



ROBERT FOSSIER

GENTE DE LA EDAD MEDIA

se

Este libro echa abajo los tópicos, ideas preconcebidas y errores en los que se suele caer al pensar en la Edad Media. Lejos del estudio erudito de la sociedad medieval, se economiza y su historia cultural o artística, Robert Fossier se centra en la gente común de la época. El lector no encontrará en *Gente de la Edad Media* ricos mercaderes, monjes piadosos ni caballeros en armas, galería de personajes trillados y a menudo irreales que solo representan la parte más superficial de los rasgos de la época. La gente común, generalmente tratada como figurante, pasa a ser protagonista central de esta obra.

El autor reconstruye el mundo de la gente vulgar, preocupada por la enfermedad, que le acecha, y la muerte, que le aterra. De esos hombres y mujeres que, como nosotros, viven en familia y en sociedad, se alimentan, se emparentan, aprenden, dudan... Tendemos a asociar el Medievo con una obstinada imagen de violencia, caos e incultura de la que es muy difícil desprenderse. Sin embargo, hoy esas facetas no nos son ajenas, y por eso es un buen momento para aproximarnos a esa gente de la Edad Media, sin duda más cercana a nosotros que los caballeros, los monjes o los señores. Fossier nos deslumbra con su profundo conocimiento de un mundo que nos sigue siendo tan afín y que redescubrimos con este esclarecedor libro.

«A pesar de la convicción que manifiestan casi todos los historiadores medievalistas, estoy convencido de que el hombre medieval somos nosotros».



Robert Fossier

Gente de la Edad Media

ePub r1.1

Titivillus 17.02.2019

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Ces gens du Moyen Âge*

Robert Fossier, 2008

Traducción: Paloma Gómez Crespo & Sandra Chaparro

Edición digital: epublibre, 2019

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.0

Conversión a pdf: FS, 2019



ROBERT FOSSIER

GENTE DE LA EDAD MEDIA

*Traducción de Paloma Gómez Crespo
y Sandra Chaparro Martínez*



PRÓLOGO

«**N**osotros, la gente de la Edad Media, sabemos todo eso», era lo que un autor del siglo pasado ponía en boca de uno de sus personajes. Esta frase burlesca tenía por objetivo hacer reír a las personas cultas; pero ¿y las demás? Es decir, aquéllas para quienes la «Edad Media» es una inmensa planicie de límites indeterminados, por donde la memoria colectiva hace que pululen reyes, monjes, caballeros, mercaderes, entre una catedral y un castillo con torreón, todos inmersos, hombres y mujeres, en una atmósfera de violencia, piedad y fiestas, una atmósfera «oscurantista». Todos aquellos que reconocen el terreno ante nuestros ojos, políticos, periodistas y gente de los medios de comunicación, suelen, en general desde la ignorancia, proferir juicios perentorios y apresurados basándose en esta idea. Dejémosles a ellos, como en el repertorio del Châtelet^[1], el uso del término «oscurantista» y hablemos de «medieval» o de la «época medieval», que es lo mismo, pero sin connotaciones despreciativas.

Hace varias décadas Lucien Febvre, y tras él Fernand Braudel, aunque con menos agresividad, se burlaban enormemente de quienes pretendían abordar y describir a estos hombres y mujeres, cambiantes y múltiples, a lo largo de un milenio. Reconocían, como ya había establecido de una vez por todas Marc Bloch, que el campo de la historia era la condición humana, el hombre o los hombres en sociedad; pero consideraban que era pura ficción buscar un prototipo inmutable a lo largo de tanto tiempo y que no existía «el hombre medieval». Sin embargo, éste fue el título que Jacques Le Goff dio, hace veinte años, a un ensayo que acometió junto a diez académicos prestigiosos. Pero supo evitar caer en la generalización de un modelo al decidir pasar revista, como si de una galería se tratase, a simples «tipos sociales»: el monje, el guerrero, el habitante de la ciudad, el hombre del campo, el intelectual, el artista, el comerciante, el santo, el marginado... y la mujer y su familia. Estos retratos extraían su arte y color de todo aquello que aportaban lo económico y lo social, las gestas y lo imaginario, los sistemas de representación y el contexto. De ahí se obtenía una tipología medieval encuadrada en marcos específicos, accesibles a estos seres modernos que somos, de elementos que permitirían también comprender un poco problemas que nos acosan en la actualidad.

Ésa no es mi manera de enfocarlo. Además, ¿por qué dar continuidad o incluso retomar este cuadro, ofreciendo otros «tipos de hombres» o aportando matices y novedades? Un trabajo de este tipo, sector por sector, sería interminable, pesado y poco provechoso; además, iría mucho más allá de mi capacidad. En cambio, me llama la atención que, en este trabajo o en

otros más modestos, se hace evidente, aunque los investigadores no parezcan sorprenderse con ello, que todos estos hombres, sea cual sea su origen, comían, dormían, caminaban, defecaban, copulaban e, incluso, pensaban de la misma manera que nosotros: nosotros también comemos con los dedos, tapamos nuestro sexo, pero lo usamos de forma idéntica, nos protegemos como podemos de la lluvia, reímos o lanzamos gritos, y esto era así tanto en la época de Carlomagno como en la de san Luis o Napoleón. Por supuesto, sé perfectamente lo que representan los condicionamientos de la vida cotidiana o de una época, el peso del pensamiento o de la moda; pero, cuando lo contemplamos en la vida cotidiana, hoy como ayer, el ser humano no es más que un mamífero bípedo que necesita oxígeno, agua, calcio y proteínas para sobrevivir en la parte emergida de una bola de hierro y níquel, recubierta de agua salada en las tres cuartas partes de su superficie y, en el resto, ocupada por un océano vegetal que pueblan miles de millones de otras especies. No es, en suma, más que un «animal humano». Este animal es lo que me interesa, y Lucien Febvre se equivocaba al creer que diez o doce siglos podían cambiar todo esto.

Puede que el lector, al leer estas palabras, que juzgará provocadoras, sienta cierta irritación; pero ese malestar que experimentará será un ejemplo estupendo de lo que digo. Esta reticencia, en efecto, mostraría que no es capaz de deshacerse de la idea fundamental en la que se apoya su reflexión: el hombre es un ser excepcional, porque es fruto de la voluntad del Espíritu divino o, si se rechaza este postulado cómodo, porque es un animal dotado de cualidades superiores. Sin embargo, no ve que su vida siempre está amenazada por lo líquido, lo vegetal o lo

animal que lo asedian, que está en lucha incesante para no perecer y que, quizá, en esa larga, tan larga historia de nuestro planeta, su paso no signifique mucho más que el de los celacantos o los dinosaurios, de hace cientos de millones de años. Seamos, pues, más modestos y dejemos de examinarnos de manera complaciente.

Con este intento de hacer vacilar «certezas» sólo espero conseguir que el posible lector se interrogue sobre las mismas, a riesgo, por supuesto, de volver a asumirlas si demuestran ser mejores. No oculto que este propósito contiene cierta debilidad. La principal es que tengo la obligación de enmarcar el ser, cuyo cuerpo, alma, cerebro y entorno voy a tratar de describir, en un contexto que corresponde al que me proporcionan mis fuentes, al menos aquellas que puedo dominar. No tengo capacidad para pretender describir en esta ocasión al campesino faraónico o al monje tibetano, ni tampoco al cortesano de Versalles o al minero de *Germinal*. El Medioevo es la única época en la que me siento a gusto; debido a mi profesión, es cierto que he podido tratar sobre la infantería ateniense o los coraceros de Reichshoffen, pero durante muy poco tiempo. Pero la «Edad Media» tiene sus especificidades, como cualquier otra etapa de la aventura humana: no podría ocultarlas y aplacar así la irritación póstuma de Lucien Febvre. Además, hay que saber a qué nos referimos con «Edad Media», expresión universitaria que inventó Guizot o incluso Bossuet. ¿Un periodo en el cual la economía y la sociedad presentaban unas características determinadas, el «feudalismo» de Marx? Pero, de verdad, ¿podemos hablar de lo «feudal»? ¿Una época en la que triunfaba un cristianismo militante y general? ¿Pero acaso el «mal de los ardientes^[2]» era efecto del Evangelio según san Juan?

No hablemos más de ello, pues se trata de una discusión ociosa. Mi documentación y, de hecho, la mayoría de los trabajos de investigación que voy a utilizar, o a los que me encomiendo, se sitúan entre Carlomagno y Francisco I; y además me centro, como todos los demás y con los mismos argumentos cuestionables, en el periodo que va desde el siglo XII al XIV, caracterizado por los «banquetes» y los desfiles «a lo medieval» organizados por los municipios menesterosos. Y lo que es peor: la mayoría de los ejemplos que voy a seleccionar se sitúan en Francia, y más concretamente en el norte de Francia, porque lo conozco mejor.

No me he decidido por esta opción para evitar críticas fáciles. El hombre del que voy a hablar no es ni caballero, ni monje, ni obispo, ni «importante», ni siquiera burgués, comerciante, señor o culto. Es un ser humano a quien le preocupan la lluvia, los lobos, el vino, el dinero, el feto o incluso el fuego, el hacha, los vecinos, el juramento, la Salvación, todo aquello de lo cual sólo se nos habla ocasionalmente o por omisión, a través del prisma deformante de las instituciones políticas, las jerarquías sociales, las normas jurídicas o los preceptos de la fe. Por lo tanto, no encontraremos aquí ni una argumentación económica, ni una descripción de técnicas, ni luchas de clases; sólo a ese pobre hombre de todos los días.

Una última cuestión: he tomado prestado casi todo de los demás, aunque no los cite. Pero, como se dice en los agradecimientos apresurados, ellos mismos se reconocerán. Aquí y allá he añadido algunas ideas de mi cosecha, sobre la importancia de lo que es «natural» y sobre la «miseria» del ser humano. Asumo la responsabilidad de ello, así como de todo lo que he

resumido y simplificado, o los matices cronológicos o geográficos que no haya tenido en cuenta, que sin duda pondrán los pelos de punta a los «especialistas». Pero éste es el precio que hay que pagar por cualquier pillaje.

¿He establecido bien cuál es mi objetivo? Sólo me queda conseguirlo.

PRIMERA PARTE

EL HOMBRE Y EL MUNDO

Estamos, pues, ante un ser animado, que vive normalmente en un medio aéreo, que se compone en esencia de oxígeno, nitrógeno e hidrógeno. Pertenece al orden de los vertebrados y es un mamífero con un ciclo reproductivo regular, por lo general asegurado por la unión de dos sexos. Conocer su origen y las etapas de su evolución sería indispensable para rastrear las vías que ha utilizado su «pensamiento» para dominar poco a poco una parte, muy pequeña, de la Creación. Hoy en día, incluso aquellos seres humanos que cuentan con la modestia o humildad necesarias para intentar abordar esta cuestión dudan y se pelean: se enfrentan, blandiendo mandíbulas y coxis, en una profunda noche que oscurece cualquier descubrimiento nuevo, y a lo largo de centenares de millones de años, para intentar comprender cómo hemos pasado de ser un chimpancé marginal a Sigmund Freud.

Los hombres de la Edad Media no se plantearon cuestiones de este tipo, ni los de los siglos posteriores hasta casi nuestros días: el hombre era una creación deseada por el Ser supremo al finalizar la formación del mundo, como modo de coronar su obra, y realizada a su imagen. La mujer apareció poco después, como una especie de corrección a lo que, sin embargo, al principio, debería haber sido perfecto. Según esta concepción, el origen del hombre no plantea problema alguno, de modo que cabe preguntarse si lo que tiene de fastidioso no podría ser simplemente un castigo de Dios debido a algún pecado original. ¡Está por ver!

1

EL HOMBRE DESNUDO

Pido al lector que ahora se abstraiga por un momento —reconozco que es un ejercicio difícil— de los esquemas tradicionales, y que intente describir y evaluar al ser humano.

UNA CRIATURA FRÁGIL

Un ser poco agraciado

No cabe duda de que este título resultará extraño; pero es fruto de observaciones arqueológicas, textuales, físicas, e incluso diría zoológicas: cuerpos encontrados sobrecogidos e intactos en el hielo o la turba, momias de santos o grandes personajes, esqueletos, completos o no, que proporcionan las necrópolis, reliquias de ropas o utensilios; los lugares, fechas y condiciones de conservación sólo son meros detalles anecdóticos. La única diferencia que se puede establecer entre la iconografía, pintada o esculpida, y estos restos indiscutibles es el deseo de resaltar un detalle: gestos,

estaturas, miradas. Lógicamente, las diferencias con nuestros contemporáneos son insignificantes: quizá entonces tuvieran una estatura más pequeña, a juzgar por el equipamiento para la vida cotidiana, pero contaban con una fuerza muscular mucho mayor, como indican las sorprendentes hazañas del guerrero o el leñador. ¿Se trata de una cuestión relacionada con la alimentación? ¿O quizá con el tipo de vida? Y, además, en el cementerio, ¿quién puede distinguir la tibia de un siervo vigoroso de la de un señor enfermo?

