audibert, 2003 (trad. cast.: *En busca de la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2003).
- Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt (comp.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999 (trad. cast.: *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Tres Cantos, Akal, 2003).
- Le Goff, Jacques, Éric Palazzo, Jean-Claude Bonne y Marie-Noëlle Colette, *Le Sacre royal à l'époque de Saint Louis*, París, Gallimard, 2001.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, París, Gallimard, 1975 y 1982.
- , *Le Carnaval de Romans*, París, Gallimard, 1979.
- Lett, Didier, *L'Enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècles)*, París, Aubier, 1997.
- Lewis, Andrew W., *Le Sang royal: la famille capétienne et l'État, France X^e-XIV^e siècles*, 1981; trad. francesa, París, Gallimard, 1986.
- Lorcin, Marie-Thérèse, «Le Corps a ses raisons dans les fabliaux. Corps masculin, corps féminin, corps de vilain», *Le Moyen Âge*, n^{os} 3-4, 1984.
- Lorris, Guillaume de y Jean de Meung, *Le Roman de la rose*, texto de Armand Strubel, París, Le Livre de Poche, col. «Lettres gothiques», 1992 (trad. cast.: *El libro de la rosa*, Madrid, Siruela, 1985).
- Lubac, Henri de, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, París, Aubier, 1944.
- Martin, Hervé, «Le corps», en *Mentalités médiévales II. Représentations collectives du XI^e au XV^e siècle*, París, PUF, 2001 y, en particular, «Les mentalités au négatif (XII^e-XV^e siècles)», en *Mentalités médiévales I*, París, PUF, 1996.
- Martin, Victor, *Les Origines du gallicanisme*, 2 vols., París, Bloud et Gay, 1939.
- Mauss, Marcel, «Les techniques du corps» (1934), *Journal de psychologie*, XXXII, n^{os} 3-4 (1936), en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950; reed. col. «Quadrige», 2001 (trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid,

- Tecnos, 1991).
- Mehl, Jean-Michel, *Les Jeux au royaume de France du XIII^e au début du XVI^e siècle*, París, Fayard, 1990.
- Merdrignac, Bernard, *Le Sport au Moyen Âge*, Presse Universitaires de Rennes, 2002.
- Michelet, Jules, *La Sorcière*, París, Flammarion, col. «GF», 1966 (trad. cast.: *La bruja*, Cerdanyola, Labor, 1984).
- , *Oeuvres complètes*, bajo la dirección de Paul Viallaneix, París, Flammarion, 1971 (trad. cast.: *Obras completas*, Barcelona, Editora de los Amigos del Círculo del Bibliófilo).
- Minois, Georges, *Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la Renaissance*, París, Fayard, 1987 (trad. cast.: *Historia de la vejez: de la Antigüedad al Renacimiento*, San Sebastián, Nerea, 1989).
- Montanari, Massimo, «Alimentation», en J. Le Goff y J.-C. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999 (trad. cast.: *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Tres Cantos, Akal, 2003).
- , *La Faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, París, Seuil, 1995 (trad. cast.: *El hambre y la abundancia*, Barcelona, Crítica, 1993).
- Morreall, John, *Taking Laughter Seriously*, Albany, State University of New York, 1983.
- Muchembled, Robert, *Une Histoire du diable (XII^e-XX^e siècles)*, París, Seuil, 2000 (trad. cast.: *Historia del diablo: siglos XII-XX*, Madrid, Cátedra, 2004).
- Nagy, Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, París, Albin Michel, 2000.
- Nelli, René, *L'Érotique des troubadours*, Toulouse, Privat, 1984 (1.^a ed. 1963).
- O'Connell, David, *Les Propos de Saint Louis*, con un prefacio de Jacques Le Goff, París, Gallimard, 1974.
- O'Connell, J. J., *The Teachings of Saint Louis: A critical text*, Chapel Hill, 1972.
- Opsomer, Carmélia, *L'Art de vivre en santé. Images et recettes du Moyen Âge*, s. l., Éditions du Perron, 1991.
- Panofsky, Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, posfacio de Pierre Bourdieu, París, Minuit, 1967 (trad. cast.: *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1986).
- Paul, Jean-Jacques, «Sur quelques textes concernant le son et l'audition», en *Du Monde et des hommes. Essais sur la perception médiévale*, Publications de l'université de Provence, 2003.
- Payer, Pierre J., *Sex and the Penitentials: the development of a sexual code, 550-1150*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.
- Pigeaud, Jackie, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, Les Belles Lettres, 1981.
- Piponnier, Françoise, «Costume», en Claude Gauvard, Alain de Libera y Michel