Dejemos, pues, de contemplarnos embelesados desde hace milenios, y al sexo femenino incluso más que al otro, y digamos rotundamente que el hombre es un ser feo y débil. Es cierto que podemos conceder cierta gracia a las curvas o redondeces, al menos según nuestros criterios de belleza, naturalmente; pero qué cantidad de elementos corporales carentes de gracia, incluso ridículos: ¡nuestros pies y sus dedos inútiles, nuestras orejas encogidas e inmóviles, esa cabeza demasiado pequeña en proporción con el resto del cuerpo (hecho que los escultores griegos, tan amantes de la armonía, intentaban corregir), el sexo del hombre o los senos de la mujer! ¿Una pura cuestión de estética? Pero hay cosas peores: bípedo y plantígrado, el hombre camina, corre y salta mucho peor que los cuadrúpedos; sus miembros anteriores están muy atrofiados y son tan débiles que harían reír a cualquier animal carnicero; sus uñas no sirven para nada, y tampoco lo que queda de su dentadura; su velloso mediocre no le protege de ninguno de los caprichos del cielo; la copulación le obliga a adoptar posturas grotescas, que comparte, es verdad, con muchos otros mamíferos; a medida que avanza su edad, se encorva, sus carnes se vuelven flácidas y sus

órganos le fallan. Y lo que es más grave, sus sentidos son abrumadoramente débiles; no ve a demasiada distancia y en absoluto por la noche; sólo es capaz de percibir una parte muy pequeña de los ruidos y las ondas sonoras que lo rodean; su olfato es nulo por completo y su sentido del tacto de lo más mediocre. También se dice que su carne es insípida y demasiado salada, su olor repugnante; pero éste es el punto de vista de otros animales, precisamente aquéllos cuya gracia, agilidad, mirada y percepción nos asombran y encantan: el pájaro que planea, el pez que sigue la corriente, el felino listo para saltar. Si dejáramos de admirarnos, podríamos entender la cuestión: el hombre es una criatura desfavorecida por la Creación. Y sin embargo...

Y sin embargo, ¿cómo negar que ha dejado una huella profunda en la parte emergida del planeta? Desde luego debía de tener alguna peculiaridad que compensara ese bagaje mediocre de partida. Si admitimos que se trata de una criatura excepcional fruto de la voluntad del Ser supremo, no necesitamos explicación alguna; y la Edad Media no se planteaba en absoluto preguntas al respecto: que en el mundo hay blancos, negros, amarillos, pequeños, grandes, buenos, malos, genios y tontos, e incluso cristianos, judíos y musulmanes, todo esto procedía de un designio superior cuya finalidad escapaba al hombre de Aquí Abajo, y que quizá le sería revelado Allá Arriba. De modo que no hay indicios en estos siglos de que se hayan buscado, y con mayor razón encontrado, los dos criterios —uno positivo y otro negativo— que convierten al hombre en un caso zoológico excepcional; hoy en día hay muy pocos hombres, aunque tengan una profunda convicción espiritual, que no estén de acuerdo con ello. El ser humano es el único mamífero que puede

oponer, en el extremo de sus miembros anteriores, sus pulgares al resto de los dedos de las manos, condición única e indispensable para agarrar, transformar y usar herramientas o el fuego, el sílex o la computadora, fundamento indiscutible de su superioridad frente a los demás animales. Capaz de dominar el fuego y los objetos, también es, en cambio, el único mamífero, si no el único de todos los seres animados, que destruye y mata por odio o placer, sin verse impulsado a ello por el miedo, el hambre o alguna pulsión sexual; es el predador más temible y despiadado de todos.

Bastante satisfecho consigo mismo

Convencidos, como estaban, de ser lo que Dios había querido, los hombres de los siglos medievales no tenían más remedio que atribuir la fealdad y los fallos que veían a su alrededor a esta misma voluntad, que alteraba su obra primigenia. Las imperfecciones físicas o morales conllevaban el estigma del descontento divino: si se tenía un alma vil, el cuerpo enfermo o la conciencia intranquila, era porque se había pecado e, inevitablemente, se era «feo» o tullido, y como tal se sería descrito o pintado. La iconografía y la literatura profana no dejan lugar a dudas: judíos, «sarracenos» y lisiados eran, por principio, «feos»: caras que hacen muecas, envergaduras deformes, miembros desproporcionados, lesiones cutáneas repugnantes, vellosoidad o pigmentación exageradas, nariz, ojos y orejas anormales o inquietantes. Como consecuencia, sus rasgos sólo podían desalentar la caridad o la comprensión. El mundo medieval apenas sentía piedad hacia el desgraciado, en el sentido pleno de la palabra: se reían de las equivocaciones cometidas por los ciegos, se excluía a los enfermos y se despreciaba a los débiles; no

se intentaba comprender ni al judío ni al infiel: en el mejor de los casos, se les tenía miedo y se huía de ellos; en el peor, se exterminaban, «clavándoles la espada en el vientre lo más adentro que pueda penetrar», como decía el rey san Luis. No es que no pudieran verse acciones de ayuda mutua, a cargo de la Iglesia, sobre todo; pero era raro que la caridad incluyese el reconocimiento del otro: en el mejor de los casos, se trataba de un poco de piedad o indulgencia que se daban a modo de limosna. Lo que sucedía era que estos signos modestos de apertura al otro siempre aparecían oscurecidos por algún castigo o incluso remordimiento, pues estas víctimas de la furia divina eran, en realidad, culpables: culpables de no ver cuál es la verdadera fe o culpables de haberla escarnecido. La salvación no se alcanzaba por esta vía, sino por una vía absolutamente personal de la fe y la esperanza; era mejor ceder una viña a la Iglesia que darle un beso a un leproso. No se trataba de un rechazo únicamente moral, sino también social. Puesto que la obra, escrita o pintada, se dirigía a «la gente bien», es decir, sólo a la aristocracia hasta fines del siglo XII y más tarde también a los «burgueses», el caballero cobarde, el clérigo perverso o el campesino grosero aparecían como «feos» o, en el mejor de los casos, ridículos.

Las ideas del Bien y el Mal, de lo Bello y lo Feo no son en absoluto universales. Si el hombre no es consciente de este hecho, corre el riesgo de enfrentarse a muchas decepciones, y más hoy en día, pues nos encontramos frente a frente con otras culturas y otros sistemas de pensamiento. Estas escalas de valores diferentes nos exponen, y sin duda a los demás también, a graves errores de apreciación, condenas precipitadas y desórdenes temibles. Puede que para los cristianos del

Occidente medieval, reclusos durante mucho tiempo dentro de un marco geográfico cerrado y bastante homogéneo, correspondiente a poblaciones de origen indoeuropeo, celtas, germánicas y mediterráneas, el concepto de lo Bello fuera uniforme: los diferentes matices existentes entre el caballero celta y el legionario romano, la Afrodita griega y la Virgen germánica, no eran sino una mera cuestión de detalle; los cánones de Praxíteles o de Apeles se parecen mucho a los de los pintores de la época prerrenacentista o del gótico de Amiens: estatura inferior en total a 1,75 metros en el caso del hombre, tamaño de la cabeza de una séptima parte del cuerpo, rostro ovalado y órbitas profundas, nariz prominente, pero labios finos, piel clara tirando más a rosa que a morena, dedos afilados, vello media pero cabellera abundante. Por supuesto, sé perfectamente que en el norte la gente es más grande que en el sur del continente, más morena en el sur que en el norte, que hay más cráneos redondos en el oeste y el sur que hacia el este y el norte; pero considero que estos matices «étnicos» son variaciones poco relevantes frente a los semitas, asiáticos y los negros de todo tipo. Sorprende constatar que los prototipos a los que cantaban los poetas de la lengua de oc y los romanceros de oíl, o reflejados en los frescos y miniaturas, poseen estos mismos rasgos; hasta el punto de que, despreciando a veces la realidad, se aplican de manera indiferente a modelos que, sin embargo, son específicos, pero que nos empeñamos en no ver.

Puesto que la Belleza era como Dios quería y Dios creó al hombre a su imagen, este último poseía sus presuntos rasgos físicos: los ángeles, el Bautista y Jesús se parecían entre sí, de la misma manera que las Vírgenes a lo largo

de los siglos. De modo que llegamos a una curiosa contradicción: nadie ignoraba que, según las Escrituras, fue entre los judíos donde el Padre quiso encarnarse, y que los Profetas, Apóstoles y el propio san Pablo eran judíos, es decir, «feos» según los criterios occidentales; pero ninguna de las representaciones que se hacía de ellos incluía rasgos semitas, no en el caso de Cristo, ni de los Doce Apóstoles, ni los Arcángeles o los Precursores. Los modelos locales desdibujaban la realidad; a no ser que admitamos que dejaron de ser judíos y feos porque supieron reconocer al Mesías.

Pero, no obstante, ¿ve los matices?

Si salía de su universo de cristiano de piel blanca, el hombre de esa época perdía su espíritu crítico de inmediato. No se trata de que no consiguiera, a veces, hallar alguna virtud en alguien como Saladino o Avicena o incluso en un rabino erudito; pero sólo era capaz de ver rasgos morales. Vistos desde fuera, todos eran «negros», porque el negro representaba la noche, lo desconocido, el peligro: turcos, sarracenos y mongoles tenían la piel negra; pero los judíos no, porque sellaron una alianza con Dios, por muy deicidas que fueran. No obstante, todos tenían apariencia humana. Pero, más allá de esto, los seres que esculpía el artista de Vézelay, que imaginaba Mandeville en su estudio londinense o que encontraron Plan Carpin o Marco Polo en los caminos de Asia central eran monstruosos y constituían un verdadero bestiario humano: seres deformes con partes de su cuerpo hipertrofiadas o desconcertantes, piel, cuernos, orejas, pies, caras «sobrenaturales», fruto de una mezcla de fantasmas occidentales y leyendas persas, indias o chinas.

De vuelta al mundo que le era familiar, el cristiano que describía a los hombres no ignoraba los matices a los que me he referido, ni se dejaba cegar por los prototipos; pero sus observaciones pocas veces eran descriptivas y físicas. El poeta de oc, el romancero de oíl, el guerrero de las sagas o el de las «gestas» se interesaban por la altura, la cabellera o el color del cuerpo; pero difícilmente conseguían evitar los *topoi*: la barba era florida, el cabello de oro, los labios escarlatas, el rostro rosa, los músculos flexibles, el cuerpo espigado; y cuando el joven saltaba a caballo o la dulce doncella ofrecía una flor a su amante, el círculo admirador de «amigos» no se sorprendía y se regocijaba ruidosamente. Es evidente que, como nunca se describe al campesino labrando o al tejedor tejiendo, el historiador, como suele ser habitual, no dice nada al respecto. Para despertar la curiosidad se necesita algo excepcional, como las hazañas fabulosas de los compañeros de Roldán o los buscadores del Grial, que sobrepasaban cualquier verosimilitud, aunque poseyeran un vigor deportivo extraordinario. Pero, quizá, estas «proezas», que sin duda hacían vibrar de emoción a la juventud guerrera, sólo tenían por objetivo instruir y no describir.

Por último, era más bien el comportamiento general del individuo lo que parecía llamar la atención. Si la expresión no resulta abusiva, diríamos que era una visión sociológica y no fisiológica. Por ejemplo, si se hacía referencia a la obesidad de un rey y se deploraba, no era para aludir a su régimen alimentario desequilibrado, o porque preocupara su salud, sino porque escarnecía su función, pública, y su actividad, ecuestre y guerrera, y porque la obesidad entonces era un pecado, una falta, una «desgracia». En este sentido, se prestaba mucha

atención a la mirada, que era el espejo del alma; daba muestra de los sentimientos que animan al hombre que se describía o representaba, más que los gestos o la forma de vestir. Es cierto que las contingencias de una época pueden influir sobre el artista: se ha observado que nadie aparece riendo en los frescos o las esculturas del románico, como si pesara sobre la época una angustia por el presente; a menudo el ojo aparece exorbitado, con expresión de miedo, como una especie de reflejo ante el antiguo «terror ante el año mil» que ahora se intenta tan forzosamente negar o tergiversar. En cambio, se lee paz en los rasgos reposados del «Bello Dios» o en los rostros sonrientes de las miniaturas del siglo XIII. La «sonrisa de Reims» no es un golpe de cincel genial de un artista inspirado: es la sonrisa de sus modelos.

Sin embargo, era preciso que un cronista deseoso de «ubicar» a sus héroes les encontrara cierta especificidad. Como la forma no era algo que le llamase demasiado la atención, buscaba un comportamiento en el cual lo físico apoyara o ilustrase lo moral. Y, aunque no siempre lo supiera, se aproximaba a Galeno o Hipócrates: el ser humano poseía un «temperamento», un «humor», fruto de la combinación desigual en su cuerpo de los cuatro principios vitales que reconocía la medicina antigua y luego árabe: era flemático, melancólico, colérico o sanguíneo. El poeta dejaba a los médicos, a los *physici*, que se encargasen de buscar las causas, y él se interesaba por los efectos en la vida cotidiana o las relaciones sociales: alimentación, actividades, reacciones morales o físicas, un abanico completo de virtudes o defectos.

Un último ámbito, hoy muy dominado, era la sangre. Poco importa el que se haya derramado en estos siglos tanto o más que en nuestros días. En cambio, ante su

derramamiento, el espectador de entonces parecía permanecer impávido. El artista multiplicaba las cabezas cortadas de las que brotaba la sangre, las llagas abiertas de Cristo, los miembros cercenados en los campos de batalla de los que manaba una marea roja, las corazas que dejaban escapar fuentes sangrantes; el poeta no descansaba: cráneos hendidos, brazos cortados, vientres abiertos, y me quedo corto. ¿Se trataba de ignorancia, al menos parcial, del papel que desempeña la sangre en la vida? ¿De una menor sensibilidad al dolor que producen las heridas? ¿Resignación ante un final cercano, probable e inevitable? Desde luego nada que se parezca a la emoción que provoca hoy el derramamiento de sangre, al menos en algunas partes del mundo, afortunadamente aquéllas en las que vivimos nosotros, porque en otros lugares... La sangre no era algo indiferente para los hombres de aquella época, sino que la consideraban más bien como un elemento de transmisión de la vida, incluso de las virtudes. Puede que fuera una mera invención por parte de un cronista trastornado la costumbre germánica de beberse la sangre del caballo de guerra derribado, con el fin de absorber sus cualidades de valentía y fuerza. En cambio, resulta evidente la importancia que se atribuía a los ciclos menstruales de la mujer: en los hogares se conservaba la sangre de la primera regla, anuncio solemne de las bendiciones posteriores al parto o prohibiciones sexuales durante las reglas.

La serología ha hecho en la actualidad bastantes avances como para que los biólogos busquen vínculos entre un grupo sanguíneo y la respuesta de los individuos que lo poseen ante las agresiones microbianas o virales. En la época medieval eran conscientes de que ciertos hombres —¡sólo de alto rango, por desgracia!—

presentaban signos de afecciones desconocidas para sus vecinos; en momentos de epidemias, estos hechos resultaban aún más visibles: dentro de un hogar contaminado, algunos grupos parecían quedar indemnes y sin que existiera una razón. En este sentido, el caso de las pandemias de peste de los siglos XIV y XV, a las que me volveré a referir, es impresionante: «gotas» sanas en medio de un océano de contagio. Por desgracia para el historiador, estas observaciones pocas veces eran precisas o se cuantificaban; no obstante, quizá es aquí donde reside la razón de esa indiscutible diversidad de estimaciones que encontramos en los investigadores en cuanto al volumen de pérdidas humanas por este motivo. Como nosotros mismos durante mucho tiempo, entonces no se sabía, por ejemplo, que los individuos pertenecientes al grupo B no son vulnerables al bacilo de la peste y que, donde este grupo era mayoritario, en Hungría por ejemplo, la plaga no causó estragos o apenas lo hizo. La mezcla de grupos sanguíneos ha sido tan amplia desde aquellos siglos lejanos que hace poco probable una estimación satisfactoria de cómo se distribuían los grupos sanguíneos en la Edad Media; sin embargo, no han faltado hipótesis, desde luego aventuradas, como las que se esbozaron en Gran Bretaña para explicar por esta vía los movimientos de la población sajona, sus condiciones y etapas, en el archipiélago.

PERO UNA CRIATURA AMENAZADA

¿Se conocían de verdad?

Aquellas de entre nuestras sociedades que se consideran «evolucionadas» han caído en la actualidad en una especie de culto al cuerpo, de pánico ante la edad

y de reverencia hacia remedios que llenan los armarios de los cuartos de baño, hacen rebosar los lugares para «ponerse en forma» y, en su caso, llevan ante los tribunales a los médicos cuyas habilidades no han cumplido las promesas que se esperaba de ellos. El mundo mediterráneo, tanto el de la Antigüedad como el nuestro, es muy dado a ello, más que cualquier otro. Pero en la actualidad disponemos de un caudal de conocimientos sobre patología y de un personal sanitario muy valioso que, en principio, disipan nuestros temores e ignorancia. Los historiadores, arrastrados desde hace más o menos un siglo por esta ola de nosología, han multiplicado los estudios sobre el cuerpo medieval, buscado las huellas de enfermedades, sondeado sus efectos psicológicos, elevado incluso algunas de ellas, como la peste evidentemente, a la categoría de factores —en principio demográficos y económicos, pero también sociales— de la evolución de los siglos medievales. De este modo se ha arrojado luz en gran medida sobre las enfermedades de los grandes personajes de este mundo, las epidemias masivas, las ciencias judeogriega y árabe; han catalogado los síntomas, escritos o no, aportado diagnósticos serios y bosquejado evoluciones. Y todo este trabajo es admirable.

Admirable, pero superficial; pues en esa época, como en la actualidad, aunque estemos «estresados» (¡la palabra con este significado data de 1953!), seamos víctimas de la peste o del avance brutal del sida —lo mismo da—, en realidad no sabemos nada de un callo en el pie, una nariz que gotea o un intestino perezoso, esas «pequeñas miserias» que también destruyen la armonía corporal. No puedo dar respuesta, en lo que a nuestra época se refiere, a la pregunta con la que abro este

apartado, pero en el caso de la Edad Media la respuesta es categóricamente negativa. Además, ¿cómo habrían podido acceder estos hombres, antes del siglo XII, a los tratados de medicina que llegaban, se escribían o se traducían en Córdoba, Palermo, Salerno o Montpellier enseguida? Ni siquiera estamos seguros de que los monjes, después de Pedro el Venerable a mediados del siglo XII, o los príncipes a los que aconsejaban los *physici* fueran realmente conscientes de las exigencias y flaquezas de sus cuerpos. En cuanto a los demás, ¿cómo se iban a atrever a preguntarse por aquello que provenía, evidentemente, del designio divino: los niños que nacían muertos, el lisiado de nacimiento, el enfermo crónico, pero también los sordos, ciegos o mudos? Eran el precio a pagar por su ira: en efecto, todos eran objeto de un castigo por algún pecado que habían cometido ellos o sus progenitores, ya que la culpa se heredaba del mismo modo que se heredaba la mácula de la servidumbre. Para esto no había remedio ni apelación. En cuanto a la muerte violenta en combate, en un rincón del bosque o por accidente, conllevaba una condena infamante: la ausencia de confesión y, por lo tanto, de salvación.

Sin embargo, este doble o nada del dogma era algo que el cristiano admitía bastante mal: buscaba recursos sin hacer demasiado alarde de rencor hacia la posible arbitrariedad venida del Cielo. En primer lugar, había intermediarios a mano para ablandar el rigor del Juez. La veneración de reliquias o las peregrinaciones a los lugares santos se desarrollaron al mismo tiempo que la influencia de la Iglesia. Como solía ser común, al menos en Europa occidental, esta última sabía muy bien cómo captar las devociones interesadas, muchas de las cuales eran anteriores a ella: el pequeño dios sanador, la recogida de

piedras o fuentes taumatúrgicas bajo los auspicios de un santo, real o inventado, cuyas virtudes tenían fama de curar; cada uno contaba con su «especialidad», que ilustraban los detalles de su vida o su martirio: uno curaba los granos, otro la fiebre o el dolor, y lo hacían por medio de milagros que se buscaban ávidamente. También nos hemos preguntado por la recuperación de estos cultos paralelos en el siglo XI y posteriormente: ¿podemos ver en ellos la incidencia de alguna enfermedad en concreto? En cualquier caso, los milagros que se obraban, y que describen de manera complaciente unos textos que por una vez son numerosos, ofrecen una panoplia de afecciones de lo más corriente: encontramos más enfermedades debidas a una alimentación insuficiente que a heridas o ataques orgánicos. En lo que a la Virgen se refiere, cuyo culto floreció después de 1150 con el acicate cisterciense, intervenía más bien en la curación del alma que en la del cuerpo: se rogaba a ella más como madre que como taumaturga. Es cierto que la Iglesia nunca se atrevió a dejar que el culto evolucionara hasta convertirse en el propio de una diosa-madre, una Cibeles cristiana, pues era virgen y, por lo tanto, no podía ser símbolo de fecundidad.

La peregrinación y la ofrenda eran obras pías; y los monjes se alegraban de ellas. Pero ¿eran eficaces sus oraciones? ¿No hubiera sido mejor dirigirse —aunque en secreto, por supuesto— a fuerzas expertas en el arte de interrogar a los astros, lo cual sólo podía tener un efecto intemporal, o más bien dedicarse a elaborar remedios en los límites de una etiología infernal? Magos y brujas cuentan en la actualidad con una atención especial por parte de todos los historiadores que presumen de incorporar la antropología o la sociología; efectivamente,

este mundo «invertido» encanta a todos los discípulos, cercanos o no, de Freud, Mauss o Lévi-Strauss. Además, los innumerables juicios que se hicieron, entre los siglos XV y XIX, a los poseedores de fuerzas «maléficas» proporcionan material para múltiples comentarios; es cierto que, en general, sólo contamos con los informes de la acusación. Pero en el siglo XIII los *exempla* de los dominicos, que los condenaban, por supuesto, muestran que su papel, en el seno del mundo rural al menos, se reconocía y se consideraba clave: prácticas gestuales y quiromasaje, fórmulas e invocaciones repetitivas, ritos basados en lo vegetal o en las virtudes del agua. Los cuidados que se daban al cuerpo predominaban sobre los que tenían que ver con el alma, y la Iglesia no admitía que estas prácticas alterasen la voluntad divina: por lo tanto, tenían que condenar e incluso quemar a quienes pretendían sustituir a Dios luchando contra los males que éste desencadenaba. Si era preciso, una acusación de herejía podía justificar mandar a la hoguera a las brujas; en realidad, se quemaba a ensalmadores más que a malos espíritus.

Los *exempla* dominicos y las trovas^[3] también atribuyen a las mujeres, sobre todo a las ancianas, el papel de intermediarias entre este mundo negro y las debilidades del cuerpo: efectivamente, son ellas quienes parecen ser más sensibles a estas prácticas que durante tanto tiempo han hecho reír a las mentes «científicas» tan agudas de esa época que denominamos «moderna». Pero en la actualidad, disfrazados de «medicina natural», fitoterapia, curas de rejuvenecimiento y otros semejantes, estos remedios «naturales» gozan de gran éxito: cremas, ungüentos, infusiones, purgantes, masajes o manipulaciones de kinesiterapia rivalizan con la «ayuda

psicológica» y los «grupos de autoayuda» que apelan, hasta llegar a lo grotesco, a nuestros egos enloquecidos. Se meten incluso en regímenes alimenticios o en las virtudes de las plantas; además, desde la Edad Media, la mayoría de las recetas de cocina pueden encontrarse en tratados de medicina.

Aunque las mujeres destacaban porque Eva era medio bruja y porque cualquier madre conocía las recetas para curar a sus hijos, los hombres, más observadores que apegados a las tradiciones, aportaron la experiencia que les ofrecían sus rebaños y, en casos más raros, sus viajes. Sin embargo, los judíos eran la excepción. Iban de aldea en aldea, de calle en calle, llevando saquitos, frascos y amuletos; sabían examinar la orina, purgar y hacer sangrías, entablillar correctamente, poner ventosas y tomar el pulso. Acumularon esta ciencia, estas prácticas, a través de su contacto más que milenario con las culturas mediterráneas u orientales. Adoptaron las hipótesis sintéticas de la medicina grecorromana, la experiencia analítica de los doctores hindúes e iraníes y, a través del islam, transmitieron sus conocimientos de comunidad en comunidad. Los más eruditos tradujeron a Avicena y Galeno y comentaron a Constantino el Africano; eran seguidores de Maimónides y enseñaban los conocimientos de Averroes. Los judíos eran quienes curaban, modestos practicantes de la ciencia. Es cierto que enseguida tuvieron que pagar un precio por ello: puesto que tenían conocimientos y se les consultaba en cuanto se presentaba la ocasión, su suerte iba vinculada al éxito que obtuvieran; si fracasaban ante una epidemia, puesto que la conocían, se afirmaba que habían sido ellos quienes la habían desencadenado.

Para curar con otras armas que no fuesen «remedios caseros» había que saber de qué está hecho el cuerpo. Algo que no tenía sentido esperar entre la gente corriente: el soldado veía vientres abiertos y heridas sangrantes; el campesino poseía algunas ideas sobre los esqueletos de los animales que despedazaba; todas las mujeres eran ginecólogas. Pero ninguno tenía una visión de conjunto; quizá ni siquiera sobre el papel que desempeñan el corazón y el cerebro. En el caso de las epidemias, tampoco se comprendía ni se combatía el contagio, ni por lo tanto el agente transmisor. Además, esta ignorancia, que sólo logró vencer la medicina popular del siglo XIX, no era completa, pues —por experiencia o intuición, como se prefiera— había prácticas terapéuticas acertadas: trepanación, cauterización con fuego, reducción de fracturas, cataplasmas, opiáceos, torniquetes, ventosas o revulsivos que conseguían sus fines y dan prueba de algunas observaciones exactas en cuanto a la sangre, los huesos o la piel. Es cierto que a menudo hacía falta la intervención de un *physicus*, de un «*mire*» o médico de pueblo. Éstos eran más académicos; incluso llegaron a conseguir que se avalaran listas de plantas medicinales en un capitularlo de 800. Pero permanecieron durante mucho tiempo en el nivel de la teoría de los humores de Hipócrates, Galeno y Oribasio. La aportación persa, a través de Salerno o Montpellier, acerca de la armonía de las funciones orgánicas, la circulación sanguínea, el papel de la médula espinal e incluso la idea de los criterios hereditarios, procedía de España y las Baleares a fines del siglo XII, pero tropezó con las prohibiciones de la Iglesia, como en el caso de Troyes en 1163 o Letrán en 1215. Se condenaba la idea de usar el escalpelo en el cuerpo

humano; se equiparaba a la «magia negra», cuando incluso el despiece de cadáveres de animales no era sólo una labor de carnicería, sino también investigación científica. ¿De cuándo datan las autopsias humanas? Las clandestinas, efectuadas a cuerpos inhumados, datan de 1190 o 1230 en Venecia; en el caso de cadáveres de ejecutados, de un poco más tarde, ¿y siempre en Italia? El emperador Federico II, como siempre tan innovador, las aconsejó y las hizo practicar en Sicilia a partir de 1240; después de 1290 se autorizó la disección en Bolonia o Padua. Los académicos, seducidos, se lanzaron a los placeres de la ciencia experimental, sobre todo en el norte de Europa (lo cual merecería algún comentario): Alberto el Grande, Neckham, Cantimpré o Bacon. Esta ruptura con el empirismo a la antigua supuso un capítulo nuevo en la historia del pensamiento; en los siglos XIV y XV nació una medicina científica. Pero ¿dónde está la gente corriente en todo esto?