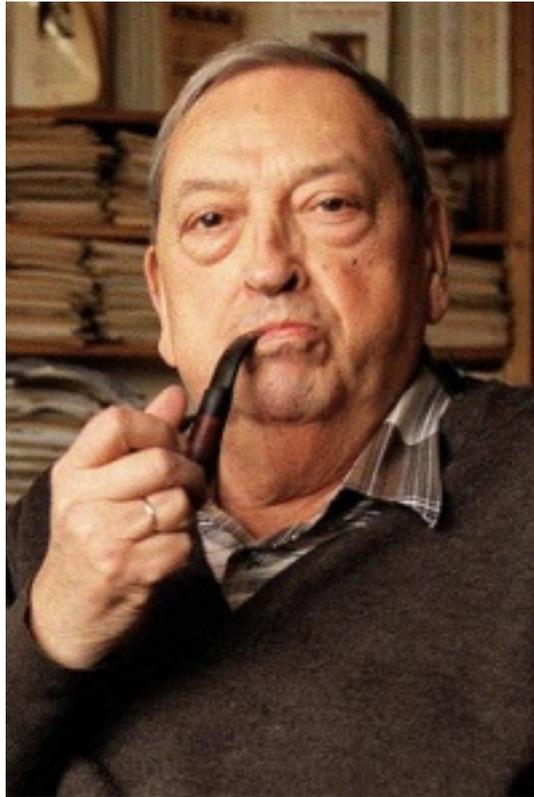
- Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, PUF, 2002.
- Piponnier, Françoise y Perrine Mane, *Se Vêtir au Moyen Âge*, París, Adam Biro, 1995.
- Poly, Jean-Pierre, *Le Chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, París, Perrin, 2003.
- Pouchelle, Marie-Christine, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe Le Bel*, París, Flammarion, 1983.
- Préaud, Maxime, *Les Astrologues à la fin du Moyen Âge*, París, J.-C. Lattès, 1984.
- Ramón, Pedro Pitarch, Jérôme Baschet y Mario Humberto Ruz, *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, 1999.
- Réau, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, tomo II, vol. II, París, PUF, 1957 (trad. cast.: *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996-1998).
- Recht, Roland, *Le Croire et le voir. L'Art des cathédrales (XII^e-XV^e siècles)*, París, Gallimard, 1999.
- Revel, Jacques y Jean-Pierre Peter, «Le corps. L'homme malade et son histoire», en *Faire de l'histoire III*, Jacques Le Goff y Pierre Nora (comp.), *Nouveaux objets*, París, Gallimard, 1974.
- Ribémont, Bernard (comp.), *Le Corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Caen, Paradigme, 1993.
- Rossiaud, Jacques, *La Prostitution médiévale*, reed. París, Flammarion, 1990 (trad. cast.: *La prostitución en el medioevo*, Barcelona, Ariel, 1986).
- Rousselle, Aline, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^e-V^e siècles de l'ère chrétienne*, París, PUF, 1983 (trad. cast.: *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Edicions 62, 1989).
- Roy, Bruno (comp.), *L'Érotisme au Moyen Âge*, Montreal, Éditions de l'Aurore, 1977.
- Rubin, Miri, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rutebeuf, *Oeuvres complètes*, texto preparado por Michel Zink, 2 vols., París, Bordas, 1989 y 1990.
- San Isidoro de Sevilla, *Étymologies* (trad. cast.: *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993-1994).
- Schlanger, Judith, *Les Métaphores de l'organisme*, París, Vrin, 1971.
- Schmitt, Jean-Claude, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París, Gallimard, 1990.
- , *Les Revenants. Les Vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994.
- , «Corps et âme», en J. Le Goff y J.-C. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de*