Contra el hombre, ataques «anormales».

Abrumados por la jerga médica, que nos permite hacernos la ilusión de que sabemos, perdemos de vista la forma primitiva de la enfermedad. En nuestras sociedades desaforadas, el diagnóstico popular echa la culpa de todo, por ejemplo, a la alergia; el estrés es una excusa práctica para cualquier tipo de desorden y el virus mutante sirve de excusa cuando se dan por vencidos quienes poseen el conocimiento. Pero, en nuestra vida cotidiana, lo habitual es el reuma, los cólicos, los pruritos, el «dolor de riñones» o de cabeza. Es algo de lo que no hablamos; ¿cómo iba a hacerlo la gente de antaño, en una sociedad más acostumbrada que la nuestra a los reveses del destino? «Flujo de vientre», «catarros», «decaimiento», «pestilencia», «fiebres» no

contaban con un significado médico seguro. Las enfermedades de nacimiento o contraídas no se curaban ni se discutían: el bastón para el inválido, la mano en la oreja en el caso del sordo y la burla ante las gesticulaciones del mudo. En lo que respecta a los ciegos, no cabe duda de que la luz vacilante de la chimenea o de las velas aumentó su número; pero sus confusiones causaban risa y no se hizo nada por ayudar al miope entre la amatista de Nerón y la lupa de Bacon en el siglo XIII.

Las anomalías del comportamiento impresionaban más: se podían observar en los grandes personajes del mundo, pero no se buscaba remedio para ellas. ¡Cuántos obesos estigmatizados aparecen en las crónicas y de quienes se burlaban por su incapacidad para montar a caballo, pero no de la gula! Y mostraban de manera complaciente la conciencia vana que tenían de ello, como Luis VI y su enemigo el Conquistador que se burlaban el uno del otro a este respecto. La embriaguez, si cabe, era de la misma índole: ya se tratara de gente humilde o no, muchos bebían demasiado y perdían el sentido. Lo que sabemos sobre el volumen de vino y otros alcoholes que ingerían los adultos de ambos sexos, y de todos los estratos sociales y todas las edades, lo explica todo: entre un litro y litro y medio de manera cotidiana; es cierto que ignoramos la graduación del alcohol. Por lo demás, en los países vitícolas, se contempló la embriaguez con indulgencia siempre que no desembocara en conducta deshonrosa: sabemos que Juan sin Tierra bebía demasiado, como su enemigo Felipe Augusto, y que el diagnóstico de cirrosis del hígado no admite dudas si tenemos en cuenta su comportamiento; o que más tarde Carlos el Temerario, que se emborrachaba un día sí y

otro también, encontró de ese modo una muerte absurda. En lo que se refiere a san Luis, piadoso y austero, y que hizo cerrar y vaciar a la fuerza las tabernas de París por la tarde, ¿acaso fue obedecido?

Comer y beber en exceso conllevaba desarreglos que se atribuían a debilidades de carácter y que se lamentaban, pero con una sonrisa. Las actitudes o las prácticas sexuales, sobre las que volveré a hablar, también provocaban problemas que fomentaban el abuso de productos afrodisiacos. Pero, como en el caso de los excesos en la alimentación, sus efectos tampoco se consideraban enfermedades. En cambio, había dos comportamientos que desde aquella época, y teniendo en cuenta explicaciones psicosomáticas actuales, ponían en peligro la armonía hipocrática. En realidad, uno de ellos se ha convertido en la actualidad en plaga social: la droga, con sus efectos físicos, nerviosos y orgánicos. Desgraciadamente, la falta de control de uno mismo que conlleva la drogadicción se parecía, en aquellos tiempos lejanos, a una sumisión a fuerzas maléficas; por eso se identificaba más bien con el pecado o el vicio, ocultos, que con una adicción física contra la cual luchar; puesto que no se denunciaba, no aparece descrita y escapa en buena medida a la investigación. Sin embargo, su presencia era obvia. En los estados francos de Oriente, o en las tierras cercanas del islam, se masticaba o inhalaba cáñamo indio no sólo en el seno de las sectas musulmanas del Líbano o el Atlas. Incluso en Europa, los polvos de adormidera, cosechados en Asia, eran típicos de Italia antes de 1200 o 1250, y pasaron de ser fardos de «especias» a frascos medicinales. Las visiones extrañas, las impresiones psicodélicas o las desviaciones cerebrales que conlleva este consumo escapaban a la

descripción que podría hacer un individuo indulgente; pero, si hubiera tenido un pincel, podría haber pintado las visiones fantásticas de El Bosco. Esta droga podía absorberse sin pretender conseguir una iluminación interior confusa. En la actualidad se cree que debemos identificar el ergotismo con la droga involuntaria: en este caso nuestras fuentes tienen mucho que decir; pues, aunque entonces no conocieran el origen de la enfermedad ni sus remedios, el carácter epidémico del «mal de los ardientes», del «fuego de san Antonio» impresionaba enormemente a la plebe y conmovía a los cronistas. Esta dolencia, de la que se tienen referencias desde 872 en el norte de Europa, en el siglo X en la Francia media, a fines del siglo XI y de manera muy amplia en la Francia meridional, no cabe duda de que procedía de los efectos alucinógenos del cornezuelo, un hongo microscópico del tipo morilla que no se puede observar a simple vista y que se introduce en la espiga de los cereales, sobre todo en el centeno, llegando a contaminar campos enteros; todo aquel que lo consumía se veía aquejado y la opinión pública veía en ello un contagio maléfico: vértigos, confusión, delirio, más tarde ardores y fiebre intensos que daban la impresión de una droga y una epidemia. En todas partes el ergotismo, no siempre mortal, disminuyó al mismo tiempo que se reducía el cultivo del centeno a fines de la Edad Media y desapareció con los abonos nítricos.

Del mismo modo que se consideraba al ergotismo una plaga epidémica y al consumo de hachís una práctica delictiva, también se equivocaban en cuanto al origen de la astenia cerebral, ese complejo de angustia, parálisis, frustración y cansancio del que se quejan casi todos nuestros contemporáneos, bajo el nombre de «tensión»

nerviosa (estrés). Los términos utilizados en la época medieval muestran que les preocupaba más la actitud de abatimiento del enfermo que su sobreexcitación anormal: se hablaba de *langor*, *stupor*, *indolentia*. Por supuesto, desde nuestra perspectiva consideramos el ruido, la agitación y el trabajo excesivo motivos suficientes para alterar los nervios; en los siglos medievales, puesto que su incidencia era evidentemente menor, se preguntaban más bien por el origen del abatimiento vinculado al carácter. La persona inactiva sólo podía ser un inútil; además, no existían vacaciones, ni ocio, ni casas de reposo. Era algo que se rechazaba, que incluso se despreciaba, por lo que no se veía como una enfermedad que debía ser curada, una debilidad que requería cuidado. La ociosidad era un lujo para el poderoso o una vocación en el caso del monje.

La enfermedad que acecha

Sin embargo, todos estos hombres no estaban cojos, borrachos, drogados o abatidos, sino que sufrían enfermedades, como nosotros, o, más bien, no tenían las mismas que nosotros. Resulta extraño que el cáncer, que atormenta nuestro subconsciente, si no nuestros órganos, nunca se mencione; no obstante, el principio en que se basa, la alteración de la vida celular, por lo tanto, un ataque directo a los principios de la armonía mantenidos desde la Antigüedad, debería haber impactado a los eruditos y a la gente en general: ¡silencio! Es evidente que algunos de los indicios que nos proporcionan podrían ser, son, desde luego, signos cancerosos; las palabras «tumor» y «cáncer» aparecen, pero en el sentido de hinchazón, incluso de pústulas. En lo que se refiere al contagio, a la metástasis, como decimos nosotros, entre distintos órganos, es algo que se negaba, del mismo

modo que la corrupción de un cuerpo por otro; quizá, los doctos encuentren a Aristóteles detrás de esto. Nada de cáncer y, lo que resulta no menos curioso, ninguna alusión a las vías respiratorias, pues el catarro podía ser cualquier cosa. Sin embargo, el pañuelo es un «invento» medieval; pero en esta época la gente no se sonaba, ni esputaba, ni tosía, o al menos no nos dicen que lo hicieran.

En definitiva, parece que el hombre vulgar sólo prestaba atención a lo que veía: la piel; a aquello que le inquietaba: el vientre; a lo que consideraba un signo precursor de algún mal que pudiera sufrir: la fiebre. El «flujo de vientre» era una de las causas más habituales a las que se recurría para explicar la muerte de una persona mayor, pero sin duda también de un niño. ¿Qué abarcaba? ¿Simples desarreglos intestinales o gástricos? En el siglo XV se hablaba de purgantes, cataplasmas, aceites para beber y, en cierta forma con arreglo a la realidad, de haber bebido aguas contaminadas y del aire viciado de las calles. Pero eran conscientes de que podían aparecer formas graves que entonces se consideraban a veces contagiosas: ¿distinguían entre disentería, tifus e incluso escorbuto? Se daban perfecta cuenta de la fiebre intensa, las diarreas, la sed, los dolores «malignos» y los atribuían, con bastante acierto, a los insectos y a la ingestión de sustancias sucias y líquidos impuros o al simple contacto con ellos. Como consecuencia, creían que se trataba de una enfermedad contagiosa porque atacaba a grupos enteros que vivían sin higiene, a la gente pobre de las ciudades, los soldados en los campos de batalla y los campesinos hambrientos. Llegaron incluso a hablar de epidemias: se observó en gran medida en el siglo VI y en el XII en los ejércitos de Italia,

Aquitania o donde el hambre hacía estragos: ¿30,000 muertos en Inglaterra en 1406? Pero la enorme magnitud de estas cifras, u otras, refleja más el miedo del cronista que la verdadera extensión del mal. Realizaban sangrías y purgas, lo cual agravaba más la enfermedad; usaban ungüentos y hierbas machacadas, que eran mejores, pero no consiguieron salvar ni a san Luis ni a Juan XXII.

La fiebre no es más que un síntoma que enseguida se nota en los enfermos. Pero cuando se manifiesta de manera intensa, crónica, como fuente de dolores o vómitos, tenía que verse como síntoma de un mal específico: fiebre amarilla, cuartanas, sarpullido, sudores febriles, todas esas manifestaciones, que la ciencia médica actual sabe distinguir, entonces sólo se consideraban variantes de la «peste de las marismas», la malaria, el paludismo de los países cálidos, húmedos y malsanos. Es probable que establecieran la vinculación entre estas diversas modalidades y las picaduras de insectos venenosos; pero el carácter recurrente de los accesos de fiebre o las deficiencias hepáticas sólo conllevaban curas superficiales: compresas o pociones hechas con opiáceos, de modo que se morían como tantos cruzados en Oriente o campesinos a orillas de los litorales. En cambio, la gripe, de origen vírico, que se caracteriza por la tos, la cefalea y el carácter especialmente agudo del contagio, no se reconocía bien como algo distinto: se han registrado momentos terribles en 972, dos o tres más en el siglo XII, más en el siglo XIV; pero nada que indique que hayan sabido distinguirla de una fiebre «clásica», o de los ataques de tos del «catarro». Incluso el «hipo», del que se quejaba el «Burgués de París» hacia 1420 porque interrumpía los sermones, seguramente era tos ferina.