- l'Occident Médiéval*, París, Fayard, 1999.
- , *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, París, Gallimard, 2001.
- , *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, París, Seuil, 2003.
- Sennet, Richard, *La Chair et la pierre: le corps et la ville dans la civilisation occidentale* (2001), París, Les Éditions de la Passion, 2002 (trad. cast.: *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza, 1997).
- Siraisi, Nancy G., *Medieval and Early Renaissance Medicine, an Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Solère, Jean-Luc, «Corporéité», en Claude Gauvard, Alain de Libera y Michel Zink, *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, PUF, 2002.
- Spinoza, *Éthique*, notas de Charles Appuhn, Flammarion, col. «GF», 1965 (trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1996).
- , *Traité théologico-politique*, notas de Charles Appuhn, París, Flammarion, col. «GF», 1965 (trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986).
- Stahl, Paul-Henri, *Histoire de la décapitation*, París, PUF, 1986.
- Touati, François-Olivier, *Maladie et société au Moyen Âge: La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Bruselas, De Boeck Université, 1998.
- Touati, François-Olivier y Nicole Bériou, «*Voluntate dei leprosus*». *Les Lépreux entre exclusion et conversion aux XII^e et XIII^e siècles*, Spoleto, 1991.
- Vaneigem, Raoul, *La Résistance au christianisme*, París, Fayard, 1993.
- , *Les Hérésies*, París, PUF, 1994 y 1997.
- Vauchez, André (comp.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, París, Cerf, 1997.
- Veyne, Paul, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», en *Annales E. S. C.*, París, 1978.
- , *La Société romaine*, París, Seuil, 1991 (trad. cast.: *La sociedad romana*, Barcelona, Mondadori, 1991).
- Vigarello, Georges, *Le Propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, París, Seuil, 1985 (trad. cast.: *Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1991).
- , *Le Sain et le malsain. Santé et mieux être depuis le Moyen Âge*, París, Seuil, 1993.
- Villon, *Poésies*, edición a cargo de Jean Dufournet, París, Flammarion, col. «GF», 1992 (trad. cast.: *Poesía*, Madrid, Alianza, 1980).
- Vovelle, Michel, *La Mort en Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983.
- Zink, Michel, *La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis*, París, PUF, 1985.

ARTÍCULOS Y OBRAS ANÓNIMAS O COLECTIVAS

- La Peau humaine II. Théories, symboles, images* (Colloque Lausanne-Genève, 2002), de próxima publicación.
- Le Bain: espaces et pratiques*, número especial de *Médiévales*, n.º 43, otoño de 2002.
- Le Chevalier nu; contes de l'Allemagne médiévale*, presentado por Danielle Buschinger y otros, Stock, Moyen Âge, 1988.
- Micrologus*
- Vol. I, *I discorsi dei corpi. Discourses of the Body*, 1993.
- Vols. V y VI, *La Visione e lo sguardo nel Medio Evo. View and Vision in the Middle Ages*, 2 vols., 1997-1998.
- Vol. VII, *Il cadavere. The Corpse*, 1999.
- Vol. X, *I cinque sensi. The five senses*, 2002.
- Vol. XI, *Il cuore. The heart*, 2003.
- Vivre au Moyen Âge* (obra colectiva), París, Tallandier, 1998.
- Senefiance*, n.º 19, *Viellisse et vieillissement au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications du CUERMA, 1987.
- Senefiance*, n.º 30, *Le «cuer» au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications du CUERMA, 1991.
- Senefiance*, n.º 41, *Le Geste et les gestes au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications du CUERMA, 1998.
- Senefiance*, n.º 43, *Le Beau et le laid au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications du CUERMA, 2000.
- Senefiance*, n.º 47, *Le Nu et le vêtu au Moyen Âge, XII^e-XIII^e siècles*, Aix-en-Provence, Publications du CUERMA, 2001.

Puede resultar provechoso leer y meditar las obras suscitadas y publicadas por dos antropólogos de las sociedades de Oceanía contemporáneas: Maurice Godelier y Michel Panoff, *Le corps humain: supplicié, possédé, cannibalisé*, Amsterdam, Éditions des Archives contemporaines, 1998; y sobre todo *La production du corps*, Amsterdam, Éditions des Archives contemporaines, 1998, donde se podrá encontrar un artículo de Jean-Claude Schmitt, «Le Corps en chrétienté» y otro de Christiane Klapisch-Zuber, «Le Corps de la parenté».



JACQUES LE GOFF (Toulon, 1 de enero de 1924, París, 1 de abril de 2014), atraído desde muy temprano por la historia medieval, cursa estudios en la École Normale Supérieure. Después de diversas estancias académicas en el extranjero, pasa en 1962 a ser profesor en la École Pratique des Hautes Etudes junto a Fernand Braudel. Asume la dirección de esta institución (ya como École des Hautes Etudes en Sciences Sociales) entre 1972 y 1977. Considerado uno de los mayores especialistas en la Edad Media, Jacques Le Goff aúna la reflexión sobre el espacio y el tiempo con un profundo humanismo y es, en este sentido, uno de los más claros representantes de la Escuela de los Anales, de cuya revista es coeditor. Defensor de la visión de una Edad Media larga, no coincidente con los cortes históricos al uso, ha señalado la importancia crucial de la cristiandad medieval en la construcción del Occidente europeo. Entre sus obras más recientes traducidas al castellano cabe destacar *La civilización del Occidente medieval* (2002), *San Francisco de Asís* (2003), *Diccionario razonado del Occidente medieval* (junto con J. C. Schmitt) (2003), *¿Nació Europa en la Edad Media?* (2003) y *Mercaderes y banqueros de la Edad Media* (2004) y *El Dios de la Edad Media* (2005).



NICOLAS TRUONG (París, 1967) es periodista de *Le Monde* y responsable del Teatro de las Ideas del Festival de Aviñón, un espacio crítico, basado en el diálogo entre intelectuales, en el que se abordan y analizan diversas propuestas artísticas.

[1] Édouard-Henri Weber, «Corps», en André Vauchez (comp.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, tomo 1, París, Cerf, 1997. <<

[2] Jules Michelet, *Oeuvres complètes*, bajo la dirección de Paul Viallaneix, París, Flammarion, 1971. También *La Sorcière*, París, Flammarion, col. «GF», 1966. Sobre la visión maravillosa de la Edad Media propuesta por Jules Michelet en 1833, y luego sombría y tenebrosa a partir de 1855, véase Jacques Le Goff, «Le Moyen Âge de Michelet», en *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, col. «Quarto», 1999. <<

[3] Jeanne Favret-Saada, *Critique*, abril de 1971, retomado en *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage* (con José Contreras), París, Gallimard, 1981. Véase también, del mismo autor, *Les Mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard, 1977. <<

[4] Marcel Mauss, «Les techniques du corps» (1934), *Journal de psychologie*, vol. XXXII, n.º 3-4 (1936), en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950; reed. col. «Quadrige», 2001. <<

[5] Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. <<

[6] Norbert Elias, *La Civilisation des moeurs* (1939), París, Calmann-Lévy, 1973; reed. Presses Pocket, col. «Agora», 1976; *La Dynamique de l'Occident*, París, CalmannLévy, 1975; reed. Presses Pocket, col. «Agora», 1990; *La Société de cour*, París, Calmann-Lévy, 1974; reed. Flammarion, col. «Champs», 1985. <<

[7] Véase Norbert Elias, *La Politique et l'Histoire*, bajo la dirección de Alain Garrigou y Bernard Lacrois, París, La Découverte, 1997. <<

[8] Nathalie Heinich, *La Sociologie de Norbert Elias*, París, La Découverte, 1997. <<

[9] Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge* (1919), París, Payot, 1932. Nueva edición col. «Petite bibliothèque Payot», precedido por una entrevista de Claude Mettra con Jacques Le Goff, 2002. <<

[10] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, prefacio de Jacques Le Goff, París, Armand Colin, 1993 y 1997. <<

[11] Fundada en 1929 bajo el título *Annales d'histoire économique et sociale*, la revista se llamó, a partir de 1946, *Annales, économie, sociétés, civilisations*, y hoy, *Annales, histoire, sciences sociales*. <<

[12] Marc Bloch, *La Société féodale* (1939), prefacio de Robert Fossier, París, Albin Michel, 1994. <<

[13] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison* (1944), París, Gallimard, 1974. <<

[14] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975. También, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961; *Histoire de la sexualité*: tomo I, *La Volonté de savoir* (1976); tomo II, *L'Usage des plaisirs*; y tomo III, *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984. <<

[15] Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981. <<

[16] Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968, Véanse asimismo David Le Breton, *Sociologie du corps*, París, PUF, 2002, y *Anthropologie du corps et modernité*, París, PUF, 1990. <<

[17] Maurice Godelier y Michel Panoff (comps.), *La Production du corps*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines, 1998. <<

[18] Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987; reed. aumentada, col. «Folio», 2002. <<

[19] Véase en particular Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, París, Gallimard, 1977; reed. col. «Tel», 1991. Retomado en *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, col. «Quarto», 1999. <<

[20] Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001. <<

[21] Jean-Claude Schmitt, «Corps et âme», en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (comps.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999. <<

[22] Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque des histoires», 1990. <<