Un ser humano puede disimular los dolores o calmar su fiebre, pero no puede ocultar las lesiones de la piel. Ya me he referido más arriba a la importancia, aunque sea simbólica, de esta envoltura carnal que era, y sigue siéndolo y cada vez más, el reflejo de buena salud, riqueza, belleza física e incluso moral. Polvos y cremas deben hacer desaparecer los estragos de la edad o la imperfección de los rasgos. En este sentido, la publicidad delirante de hoy en día puede dar pocas lecciones de cosmética a la Edad Media. Por desgracia, hacer desaparecer las arrugas y avivar el color de la cara no sirve de nada cuando la enfermedad golpea a la vista de todo el mundo. Ni las espinillas, ni las pústulas, ni las manchas rojas escaparon a la pintura, y no sólo en el siglo XV, cuando el gusto por el realismo dirigía el pincel. Pero lo que sigue siendo el símbolo de la Edad Media en el subconsciente popular es la lepra. Qué de imágenes comentadas, relatos repetidos sobre enfermos cubiertos de costras repugnantes, de escamas (*lepra* en griego) innobles, andrajosos, meneando una campanilla y forzados a refugiarse sólo en una morada infecta, alejados de la vida en comunidad: entre el 2 y el 3 por ciento de la población, aseguran doctamente los historiadores; más de 4,000 asilos para acogerlos, hacia 1300 —lazaretos, enfermerías, leproserías, hospicios— sólo en la Francia de la época; e innumerables prescripciones a partir del siglo IX para aislar a las personas sospechosas de sufrir el mal, quemando su casa, su ropa y todos los bienes muebles que hubieran tocado. Sin embargo, en la actualidad se tienen dudas al respecto, porque esta enfermedad siempre castigó a Asia y porque se conocen mejor sus distintas facetas: estas personas contagiosas iban a la ciudad, aparecían como testigos en

actas, recibían y administraban bienes; algunos prestaban servicios en la corte o en el comercio, incluso llegaron a ser reyes de Jerusalén, como Balduino IV. De repente la lepra se borró: quizá cedió ante el bacilo de la tuberculosis, incompatible con ella; y, efectivamente, nadie parece hablar de este último antes de finales del siglo XIV. Hasta el siglo XVII siguieron existiendo *cagots*^[4] intratables, pero que eran proscritos más que enfermos. ¿Qué podemos pensar de todo esto? Los síntomas de la lepra son muy conocidos: defectos de la piel en forma de placas, bubones y ganglios, nódulos que destruyen las articulaciones y los cartílagos de las manos o la nariz, accesos de fiebre e incluso parálisis progresiva. Pero no siempre se daban testimonios de estos síntomas, que podían conducir a la muerte: ¿acaso no se confundía entonces la lepra con afecciones dérmicas espectaculares —como la erisipela o el eccema generalizados, falta de higiene, psoriasis, nevus— que no son contagiosas? Cabe preguntarse, por lo tanto, si la reputación desastrosa de la lepra no se basaba en buena medida en su significación psicológica: los leprosos, seres repulsivos, sometidos a pulsiones sexuales incontroladas (¿no pensaban entregarles a Isolda?), que llevaban su probable culpa pintada en el rostro, a quienes se acusaba de envenenar los pozos, los cereales e incluso a los animales, eran los «intocables» del Occidente cristiano, símbolo del Mal, del Pecado y lo Impuro. Por lo tanto, era necesario excluirlos, apartarlos de los fieles.

De todas esas dolencias, queda una a la cual los antiguos y los hombres de la Edad Media sólo aludían en voz baja, y que nos resulta impactante por su carácter sobrenatural. Un hombre, o una mujer, lo mismo da, hablaba y se movía con normalidad en medio de los

demás; de repente se ponía rígido, palidecía, se desplomaba y súbitamente las convulsiones se apoderaban de él, para caer después en una especie de coma. Al cabo de una o dos horas, se levantaba y no recordaba nada de la crisis: era evidente que había estado «poseído» por el Espíritu. Se trataba de la «epilepsia», el «mal sagrado» que identificaba a la víctima como depositaria durante unos instantes de un poder sobrehumano. Hasta los avances de las ciencias médicas del siglo XIX en lo referente al sistema nervioso, la epilepsia se consideró como señal de favor divino y, al enfermo, como mensajero del Más Allá. No se compadecían de él, ni lo curaban; lo respetaban y lo temían, ya se tratara del mismo César o de un pobre labriego.

La muerte negra

En nuestra época, en la que la vida humana vale menos cuando se trata de los pobres o «subdesarrollados», reaccionamos de manera diferente ante la magnitud de un desastre demográfico. Además, nuestros medios de información se toman muchas molestias para que nos demos cuenta: dos soldados muertos por sorpresa, 200 muertos en un atentado o 2,000 personas aplastadas en una torre que se ha derrumbado son cosas que impactan profundamente al mundo «evolucionado»; pero que 700 «indígenas» se maten entre ellos con nuestras armas o que perezcan miles en un terremoto, apenas nos afecta; es algo que pasa tan lejos de nosotros. Deberíamos juzgar con el mismo rasero y usar con prudencia palabras impactantes, entre las que «genocidio» destaca por ser la más trillada. Las dos atroces y estúpidas guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX produjeron, en cinco años, de 50 a 60 millones de muertos más o

menos; son pocos, en suma, frente a los 120 millones de indios masacrados a fuerza de alcohol y del bacilo de la viruela por los gloriosos conquistadores de México y América del Sur. Es cierto que se suponía que los primeros estaban defendiendo un país o una idea y quienes quedaron de los otros recibieron la verdadera Fe. Pero qué decir de los fallecidos por la «muerte negra»: esos 20 o 25 millones de cristianos que yacían en las calles, llenos de bubones negruzcos, no habían pedido ni recibido nada...

Desde luego, debemos detenernos en la peste. Se ha reflexionado, estudiado y escrito tanto sobre la plaga que no puedo pretender decir nada nuevo. Sobre ella sabemos casi todo lo que contienen nuestras fuentes. De modo que sólo resaltaré algunos aspectos secundarios. En primer lugar, en lo que respecta al carácter de la plaga. La persistencia de focos de peste incluso en la actualidad, en Asia central u oriental, ha permitido, desde Yersin a fines del siglo XIX, realizar un estudio preciso del mal; sus dos formas contagiosas —la pulmonar, que es mortal en el 100 por ciento de los casos, y la bubónica, donde uno de cada cuatro enfermos puede tener esperanzas de salvarse al cabo de cuatro días— no tienen la misma gravedad ni los mismos síntomas externos. La primera modalidad es la que predominó en la epidemia del siglo XIV, pero no en el caso de sus recurrencias, de ahí el terror que inspiraba su proximidad, que no perdonaba y con pocos días u horas de incubación. Sin embargo, en la medida en que los contemporáneos de aquella época observaron tales matices, era la peste «negra» (la palabra pertenece sólo al siglo XVI), la que se caracteriza por los bubones inflamados, menos temible, y que además inmunizaba a los enfermos que se curaban, la que se ha descrito más a

menudo y la que más se temía. También fue ésta la que estuvo reapareciendo hasta fines del siglo XV, pero dejando cada vez más supervivientes tras ella.

Por otra parte, tenemos las condiciones del contagio. Estaban convencidos de que, del mismo modo que ocurría con otras enfermedades consideradas contagiosas, tocar a un enfermo o sus ropas bastaba para desencadenar el mal. De modo que el uso del fuego para destruir vestidos y objetos del muerto servía de poco; nadie se atrevía a llegar a incinerar los cadáveres en una sociedad cristiana que lo prohibía. En lo que se refiere a la identificación de los agentes propagadores, fracasaron por completo: la gente corriente recurría a las conjunciones astrales, al veneno arrojado por los judíos a los pozos o, más sencillamente, a la furia divina; los mismos eruditos, al menos aquellos que se dedicaban a escribir, no veían nada, ni siquiera las ratas que transmitían a las pulgas contaminadas, ni tampoco las picaduras de estas últimas. De modo que todas las medidas terapéuticas imaginadas eran lo contrario de lo que habría convenido hacer: sangrar al enfermo y abrir los bubones sólo senda para agravar el mal y contaminar a los sanadores; las compresas de opiáceos o las cataplasmas de órganos de pájaros no tenían efecto alguno en el aliento húmedo del enfermo, vía del contagio pulmonar. Y qué decir del hacinamiento en las ciudades, con el fin de huir de un foco de peste; es obvio que deberían haber hecho todo lo contrario.

La mala observación de la enfermedad y la impotencia profiláctica hizo que la epidemia de 1348-1351 se llevase a casi el 30 por ciento de la población occidental. Vamos a repasar rápidamente sus consecuencias. Lo primero que impacta al historiador es la enorme desigualdad regional

de los daños: en efecto, plantea muchos problemas; nuestras fuentes, aunque distribuidas de manera bastante regular, ignoran lo que pasaba en el país vecino. Hay lugares donde el mal no hizo mella; como entonces no se tomaban medidas preventivas (¡el bacilo saltó el canal de La Mancha en menos de diez días!), se han buscado causas locales, como el aislamiento por carecer de carreteras o rutas acuáticas, o la poca concentración urbana, pero abundan los ejemplos contrarios. En la actualidad se tiende a poner de relieve las resistencias individuales específicas: efectivamente, la reaparición de la epidemia, hacia 1372-1375, 1399-1400, 1412 y hasta fines del siglo xv, fueron menos espectaculares, de modo que a menudo se dio menos cuenta de ella, a pesar de que su virulencia fuera similar. Pero se tiene la impresión de que la causa está en que las recurrencias eligieron en lo sucesivo a sus víctimas: niños, ancianos y mujeres embarazadas. Más allá de que la gente se habituara en cierta forma a ello, como prueba el mantenimiento de la actividad económica y la recuperación de la población, es posible que algunos individuos hicieran frente al contagio por contar con una predisposición serológica inmunizadora: como recordaba más arriba, el grupo sanguíneo B, según parece, se rebelaba ante los ataques del bacilo de la peste; su predominio o bien en la población puramente celta, o bien de origen asiático, como los húngaros, puede explicar «las manchas blancas» en el mapa de la plaga.

Dos observaciones más. En primer lugar, aunque la llegada de la plaga y su propagación fulminante impactaron por su carácter repentino y provocaron un pánico irracional, las elevadas pérdidas no se debieron ni mucho menos sólo a la virulencia del bacilo. Los

contemporáneos de aquella época apenas se dieron cuenta de ello en su momento: buscaban conjunciones astrales desfavorables, quizá relacionadas con variaciones climáticas; pero el historiador, hoy en día, encuentra otras causas en los documentos de archivo: estadísticas demográficas o contables inquietantes, una coyuntura económica alterada y un cúmulo de dificultades sociales hacen que el periodo 1310-1340 constituya una fase de depresión al que se añadían calamidades naturales y problemas políticos. El único documento demográfico preciso que ha llegado hasta nosotros, vestigio extraordinario, es el registro de nacimientos y defunciones del pueblecito borgoñón de Givry, al sur de Dijon: este ilustre documento da muestras de una tasa de mortalidad cada vez mayor a partir de 1320, aunque ésta se disparó con la llegada de la plaga. Las expresiones de la muerte en el arte o en los comportamientos religiosos desviados fueron, también, anteriores a la peste; y ya habían sido asesinados multitud de judíos antes de estas fechas. En cualquier caso, la peste atacó a hombres debilitados, incluso ya enfermos. A la inversa, el retroceso progresivo de la muerte negra no se debió sólo a la disminución de la virulencia del bacilo, sino también a la recuperación económica y a un repunte de la natalidad humana, que provocó la repoblación de tierras y aldeas abandonadas. Si nos fijamos en el conjunto de Occidente, esta recuperación es evidente entre 1430 y 1480 según las regiones; pero el mal continuó haciendo estragos durante mucho tiempo todavía. La segunda cuestión se ha ignorado con demasiada frecuencia. Se trata de la relativa abundancia de fuentes que arrojan luz sobre la peste del siglo XIV. Este hecho minimiza los ataques anteriores, en la Antigüedad, y sobre todo los de

los siglos V y VII, que asolaron las costas del Mediterráneo. Sin embargo, aunque sabemos muy poco sobre esto, en la actualidad se está de acuerdo en situar ahí el punto de partida del profundo y duradero debilitamiento político, así como económico o incluso espiritual, del flanco sur de la joven cristiandad; de hecho, la expansión brutal del islam en tierras arruinadas y entre hombres debilitados puede explicarse por esto. Se trata de un fenómeno clave de la historia del mundo. De modo que debemos plantearnos una pregunta similar en el caso de la epidemia en los siglos XIV y XV. Por lo general, nos solemos limitar a destacar la contención de la superpoblación relativa de Europa, la transformación del hábitat rural, el problema de precios y salarios, pero no necesariamente negativos, o los males del sistema señorial. Bien mirado, los desórdenes sociales, la sed de oro, la redistribución de las fortunas, como secuelas de la enfermedad, iban desde luego más allá de su retroceso biológico: del mismo modo que la peste, calificada de manera tan absurda de «justiniana», debería considerarse uno de los pilares del fenómeno musulmán, también la de fines de la Edad Media dio origen a la expansión colonial de Europa a partir del siglo XVI; el supuesto «renacimiento» de la Antigüedad no tiene nada que ver con ello.

¿Podemos calcular cuántas eran estas personas?

Todavía no he intentado estimar cuántos eran estos hombres y mujeres que me empeño en comprender. Pero, como señalaba Marc Bloch, ¿cómo podemos juzgar su vida cotidiana y su actividad laboral sin disponer de este dato básico? Por desgracia, no conocemos la cifra, o más bien el problema es que nuestros datos son escasos, dispersos, cuestionables y tardíos; al menos en lo que se

refiere a antes del siglo XV desafían cualquier certeza. La razón de ello está en los archivos: es cierto que, como en otros ámbitos, las pérdidas son enormes; pero hay algo peor: en todos los siglos medievales la cifra no se estima según su valor aritmético real, sino según el cómputo eclesiástico. Es probable que este «carácter» se debiera a causas psicológicas, por ejemplo cierta indiferencia ante la exactitud contable, que no se encuentra en otras culturas, como las orientales o las semitas. La cifra sólo tenía un valor simbólico: uno, tres, siete, doce son Dios, la Trinidad o las cifras bíblicas; en cuanto a seis y su múltiplo, seis veces seis, son signo de lo que no se puede contar con una mano, por lo tanto, aquello que va más allá de un entendimiento inmediato, ya se trate, por ejemplo, de vivos o muertos, la edad o los parientes. Este desprecio hacia las cifras incluye las medidas: se vendía «un bosque», se legaba «su tierra», se daba «lo que se tenía». Aunque aparezca alguna cantidad, la desesperación del historiador persiste, puesto que no sabe cómo usarla; por ejemplo, «un bosque de cien cerdos»: ¿se refiere a ellos realmente? ¿Se refiere al cálculo de su apetito? Incluso los juegos de dados, habituales a lo largo de toda la Edad Media, se abandonaban al azar, por lo tanto, a Dios, y sus sentencias eran más psicológicas que contables. En el ámbito del que me ocupo, se justifica, pues, una indiferencia en lo que se refiere al número de individuos, carente de voluntad de precisión, de carácter fiscal, por ejemplo. Además, los hombres se encontraban siempre en movimiento; ignoraban su edad y no estaban seguros de su parentela; todavía en 1427 era posible encontrar florentinos que no sabían cuántos hijos tenían. Sin duda, los poderosos eran los únicos que se preocupaban de estas cosas, pero por necesidades

puramente familiares, fiscales o políticas, no por afición a la geometría. El investigador no tiene con qué penetrar este muro de ignorancia: nada de listas serias, y sobre todo completas, de arrendatarios, individuos sujetos a impuestos o trabajadores obligados a prestar sus servicios, sobre todo en los países bajos y antes del siglo xv. Hay que rebuscar entre los testimonios, en las genealogías señoriales o de los príncipes o en los fragmentos de crónicas, algunas piezas del conjunto. Por lo demás seguían existiendo muchas incógnitas: ¿y los recién nacidos?, ¿y los temporalmente ausentes?, ¿y los ancianos o los miserables? En lo que se refiere al sexo femenino, la «masculina Edad Media» —por utilizar una expresión absolutamente exagerada— lo mantuvo alejado de los textos económicos o políticos, que eran obra masculina, o de los artículos legales, que eran asexuados. En algunos casos incluso lo borró por completo, con motivo de algunas fases de «machismo» que deberían explicarse, por ejemplo, en el norte de Francia entre 1100 y 1175.

Por lo tanto, nos encontramos ante un demógrafo con poca información, aunque en mejor situación que hace algunas décadas, en las que se contentaban con vagos adjetivos y adverbios, parapetándose en algunos documentos célebres cuya reputación procedía precisamente de su rareza: el Domesday Book inglés del siglo xi, repleto de inexactitudes; el Estado de los fuegos^[5] de 1328, en el cual no se sabe qué se considera «fuego»; el Catasto toscano de 1427, que sería exagerado presentar como ejemplo. Vamos a intentar enunciar algunas preguntas y analizar algunas respuestas. En primer lugar, veamos la evolución general: salvo en el caso de algunas excepciones regionales que no voy a

examinar, la curva es ascendente y se triplica entre los años 1000 y 1300; esto es algo casi incuestionable. Pero, entre los historiadores, sí existe un debate acerca del marco cronológico. La mayoría sostiene que se produjo un aumento en los siglos VII y VIII, e incluso a fines del VI, y otro por segunda vez a fines de la época carolingia. Otros, como yo, sólo ven en ello una recuperación, probablemente sólo parcial, del retroceso de los siglos III a V: buscan en vano capitularios «natalistas» y se lamentan ante las pruebas arqueológicas ambiguas y decepcionantes. Pero todos están de acuerdo en lo que se refiere a la época posterior al año mil: la población aumentó de verdad, a un ritmo quizá entrecortado, y disminuyó después de 1250 o 1270, con una cifra media, por supuesto absolutamente teórica, del 0,7 por ciento de crecimiento anual; esta cifra es baja, muy inferior a las tasas de crecimiento de muchas regiones «en vías de desarrollo» actuales o alas que ha experimentado Francia recientemente. Nada de *baby-boom* ni de aluviones de bebés, sino un movimiento con una duración muy notable: trescientos años.

Esto explica sin duda la relativa indiferencia de los contemporáneos de esa época; es cierto que encontramos algunos cronistas que hablan de marea humana, pero suelen ser gente de ciudad, donde la afluencia probablemente fuera más visible: inmigrantes más que recién nacidos. Incluso en lo que se refiere a la aristocracia, de la que más nos hablan, no vemos que se desarrollara una sensación de superpoblación que hubiera que vigilar: el bloqueo prolongado del matrimonio de los segundones era para evitar el reparto de los bienes, no porque se corriera el riesgo de que se llenara la residencia señorial. Además, en el siglo XIII el

cerrojo ya había saltado. Esta visión neutra sobre el número de vivos se nutre también de la que se tiene de los muertos. De hecho, cuando nos fijamos en los miembros de una estructura familiar, casi siempre se encuentran grupos muy numerosos: seis, siete o diez hijos como mínimo; una vez más se olvidaban de las hijas. Un número como éste debería haber hecho rebosar las tasas de crecimiento: si no es así, se debe a que moría al menos la tercera parte de los niños, incluidos los de la nobleza, entre la que cabría esperar unos cuidados más intensos: Blanca de Castilla perdió a cinco de sus trece hijos. Esta espantosa mortalidad infantil duró todo el milenio medieval; merece la pena que vuelva sobre ella más adelante. Pero, incluso en el siglo XV, los cementerios húngaros albergaban un 42 por ciento de tumbas de niños menores de diez años; y todavía no he hablado de los que nacían muertos, que ofrecen otro tema de reflexión.

Son bastante claras las causas de la disminución del número de nacimientos al finalizar la época medieval: la guerra y las prácticas contraceptivas no tuvieron demasiada importancia en ello; las hambrunas anteriores a la peste debilitaron más que acabaron con los hombres; tampoco debemos olvidarnos del deterioro de las estructuras familiares y sus efectos sobre las relaciones de ayuda mutua. Pero de manera inexorable llegamos a una realidad referente a la procreación: sin que interviniera ninguno de los «tres jinetes del Apocalipsis» que amenazaban entonces al mundo —la guerra, el hambre y la peste—, la natalidad disminuía, lo cual, remontándose en el tiempo, lleva al historiador a buscar lo que la hizo crecer. Es fácil ver lo que la mantuvo: una alimentación más rica que reforzaba las defensas naturales del hombre

y que redujo la mortalidad, sobre todo infantil; una evolución acelerada de la estructura familiar hacia la pareja conyugal, aislada y progenitora; el desarrollo de la práctica de dar a criar a los hijos, debido a que muchas mujeres podían amamantar al hijo de otra: al liberarse de la amenorrea que supone la lactancia, la mujer podía volver a ser fecundada, por lo que se reducían los «intervalos de procreación». ¿Cómo podemos tener la seguridad de que esto no era sólo una «moda», o al menos una cuestión de comodidad, de bienestar, más que una medida «natalista»? Ésta sólo se percibe cuando se trata del desarrollo de los privilegios de primogenitura, lo cual provocaba la búsqueda de un heredero varón e incluso de un suplente. Pero estamos ya en torno a 1050-1080 y únicamente en el mundo señorial. De modo que estas explicaciones que ofrecemos *a posteriori* nos llevan a las puertas de la causa inicial. Si dejamos a un lado una brusca indulgencia divina hacia una parte, muy débil, de su Creación —explicación que entonces era suficiente y que incluso sigue siéndolo en la actualidad para algunas mentalidades—, es preciso centrar la atención en aquello que escapa al hombre y volver a las causas «naturales» de las que ya he hablado: hoy en día los historiadores no eluden, aunque sea de manera reticente, apelar a las fuerzas del clima y la historia de la Tierra. La fase «óptima» que se observa después de 900 o 950 duró hasta más o menos 1280 o 1300; pero después de 1150 empezaron a apreciarse signos de inversión de la tendencia y algunos cronistas lúcidos recogieron el efecto de mareas inesperadas, lluvias crecientes o el deshielo de algún glaciar. Pero ninguno podía ver en ello el efecto de un potente movimiento de las aguas oceánicas cercanas, y yo no estoy, al menos no

más que ellos, en situación de explicarlo; pero pienso que es en esta lenta inversión del óptimo biótico de los siglos X a XIII donde reside la explicación del fenómeno de estancamiento demográfico con el que he abierto esta exposición.

He aludido varias veces al sexo femenino, tan maltratado en los textos; lo abordaremos de inmediato en su hogar. Por el momento, lo más importante es determinar la ratio, es decir, la relación numérica entre ambos sexos. En el mundo animal, al menos en el caso de las especies terrestres, el macho reproductor es minoritario, quizá porque una vez que cumple su función es eliminado, algo sobre lo que existe bastante documentación en el caso de los insectos, por ejemplo, y algunos mamíferos. En lo que se refiere a los seres humanos, los demógrafos coinciden en estimar que ambos sexos presentan un equilibrio numérico en el nacimiento, salvo momentos puntuales de desequilibrio temporal, cuyo origen desconocemos. Sin embargo, en la edad adulta o incluso en la pubertad, el sexo femenino aparece como minoritario, sobre todo entre los siglos XI y XIII, con una proporción de entre 80 y 90 mujeres por más de 100 hombres. Las fuentes escritas —que se refieren, bien es cierto, a las capas sociales más favorecidas— ilustran bien esta caza, yo diría «mercado», de la mujer, más apreciada debido precisamente a su escasez. Casaban a la hija a los quince años y a veces la «prometían» incluso antes; era, en efecto, la base de la riqueza familiar, la joya que se vendía. Los jóvenes recorrían los torneos, pero también los caminos y las granjas para conseguirlas; los viudos excluidos se conformaban, a bajo precio, con quienes nadie quería, después de que la Iglesia, en tiempos de san

Luis, autorizase que la gente se volviera a casar. En lo que se refería a las chicas que, pasados los veinte o veinticinco años, no habían encontrado comprador, o se habían negado con éxito a ingresar en un convento, permanecían como criadas, «solteronas» (las *spinsters* de Inglaterra) bajo la autoridad de su padre o sus hermanos. Esta inferioridad numérica femenina es anormal; plantea problemas. Se ha aludido al mutismo o, más bien, al carácter caprichoso de los textos: una salida fácil. También se ha recurrido al infanticidio sistemático de los más débiles; pero es técnicamente absurdo y sólo haría referencia a la Alta Edad Media, sobre la que, en realidad, no sabemos nada. La elevada tasa de mortalidad debida a las consecuencias de los partos sucesivos y brutales —uno cada dieciocho meses de media— casi no afectaría evidentemente a las niñas núbiles; además, la resistencia física del sexo llamado «débil» es superior a la de los varones: ya se notaba en esta época por el hecho de que abundaban las vi líelas jóvenes. A falta de algo mejor, en la actualidad se contentan con la idea de que las niñas eran objeto de menos cuidados: destete prematuro, alimentación limitada, falta de cuidados médicos. Pero estas explicaciones no resultan satisfactorias.

Me quiero referir a un último problema. Las estructuras familiares en las que se reúnen los sexos y las generaciones me van a mantener en su época; pero no podemos abandonar el ámbito demográfico sin hablar del «hogar^[6]». Lo que importa aquí es su relevancia aritmética. La mayoría de los documentos que conllevan datos numéricos acerca de los hombres se refieren al «hogar» y a veces incluso al «hogar fiscal», es decir, según lo percibido y no por medio de «hogares reales»,

considerados como grupos de individuos. Discusiones vehementes continúan enfrentando a los historiadores a este respecto: ¿se trataba de la unidad básica compuesta por la pareja más sus cuatro o cinco hijos que residían bajo un mismo techo, lo que significaba cinco o seis personas viviendo juntas, o bien de un grupo más amplio con prolongaciones laterales, ascendientes o incluso criados, en función de las estructuras locales de agrupamiento familiar (¿se ha llegado a calcular hasta diez o doce individuos en los hogares judíos!)? ¿Y qué ocurría, a la inversa, con la viuda mayor y aislada? ¿Y con los recién nacidos? ¿El contable utilizaba siempre los mismos datos para el cálculo? Puesto que la idea de un censo desinteresado era rara en aquella época, ¿podemos preguntarnos si se proporcionaban o no al escribiente cifras exactas, según los intereses del hogar, por ejemplo, si se trataba de una encuesta fiscal o militar, para eludir un impuesto o un requerimiento o, al contrario, conseguir comida? El ejemplo del censo de 1328 es muy conocido en el caso de París: ¿cuántos habitantes había: 80,000 o 200,000?