[23] Véase en particular «Un long Moyen Âge», en Jacques Le Goff (en colaboración con Jean-Maurice de Montrémy), *À la recherche du Moyen Âge*, París, Louis Audibert, 2003. <<

[24] Cécile Caby, «Ascèse, ascétisme», en André Vauchez (comp.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, vol. I, Paris, Cerf, 1997. <<

[25] Roland Barthes, *Michelet* (1954), en *Oeuvres complètes*, edición preparada y presentada por Éric Marty, París, Seuil, 1993. <<

[26] Véase Andrew W. Lewis, *Le Sang royal: la famille capétienne et l'État, France X^e-XIV^e siècles*, París, Gallimard, 1986. <<

[27] Anita Gueneau-Jalabert, artículo «Sang», en Claude Gauvard, Alain de Libéra y Michel Zink (comps.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París, PUF, 2002. <<

[28] Jacques Rossiaud, «Sexualité», en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (comp.), *op. cit.* <<

[29] De Georges Duby, en particular, *Le Chevalier, la femme, le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, París, Hachette, 1981; reed. en *Féodalité*, París, Gallimard, col. «Quarto», 1996; *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, París, Flammarion, 1988; «La femme gardée», en Georges Duby y Michelle Perrot (comps.), *Histoire des femmes en Occident*, París, Plon, 1991. <<

[30] Michel Sot, «Pourquoi se marier à l'église», en *Les collections de L'Histoire*, n.º 5: *L'Amour et la sexualité*, junio de 1999. <<

[31] Paul Veyne, «La famille et l'amour sous le haut Empire romain», en *Annales E.S.C.*, 1978. <<

[32] *Les Stoïciens*, textos traducidos por Émile Bréhier, editados bajo la dirección de Pierre-Maxime Schuhl, París, Gallimard, 1962, col. «Bibliothèque de la Pléiade». <<

[33] Marco Aurelio, «Pensées» VI, 13, en *Les Stoïciens*, *op. cit.* <<

[34] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomo II: *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984. <<

[35] Paul Veyne, *La Société romaine*, París, Seuil, 1991. <<

[36] Spinoza, *Traité théologico-politique*, notas de Charles Appuhn, París, Garnier Flammarion, 1965. <<

[37] En Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999, figura un condensado de los estudios sobre el cuerpo en la Edad Media llevados a cabo antes de esta nueva síntesis por Jacques Le Goff, y en particular procedentes de sus investigaciones sobre *L'Imaginaire médiéval* (París, Gallimard, 1985 y 1991). <<

[38] Christiane Klapisch-Zuber, «Masculin/féminin», en Jacques Le Goff y JeanClaude Schmitt (comps.), *op. cit.* <<

[39] Christiane Klapisch-Zuber, *ibid.* <<

[40] Véase, en particular, Jacques Rossiaud, *La Prostitution médiévale*, reed. París, Flammarion, 1990. <<

[41] Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle (VIe-XIe siècle)*, Paris, Seuil, 1983. <<

[42] Spinoza, *Éthique*, III, 2, escolio, París, Flammarion, GF, 1965. <<

[43] En Francia, los miércoles por la tarde no son lectivos. (*N. del t.*) <<

[44] Emmanuel Le Roy-Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, París, Gallimard, 1979. <<

[45] Mijail Bajtin, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970. <<

[46] Véase Jacques Le Goff, con la colaboración de Jean-Maurice de Montrémy, «Un long Moyen Âge», en *À la recherche du Moyen Âge*, París, Audibert, 2003. <<

[47] Jacques Le Goff, «Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le Dragon», en *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, retomado en *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, col. «Quarto», 1999. <<

[48] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque des histoires», 1996. <<

[49] Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque des histoires», 1999. <<

[50] Rutebeuf, *Oeuvres complètes*, texto preparado por Michel Zink, 2 vols., París, Bordas, 1989 y 1990. <<

[51] Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, París, Seuil, 1957; reed. col. «Points», 1985. <<

[52] Piroska Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, París, Albin Michel, 2000. <<

[53] Alain Boureau, prefacio a Piroska Nagy, *op. cit.* <<

[54] Piroska Nagy, *op. cit.* <<

[55] Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge* (1919), París, Payot, 1932; reed. col. «Petite bibliothèque Payot», precedido por una entrevista de Claude Mettra con Jacques Le Goff, 2002. <<

[56] Roland Barthes, *Michelet*, en *Oeuvres complètes*, edición preparada y presentada por Éric Marty, París, Seuil, 1993. <<

[57] John Morreall, *Taking Laughter Seriously*, Albany, State University of New York, 1983. <<

[58] Ernest Jones, *Le Cauchemar*, París, Payot, 1973. <<

[59] Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, col. «Le temps des images», 2002. <<

[60] Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque des histoires», 2001.