Por lo tanto, la densidad de la población se ha estimado, según los lugares y las épocas, sólo en función del número de hogares; de modo que su traducción en «habitantes por metro cuadrado» es aleatoria. No se trata de esbozar una geografía de la implantación humana y sus variaciones: sería algo que excedería mis objetivos. Hay algunos elementos que parecen adquiridos. Si nos situamos hacia 1300, momento de apogeo del asentamiento, la población en el campo era en Francia, por ejemplo, casi igual a la de 1900 y extraordinariamente superior a la de 2000; la expansión urbana compitió, igualó y posteriormente engulló a la

población rural desde el siglo XVII y, sobre todo, desde el siglo XX, invirtiendo la proporción población rural-población urbana, al aumentar esta última del 10 al 60 por ciento del total. Todos conocemos los problemas que plantea la concentración en la ciudad y el éxodo rural en nuestros días, pero quedan fuera de mis objetivos. De manera tradicional, la historiografía ha otorgado a Europa occidental, y a Francia sobre todo, reputación de estabilidad, incluso de inmovilismo: las «antiguas tradiciones campesinas» y la «serenidad inmutable del campo» suelen atribuirse fácilmente a los siglos medievales. Se trata de un grave error. Muy al contrario, en esta época, aunque el campo lo constituía en efecto casi todo, se encontraba animado por una especie de «movimiento browniano», decía Marc Bloch: estos hombres no se mantenían fijos en un lugar: solos o en pequeños grupos, iban y venían sin cesar. Y no se trata sólo de segundones a la caza de la novia, peregrinos, comerciantes o guerreros, sino también de campesinos que, de una a otra generación, pasaban a instalarse en otro claro del bosque, abandonaban el agua por la montaña, o viceversa, debido a una especie de incomodidad material o mental. El historiador se queda impactado cuando se sumerge en el interior de esta masa confusa, ya estudie un pueblo o un señorío, al encontrar listas de censos que cambian continuamente. De hecho, en las pocas regiones que permanecían aisladas —valles estrechos, tierras insalubres donde la gente se mezclaba y se desplazaba poco—, la homonimia era la regla, tanto en aquella época como en la nuestra.

Estas observaciones sobre las «mudanzas» de los hombres abren dos campos de estudio, muy diferentes, pero ambos muy delimitados. La antroponimia goza en

la actualidad de un interés cada vez mayor como instrumento prosopográfico para el estudio de las familias y como prueba de un estatuto social o económico. Es cierto que fue necesario esperar al siglo XII como muy pronto para que se borrara el antiguo uso romano del nombre propio de un individuo, seguido del de su *gens*, su clan, y en último término de un apodo personal: Caius Julius Caesar; a continuación fue el uso, germánico y cristiano, del nombre de pila seguido sólo de la filiación: Juan, hijo de Pedro. El apodo vuelve a aparecer debido a la necesidad de distinguir entre los Juanes hijos de Pedro y, en primer lugar, en el caso de los hombres de armas: Juan el del Buen Ojo, hijo de Pedro y caballero. El mote se extendió después a la gente corriente y la filiación se ignoró con facilidad: Juan, el nieto de Pedro se convirtió en Juan Nieto; más tarde, para favorecer el reconocimiento de la procedencia geográfica que imponía precisamente el desplazamiento continuo de los hombres: Juan Nieto, de París. La aristocracia retomó entonces la partícula «de» para indicar la tierra familiar de origen o el feudo principal; una vez pasado el siglo XIII, se completó el cambio radical antroponímico: seguramente Juan el del Buen Ojo era un hombre corriente y Juan de París un hombre de calidad. El primero adoptaría gustoso como apodo un término que designase su oficio o su apariencia: el Herrero, el Delgado. Pero hubo que esperar hasta pleno siglo XV para que lo transmitiera a sus herederos, que, sin embargo, podían ser gruesos y no dedicarse a golpear el yunque. En cuanto al nombre de pila, el *prénom* francés, los estudios que se han realizado ponen de manifiesto sobre todo las influencias regionales, los afectos sucesivos, las relaciones de familia e incluso la moda:

cultos locales, prácticas devotas, recuerdo de los antepasados.

Podemos encontrar un último ámbito de estudio en el ir y venir incesante de los hombres al que me acabo de referir: ¿qué espacio se reservaba al extraño, esa persona que venía de otro lugar, aunque fuera del pueblo de al lado? La asimilación del «otro» desde luego era más psicológica que jurídica; afectaba al ámbito del corazón y el espíritu. Sobre esto volveré más adelante. Pero cabe adelantar por el momento que, en una sociedad que todavía no se había encerrado dentro de reglas estrictas para la vida en comunidad, la acogida del recién llegado se efectuaba sin duda sin mayores problemas; en Francia, donde las sucesivas aportaciones dieron lugar a una población muy mezclada, resulta impactante la homogeneidad final. Quizá en el futuro se considere de otra manera.

De este modo, he completado esta primera visión, muy superficial, del ser humano, de cómo era su cuerpo y lo que sabía sobre él, de cómo lo cuidaba y del volumen de la población. A continuación, se impone insertarlo en su entorno natural y seguirlo a lo largo de las distintas etapas de su vida.

2

LAS ETAPAS DE LA VIDA

Uno de los argumentos fuertes que se oponen a la idea de un «hombre de la Edad Media», para denunciar su futilidad, descansa en la larga duración de este periodo y, por lo tanto, en los cambios inevitables que este ser, considerado mítico, habría experimentado a lo largo de los siglos. Esta visión no es falsa y, evidentemente, la tendré en cuenta, pero sobre todo en lo que se refiere a los fenómenos culturales o incluso sociales, pues considero estos cambios realmente superficiales, en el sentido de que no afectan a los marcos físicos y materiales donde hemos visto que situó a mi sujeto: busco al hombre físico, su cuerpo, su entorno y sus relaciones con los demás seres animados. ¿Podemos averiguar cómo ha sido la evolución personal del ser humano en lo que se refiere a estas preocupaciones? Nace, vive y muere, como se decía en aquella interesante adivinanza de la antigua Esfinge. En este sentido

tampoco hay ruptura alguna ni oposición indiscutible entre el niño de pecho grecorromano y el actual; ¿por qué debería haberlas entre el bebé carolingio y el de la Guerra de los Cien Años? Una cuestión de detalle o de fuentes, como mucho. Veamos qué se sabe al respecto.

DEL NIÑO AL HOMBRE

A la espera del hijo

La idolatría actual de la que son víctimas (es la palabra adecuada, si se piensa bien) los niños e incluso el recién nacido disimula, en realidad, nuestra obsesión por la vejez y la muerte. El niño es algo completamente nuevo y, por eso, se utiliza para vender cremas y automóviles. Los pediatras se han visto así estimulados a asestar sobre la infancia «certezas» que han llevado a los tribunales, o a la opinión pública sin más, a tomar como pruebas y verdades fantasmas infantiles, que un ser inacabado, o al menos «en formación», extrae de sus sueños o de su subconsciente. Esta actitud de devoción es, en resumidas cuentas, bastante reciente. Los últimos siglos anteriores a éste han sido duros para los jóvenes, presas de un clima económico y social grave en el que primaba lo útil y lo utilizable. Desde entonces, y remontándonos mucho antes, se ha podido afirmar que la Edad Media, más todavía que los «tiempos modernos», menospreció la infancia e ignoró su concepto mismo. Desde hace quince años, esta opinión se ha tambaleado seriamente o incluso ha llegado a abandonarse. Los siglos medievales, al menos aquellos de los cuales permanecen vestigios, lo muestran muy bien: aunque no fuera el rey de la casa, como hoy en día, porque vivía en un mundo en el que era preciso armarse rápido para sobrevivir, el niño era objeto de un cariño intenso, de cuidados atentos o de una

preocupación por su educación perfectamente equiparables a los nuestros.

Pero debemos matizar los motivos. El hecho de que el nacimiento de un hijo suponga para la madre la realización total de su feminidad y para el padre la expresión misma de su virilidad, es algo personal y propio de todos los tiempos. Estos sentimientos bastarían para alimentar el deseo de tener hijos y ninguna sociedad humana escapa a él, a pesar de que cambie la moda. Pero, mientras que nuestra época trata a los niños como consumidores inmediatos o futuros, el papel que predominaba entonces era el de productores: productores de poder y de riqueza. Porque el niño no era sólo un «don de Dios», como repetía la Iglesia, sino también un elemento del mundo del trabajo, un instrumento de autoridad y un bien familiar. Sin duda, es esta apariencia material la que ha producido ese supuesto descrédito de la infancia que no se habría reconocido plenamente; sin embargo, por el contrario, eran estos futuros papeles los que justificaban la atención y el cariño. Como era normal, y hasta el siglo XVI, cuando disminuye su intervención, la Iglesia fue muy consciente de ello: hacer que crecieran y se multiplicasen los hijos de Dios los convertía en símbolos vivos de la gloria del Altísimo. Por supuesto, algunos predicadores refunfuñaban: esos niños salían caros, lo cual iba en detrimento de las limosnas de las que vivía la Iglesia. Y además los niños no crecían en los árboles: cada uno de ellos, incluidos los que no llegaban a nacer, eran fruto de abrazos profanos a los que Dios, sin duda para poner a prueba a sus criaturas, quiso hacer muy placenteros, al menos para el hombre. Rezar antes y después, desde luego, ¿pero también durante el acto carnal? Un dilema cruel, puesto que la

abstinencia sexual iría en contra del designio divino y ni siquiera era una virtud humana.

En cualquier caso, los seculares de ambos sexos esperaban y anhelaban tener hijos. No podemos saber, porque la Iglesia ha ocultado este tema, si los amantes o las parejas respetuosos con el canon correcto albergaban tal deseo. En principio, el hijo que se esperaba era fruto de uniones legales; sin embargo, la posición absolutamente honorable que alcanzaron los bastardos, sobre todo en los siglos XIV y XV, muestra que, si bien no habían sido deseados, sí eran aceptados, en el caso de la madre ni que decir tiene, pero también en el caso de su progenitor, que podría haberlos ignorado u ocultado, y que les garantizaba gustoso un lugar cómodo en la familia que los acogía. Por desgracia, ninguna de las heroínas de los romances de los siglos XIII o XIV aparece en situaciones que nos permitan conocer lo que sentían al respecto. Pero las decisiones judiciales, recetas que se repiten o las penas impuestas demuestran hasta la saciedad el papel de las prácticas anticonceptivas o abortivas; y no se trata sólo de sirvientas embarazadas de su señor o de viudas rioladas por una banda de «jóvenes», sino de parejas legales que también recurrían a ellas. Además, solía ser el hombre el que tomaba más a menudo la iniciativa de incitar a su compañera a deshacerse del fruto no deseado; y la justicia que castigaba con severidad siempre lo consideraba como cómplice. Se convierte en algo normal hacerlo así porque, al menos para la contracepción, el papel del hombre se consideraba evidentemente esencial: las posturas adoptadas para el coito y su interrupción voluntaria dependían como es natural de él, dada la carencia de todos los recursos imaginables hoy día por las técnicas

modernas. Nuestra época se preocupa mucho de estos problemas e incluso ha establecido un arsenal jurídico para velar por ello. La única diferencia real con los siglos antiguos es que se explica generosamente la práctica, al igual que otros comportamientos sexuales sobre los que volveré más adelante. El aborto provocado de manera voluntaria, en la ciudad, y más aún en el campo, era desde luego algo muy corriente, pero no dejaba de ser clandestino y, por lo tanto, peligroso; en efecto, la Iglesia velaba por la simiente. En la práctica, se conocen bastante bien las recetas que enseñaban las matronas: en general, infusiones de manzanilla, jengibre, helecho, manipulaciones seguramente de lo más peligrosas. En cambio, los motivos de esta interrupción de la gestación continúan siendo oscuros. En el siglo XIV varios «doctores de la Fe», como Bernardino de Siena, llegaron a admitir que podía destruirse el feto antes de los cuarenta días de vida, evidentemente a cambio de grandes penitencias, y a condición de que hubiera un motivo serio, de salud o incluso miseria. Es tanto como decir que se trataba de actos muy corrientes.

Estamos ante el hijo que se espera y se concibe. Resulta extraño lo poco que sabemos sobre el embarazo. Quizá se deba a que quienes cogían la pluma eran hombres y no se interesaban por las parturientas; quizá también a que cada mujer a lo largo de su matrimonio se quedaba embarazada cada dieciocho meses de media, por lo tanto, unas diez veces según la norma demográfica de la época. De modo que no era un estado que se pudiera calificar, como hasta hace poco, de «interesante». Según parece, se seguían las normas propias de la especie humana: nueve meses, curvatura de la espalda, amenorrea completa. Es probable también que las matronas, expertas en

previsión, comentaran las posturas, actitudes y los «antojos» de la paciente. Además, en el caso de que el embarazo fuera mal, o con mayor motivo si se interrumpía, la culpa incumbía sólo a la mujer, como en lo referente a la esterilidad, que siempre se atribuía al sexo femenino, aunque el semen del hombre se considerase indiscutiblemente como carente de valor: el recipiente era defectuoso, no lo que se vertía en él. Como en la actualidad, la mujer, como es natural, pero también el esposo, según nos dicen, se emocionaban mucho al percibir los primeros movimientos del feto *in utero*, señal positiva de que el feto era de buena calidad; sin embargo, conviene recordar que los médicos de la Antigüedad veían en ello más bien signos de un embarazo difícil y de un parto de riesgo.