<<

[61] Guillaume de Lorris y Jean de Meung, *Le Roman de la rose*, versión de Armand Strubel, París, Le Livre de Poche, col. «Lettres gothiques», 1992. <<

[62] Jean-Claude Schmitt acaba de demostrar que, en el siglo XII, el opúsculo sobre la conversión de Hermann el Judío encadena el relato con el sueño: véase *La Conversion d'Hermann le Juif: Autobiographie, histoire et fiction*, París, Seuil, 2003.

<<

[63] Michel Zink, *La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis*, Paris, PUF, 1985. <<

[64] Agostino Paravicini Bagliani, «Les Âges de la vie», en Jacques Le Goff y JeanClaude Schmitt (comps.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999. <<

[65] John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle* (1980), Paris, Gallimard, 1985. <<

[66] Véase asimismo el hermoso libro de Jean-Pierre Poly, *Le Chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, París, Perrin, 2003. <<

[67] Michael Camille, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval* (1992), París, Gallimard, 1997; y Jacques Dalarun (comp.), *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, París, Fayard, 2002. <<

[68] Arnaud de la Croix, *L'Érotisme au Moyen Âge*, París, Tallandier, 1999. <<

[69] Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, París, Seuil, 1980; y con Georges Duby (comp.), *Histoire de la vie privée*, 5 vols., París, Seuil, 1985-1987. <<

[70] Didier Lett, *L'Enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris, Aubier, 1997. <<

[71] Citado en Didier Lett, «Tendres souverains», en Jean Delumeau y Daniel Roche (comps.), *Histoire des pères et de la paternité*, París, Larousse, 2000. <<

[72] Marie-José Imbault-Huart, *La Médecine au Moyen Âge à travers les manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Éditions de la Porte verte / Bibliothèque nationale, 1983. <<

[73] Véase también George Minois, *Histoire de la vieillesse en Occident de l'Antiquité à la Renaissance*, París, Fayard, 1987. <<

[74] Jacques Berlioz, *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, Florencia, Edizioni del Galluzo, 1998; y «Fléaux», en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (comps.), *op. cit.* <<

[75] Jean-Noël Biraben, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 vols., París y La Haya, Mouton, 1975-1976. Recientemente se ha descartado como causa la rata (negra) que anteriormente se consideraba responsable del contagio. <<

[76] Jole Agrimi y Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», en Mirko D. Grmek (comp.), *Histoire de la pensée médicale en Occident, 1. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1995. <<

[77] Véanse a este respecto Françoise Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen Âge, une société d'exclus*, París, Imago, 1988, y la síntesis de Hervé Martin, en *Mentalités médiévales II*, París, PUF, 2001, de la que se ha extraído esta cita. <<

[78] Véase Saul Nathaniel Brody, *The Disease of the Soul; Leprosy in medieval literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1974. <<

[79] Roger I. Moore, «Heresy as Disease», en *The Concept of Heresy in the Middle Age*, Lovaina, Medievalia Lavunentia IV, 1976. <<

[80] Mirko D. Grmek, «Le Concept de maladie», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.*

<<

[81] Jole Agrimi y Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.* <<

[82] Jean-Pierre Poly, *Le Chemin des amours barbares, Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris, Perrin, 2003. <<

[83] Danielle Jacquart, «La Scolastique médicale», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.* <<

[84] Georges Duby, «Réflexions sur la douleur physique», en *Mâle Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1988. <<

[85] Véase Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, París, 1999. <<

[86] Jole Agrimi y Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.* <<

[87] *Ibid.* <<

[88] Danielle Jacquart, «La Scolastique médicale», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.* <<

[89] Véase Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, París, Flammarion, 1983; y «Médecine», en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (comps.), *op. cit.* <<

[90] Danielle Jacquart, «La Scolastique médicale», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.* <<

[91] Mirko D. Grmek, «Le Concept de maladie», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.*

<<

[92] Marie-José Imbault-Huart, *op. cit.* <<

[93] Jole Agrimi y Chiara Crisciani, «Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», en Mirko D. Grmek (comp.), *op. cit.* <<

[94] Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, París, Seuil, 1975; *L'Homme devant la mort*, París, Seuil, 1977; e *Images de l'homme devant la mort* (libro álbum), París, Seuil, 1983. <<

[95] Michel Lauwers, «Mort(s)», en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (comps.), *op. cit.* <<

[96] Norbert Elias, *La Solitude des mourants* (1982), París, Christian Bourgois, 1987.

<<

[97] Peter Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (1981), París, Cerf, 1984. <<

[98] Véase Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi* (1957), en *Oeuvres*, París, Gallimard, col. «Quarto», 2000. <<

[99] Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994. <<

[100] André Corvisier, *Les Danses macabres*, París, PUF, 1998. <<

[101] Jérôme Baschet, «Comment échapper aux supplices de l'enfer», en *Vivre au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 1998. <<

[102] Véase Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, París, Gallimard, 1981; reed. col. «Folio», 1991. <<

[103] Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà. Les Représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècles)*, Roma, École française de Rome, 1993. <<

[104] Jean-Claude Schmitt, «Une horde de revenants enrichit l'Église», en *Vivre au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 1998. <<

[105] Massimo Montanari, «Romains, Barbares, chrétiens: à l'aube de la culture alimentaire européenne», en Jean-Louis Flandrin y Massimo Montanari (comps.), *Histoire de l'alimentation*, París, Fayard, 1996. <<

[106] Jacques Le Goff, «Le Désert-forêt dans l'Occident médiéval», en *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, col. «Quarto», 1999. <<

[107] Massimo Montanari, «Alimentation», en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999. <<

[108] Véanse en particular Jean-Louis Flandrin, *Chronique de Platine. Pour une gastronomie historique*, París, Odile Jacob, 1992; y Jean-Louis Flandrin y Jane Cobbi (comps.), *Tables d'hier, table d'ailleurs*, París, Odile Jacob, 1999. <<

[109] Véase en particular Bruno Laurioux, *Manger au Moyen Âge*, París, Hachette Littératures, 2002. <<

[110] *Ibid.* <<

[111] Véase asimismo Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, París, Grasset, 1997. <<

[112] Véanse Jacques Le Goff, «Le rituel symbolique», en *Pour un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1977; y Jacques Le Goff, Eric Palazzo, Jean-Claude Bonne y Marie-Noël Colette, *Le Sacre royal à l'époque de Saint Louis*, París, Gallimard, 2001.

<<

[113] Jean-Claude Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990. <<

[114] Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980. <<

[115] Jacques Le Goff, «Mélusine maternelle et défricheuse», en *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977. <<

[116] Norbert Elias y Eric Dunning, *Quest for Excitement, Sport and Leisure in the Civilizing Process*, 1986, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, París, Fayard, 1994. <<

[117] Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, París, Gallimard, 1973, reeditado en *Féodalité*, París, Gallimard, col. «Quarto», 1996. <<

[118] Bernard Merdrignac, *Le Sport au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002. <<

[119] Sobre esto, véase el notable estudio pionero de Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, París, Flammarion, 1983. Una visión general de las metáforas corporales se encuentra en Judith Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, París, Vrin, 1971. <<

[120] Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001. <<

[121] Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999. <<

[122] *Le Cœur mangé. Récits érotiques et courtois des IIe et XIIIe siècles*, adaptado al francés moderno por Danielle Régnier-Bohler, prefacio de Claude Gaignebet, posfacio de Danielle Régnier-Bohler, París, Stock, 1979. <<

[123] Marie-Thérèse Gousset, Daniel Poirion y Franz Unterkircher, *Le Cœur d'amour épris*, París, Philippe Lebaud, 1981. «Le “cuer” au Moyen Âge (Réalité et signifiante)», Aix-en-Provence, Cierma, *Sénéfiance*, n.º 30, 1991. <<

[124] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, tomo II, vol. II, París, PUF, 1957. <<

[125] Karl Richstätter, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, Múnich, 1919. Pierre Debongnie, «Commencement et recommencement de la dévotion au Cœur de Jésus», en *Études carmélitaines*, n.º 29, 1950. André Godin, *Spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe siècle, l'Homélie de Jean Vitrier*, Ginebra, Droz, 1971. Gérald Chaix, «La place et la fonction du cœur chez le chartreux Jean Lansperge», en JeanClaude Margolin (comp.), *Acta conventus neolatini Turonensis*, París, Vrin, 1980. <<

[126] Antes que el texto arreglado que preparó Joinville en su *Vie de Saint Louis*, preferiremos el de los «Enseignements de Saint Louis à son fils et à sa fille» publicados en su forma original por J. J. O'Connell, *The Teachings of Saint Louis, a critical text*, Chapel Hill, 1972; y, en una traducción en francés moderno, David O'Connell, *Les Propos de Saint Louis* (con un prefacio de J. Le Goff), París, Gallimard, 1974. <<

[127] Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, París, PUF, 1986. <<

[128] Xavier-Léon Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, París, Seuil, 1975. <<

[129] *Ibid.* <<

[130] Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, París, 1944. Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Yves Congar, *L'Éclésiologie du haut Moyen Âge*, París, Cerf, 1968; y *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París, Seuil, 1970. <<

[131] Por ejemplo, el canon 3 del concilio de París de 829: *Quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur personis* («Que el cuerpo de la Iglesia se divida principalmente en dos personas»), texto redactado por el obispo Jonás de Orleans y retomado por él en su tratado *De institutione regia*, uno de los más antiguos tratados políticos llamados «espejos de los príncipes». Véase Yves Congar, *op. cit.* <<

[132] Sobre el esquema trifuncional en la Edad Media definido por Georges Dumézil como herencia cultural indoeuropea, véanse en particular Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978; Jacques Le Goff, «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale», en *Annales E. S.C.*, 1979, y Dominique Iogna-Prat, «Le “baptême” du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du ix^e siècle», en *Annales E. S.C.*, 1986. Las tres funciones son, esquemáticamente, las de lo sagrado, el guerrero y el laborioso. Están encarnadas por los que oran (*oratores*), los que luchan (*bellatores*) y los que trabajan (*laboratores*). Cada función implica al cuerpo: mediante la plegaria, el combate o el trabajo. <<

[133] Humbert de Moyenmoutier, cardenal de Silva Candida. *Adversus Simoniacos* (PL, 143, Monumenta Germaniae Historica. Libelli de lite, I). Traducción de André Vauchez, «Les Laïcs dans l'Église à l'époque féodale» *Notre histoire*, n.º 32, 1987, retomado en *Les Laïcs au Moyen Âge*, París, Cerf, 1987. <<

[134] Victor Martin, *Les Origines du gallicanisme*, 2 vols., París, Bloud et Gay, 1939, vol. I. <<

[135] Isidoro, *Étymologies*, XI, 25, PL 82, col. 400. <<

[136] *Ibid.*, XI, 118, PL 82, col. 411. <<

[137] Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.* <<

[138] Jean Barbey, *La Fonction royale, essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1983. <<

[139] Recordemos los trabajos pioneros de Paul Veyne, Michel Foucault y Aline Rousselle en cuanto a la Antigüedad (Aline Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, París, PUF, 1983), de Danielle Jacquart y Claude Thomasset en lo referente a la Edad Media (*Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, París, PUF, 1985), y para una legitimación filosófica del cuerpo como medio de pensar el origen del Estado, el hermoso libro de José Gil, *Métamorphoses du corps*, París, La Différence, 1985. La ilustración de la cubierta, una imagen del siglo XIV que representa al hombre zodiaco, muestra la adaptabilidad del cuerpo humano a la evolución del simbolismo. Ya conocemos el éxito de la astrología y de sus aplicaciones en la política del siglo XIV. Véase Maxime Préaud, *Les Astrologues à la fin du Moyen Âge*, París, J.-C. Lattès, 1984. <<

[140] Esta concepción la ha puesto en evidencia en particular Yves Barel en *La Ville médiévale. Système social, système urbain*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1975. <<

[141] El término «corporación», de origen inglés, no se difundió en Francia hasta la época moderna. <<

[142] El abate cisterciense Buchard de Bellevaux, en el Franco-Condado, escribió hacia 1160 un «Éloge des barbes», que fue publicado por R. B. C. Huygens, *Apologia de barbis. Corpus christianorum. Continuatio medievalis LXII*, Turnhout, Brepols, 1985, con una larga introducción de Gilles Constable. <<

[143] Sobre el ojo medieval y la importancia de la visión, conviene citar dos grandes libros: Michael Baxandall, *L'Oeil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance* (1972), París, Gallimard, 1985, y Roland Recht, *Le Croire et le Voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècles)*, París, Gallimard, 1999. <<

[144] François Villon, *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 2001, págs. 299-301.

<<

[145] *Ibid.*, pág. 297. <<

[146] *Ibid.*, pág. 103. <<

[147] Jean Dufournet, introducción a *Villon, poésies*, París, Flammarion, col. «GF», 1992. <<