El nacimiento mismo tampoco permite un abordaje fácil, porque el hombre también estaba ausente cuando se producía, ya fuera el padre, el cronista o el pintor; sólo se recogen algunas excepciones raras y tardías. La parturienta estaba acostada, incluso acucillada, o sólo sostenida por almohadones. Las matronas preparaban ropa blanca y el baño; la «ventrera» animaba y ayudaba a la madre; también era ella la que se ocupaba de colocar correctamente al niño si se presentaba mal, por medio de masajes emolientes en el vientre o la vagina, o de manipulaciones con las manos desnudas. Estas mujeres eran expertas en partos y, según parece, actuaban gratuitamente. Si el parto no se producía por sí solo y si no se cortaba y suturaba el cordón umbilical con rapidez, los riesgos de infección eran extremos. En aquellas condiciones de higiene rudimentaria, el alumbramiento, probablemente ya de por sí doloroso, conllevaba un riesgo mortal; la cesárea para salvar al niño no se

practicaba, al menos no mientras la madre estuviese viva; y se ha podido estimar que una de cada diez mujeres, quizá más, no conseguía sobrevivir a un parto difícil, y que casi siempre se trataba de primerizas.

Cuando el hijo ha llegado

En el caso de que la madre estuviera amenazada, el destino del recién nacido no era tampoco envidiable. Aunque no muriese en el momento de salir del vientre materno, la duración de su vida podía ser insignificante: unos días o unas horas. ¿Por qué la gente humilde iba a tener más suerte que los poderosos, cuyas genealogías dan fe del desastre de los nacimientos? Entre un 25 y un 30 por ciento de los niños morían al nacer, cifra que en la actualidad sería difícil de encontrar incluso entre los países más desheredados: tétanos, meningitis, asfixia provocada por manipulaciones incorrectas, disentería o insuficiencia vascular debida a un embarazo mal llevado o al nacimiento prematuro. Pero, por muy frecuente que fuera, esta muerte que aparecía vinculada al nacimiento se consideraba inaceptable, injusta, dolorosa, y toda la literatura familiar lo atestigua. Además, aunque muriese sólo después de unos instantes de vida, el niño había tenido un soplo de humanidad; por supuesto, si no estaba bautizado, iría al infierno, según aseguraba san Agustín. ¿Cómo mantenerlo, antes del Juicio Final, en el limbo, ese lugar de espera que permite «guardar el luto», como decimos en la actualidad? Los santuarios «de reposo», a veces simples capillas en el campo, mantenían este vínculo, bajo la protección de la Iglesia, alimentada con dones y oraciones. En lo que respecta al cadáver del niño muerto, la arqueología muestra lo raro que era inhumarlo entre los bautizados. ¿Existía un lugar especial de enterramiento, por ejemplo, bajo el atrio de una

iglesia? ¿O, como han mostrado algunas excavaciones, bajo el suelo de la casa paterna, aplastado por un canto rodado para evitar que se lo llevara algún demonio con el fin de convertirlo en un *changelin*^[7] del Diablo? ¿O, sencillamente, no lo arrojarían a una comente de agua?

Estamos, pues, ante el hijo que ha nacido, que está vivo. Al menos de momento. Pero ¿es realmente el que ha engendrado el padre y llevado la madre? Esta obsesión por la posible sustitución del niño, accidental o voluntaria, de origen humano o diabólico, sigue estando presente en las madres de hoy en día. ¿Y qué decir o hacer con respecto a los gemelos? ¿No serían prueba de la mala conducta de la madre, embarazada de dos hombres diferentes? ¿O bien uno de los dos bebés — ¿pero cuál?— era el doble diabólico del otro? Se sabe muy poco sobre estos nacimientos gemelares: la escasez de gemelos que ofrecen las genealogías aristocráticas hace temer la funesta decisión del infanticidio; crimen grave, peor que el aborto provocado, pero que era lo único que podría limpiar el honor familiar escarnecido. De todas formas, el niño no se consideraba de verdad un miembro admitido en el grupo humano hasta que se celebraban dos ritos de paso que simbolizaban la entrada en la vida en comunidad.

El primero, que se producía de manera inmediata tras el nacimiento, probablemente era el principal para la gente de entonces: el baño. Rito que registraba la iconografía piadosa para Jesús, pero sistemático y ancestral. Como en la actualidad todavía, se trataba por supuesto, en primer lugar, de un acto de higiene corporal para limpiar al niño de los restos de su estancia en el vientre materno; pero se trataba también de su ingreso en el mundo de los vivos: primero, el llanto, obtenido si era

preciso con un azote, a continuación, el contacto de las manos y el agua. El significado ritual, de origen probablemente prehistórico, del primer baño no escapaba a la gente de aquella época, y aunque la ropa blanca y la palangana siguieran estando a cargo de las mujeres, el padre, esta vez, sí estaba presente.

El segundo rito era el del bautismo. El agua intervenía de nuevo; se trataba de la entrada en el mundo de los cristianos, lo cual proporciona al historiador abundantes testimonios y explicaciones. De modo que me limitaré a hacer algunas observaciones no dogmáticas. La administración de este primer sacramento no era obra exclusivamente de servidores de Dios: un seglar, incluso una mujer, podía administrarlo si existía peligro de muerte para el niño. Pero, por el contrario, y aunque resulte muy extraño, la Iglesia, al menos en su fase de conquista de Occidente, toleró durante mucho tiempo, e incluso potenció, el bautismo de los adultos, o de los adolescentes al menos, con ocasión de una fiesta de acogida y renovación: Navidad, Pascua o Pentecostés. Estas prácticas, que han dejado tantos vestigios arqueológicos hasta el siglo XI, creaban pues una situación problemática desde el punto de vista canónico: ¿qué ocurría con el alma del joven que moría antes de haber sido «acogido»? ¿Bastaba simplemente con el agua de socorro? En cualquier caso, como el parentesco con Dios era lo que prevalecía, el desarrollo de las costumbres de apadrinamiento implicaban que alguien llevaba de la mano al nuevo cristiano por el mundo, por medio de una delegación divina, cristiana, en lugar de sus progenitores. Este parentesco espiritual, que en nuestros días se ha hecho absolutamente simbólico, podía sustituir

al parentesco natural; es fácil ver todos sus efectos, tanto psicológicos como materiales.

Las «infancias».

Estamos ante el hijo deseado, que ha llegado y ha sido acogido. A veces las matronas con experiencia preveían su sexo, pero en general éste resultaba una sorpresa. Provocaba muchas menos reacciones de lo que suele decirse. Se han planteado muchos argumentos para sostener la idea de que había una marcada preferencia por los niños. Uno de ellos se basa en la superioridad numérica de los varones en la edad adulta. Ya he recordado anteriormente que la ratio normal entre ambos sexos era de igualdad y que la desproporción posterior, más allá de ritmos que desconocemos, podría deberse a que las niñas recibían menos cuidados. Pero también he señalado que la documentación disponible siempre da preferencia a los varones y que, por ello, nuestros cálculos son falsos. Puede que entonces se diera preferencia a los varones —¿acaso no es algo que sigue estando presente en nuestra mentalidad?—, pero ésta tenía un carácter esencialmente económico, mero reflejo del contexto contemporáneo, lo cual podría explicar ese cambio actual tan lento. En una sociedad dedicada a la producción y a la rapiña, era mejor tener guerreros y labriegos que hilanderas y cocineras. Como los hombres eran los únicos que escribían, no dejaban de valorar su papel en la sociedad desde el momento del nacimiento. Pero, en realidad, la verdadera riqueza de la familia eran las hijas, cuyo matrimonio era un asunto fundamental y cuya fecundidad mantendría la especie. Es algo que se ve y se conoce en el caso de la aristocracia, pero sin duda también entre el resto de la gente. Por lo tanto, el descrédito que sufría el sexo femenino tenía un carácter

mucho más psicológico que económico: una supuesta debilidad física y una utilidad productiva menor. Sin querer entrar en una discusión que se alejaría de mis objetivos y que se remonta al momento en que el ser humane aprendió a escribir, bastará con señalar que cualquier estudio psicológico y cualquier análisis económico serios demuestran de forma evidente todo lo contrario.

La madre, fortalecida después del parto por una alimentación superabundante y grandes rasos de riño, seguía siendo, no obstante, «impura». Los doctores de la fe tuvieron que hacer muchos malabarismos para exceptuar a María, cuya concepción fue «inmaculada». En el auge del culto a la Virgen en el siglo XII, era precisamente este papel de madre el que valoraban los fieles, quienes, más próximos a la verdad que los doctos, se dieron cuenta de que su papel consistía en haber llevado en su vientre al Niño, más que en haber recibido un don misterioso. El retorno de la madre a la comunidad de los cristianos, aquello que limpiaría cualquier mancha, eran los *relevailles*^[8]. Esta especie de nuevo bautismo poseía referencias bíblicas; la Iglesia lo equiparaba a la «presentación de la Virgen en el Templo», pero no fue capaz de despojarle de su dimensión sexual: la mujer volvía a estar, en efecto, «disponible». Estos rituales se caracterizaban, pues, por ir acompañados de manifestaciones de alegría que implicaban a todo el clan familiar, incluso a todo el pueblo. Por lo general, este rito de reincorporación se desarrollaba un mes después del nacimiento de un niño y dos si se trataba de una niña, como si la impureza hubiera sido mayor.

El bebé se alimentaba con leche materna, en primer lugar, porque se trata de una ley natural, pero también porque cualquier otro tipo de alimentación haría que la madre tuviera que pasar más tiempo en el hogar, impidiéndole retomar sus actividades económicas. La iconografía también es muy abundante y en ella se ve cómo la mujer hila, cocina o, incluso, siega, con el niño en el pecho, mamando, según parece, sin un «horario» determinado. Pero la subida de la leche podía ser insuficiente, o bien, ya en el siglo XII, la madre podía desear cortarla —contamos con listas de remedios para ello—, para librarse de una obligación que se consideraba agobiante. Quizá sucedía tanto en el caso de la aristócrata, que esperaba con ello recuperar su libertad, como en el de la campesina, a la que reclamaba su trabajo en el campo. En este caso era necesario confiarle el niño a una nodriza: no faltaban, debido al gran número de madres cuyos hijos no habían conseguido sobrevivir. Nuestros pediatras consideran que con ello se produce una primera ruptura, casi inmediata, con la madre, al menos con su cuerpo; es difícil juzgarlo, pero parece que entonces existía cierta conciencia de ello, pues la elección de nodriza se hacía con mucho cuidado y era objeto de una desconfianza legítima: se buscaba una edad parecida a la de la madre, garantías de que la nodriza no estaba embarazada y de que su estado de salud era excepcional. Además, nada impedía que la nodriza amamantara a su propio hijo junto con aquel que se le confiaba. Un rasgo que se destacaba indefectiblemente en los romances, las trovas o las crónicas era el afecto más que fraternal, casi sexual, que unía entonces a los dos «hermanos de leche». Y la utilización abundante de la imagen de la «amistad» entre

el niño noble y el campesino, que se habían amamantado del mismo pecho.

Según parece, el destete era tardío, al menos a los dieciocho meses, algunas veces más tarde en el caso de los varones, como si la protección materna debiera extenderse durante más tiempo en su caso. ¿Desaparecía la leche cuando se producía la dentición? El niño sufría una segunda ruptura con su madre. En apariencia, porque, como sabemos o adivinamos, esta separación se hacía poco a poco, por etapas. Mientras que el niño se veía sacudido por este trauma, la madre pasaba a un nuevo estado, ya que la amenorrea propia de la lactancia tocaba a su fin y la mujer podía ser fecundada de nuevo. Este paréntesis inevitable establecía un ritmo de fecundidad de año y medio entre cada nacimiento en las mujeres que practicaban la lactancia. Pero si ésta no hacía nada, el «intervalo genésico» se acortaba; los nacimientos se producían cada menos tiempo y la «revolución de las nodrizas», como se ha dicho, fue quizá una de las causas de la explosión demográfica de los siglos XII y XIII.

Un hijo cada dieciocho meses, madres jóvenes de dieciséis o dieciocho años, y una esperanza de vida de entre cuarenta y sesenta años: estas estimaciones suponen de diez a quince embarazos en la vida de una esposa. Teniendo en cuenta la mortalidad infantil, la media de hijos que sobrevivían en una pareja era, si nos atrevemos a decirlo, de entre 4,5 y 6,5. Estas cifras, que nos parecen considerables en la Francia actual, explican este aumento de hombres del que me vengo ocupando hasta ahora. Todas las genealogías aristocráticas lo muestran. ¿Por qué tendría que haber sido diferente en el caso de la gente humilde? A no ser que la miseria hubiera

conducido al infanticidio o al abandono. El primero, dramático y criminal, es evidente que se ocultaba; pero aparece en las alegaciones de las cartas de perdón referentes al «*encis*», la muerte por asfixia del bebé, al que se acostaba en la cama con los padres y «fortuitamente» resultaba muerto. El abandono era algo menos oculto, y menos grave, que incluso contaba con una reglamentación y publicidad: religiosos y cristianos caritativos recogían a los recién nacidos en los atrios de las iglesias, donde eran depositados para confiarlos a su piedad, y para quienes se construyeron hospicios. ¿Estamos seguros de que estas prácticas sólo son «medievales»?

Además, aunque los niños pequeños escaparan a esta funesta suerte, hasta los cuatro o cinco años se veían expuestos, y quizá más las niñas, a las enfermedades típicas de la primera infancia, casi siempre contagiosas y a veces mortales: viruela, sarampión, escarlatina, tos ferina o fruto de desarreglos funcionales como las fiebres intestinales. Cabe temer que estos obstáculos no se descubrieran de inmediato y que, hasta la finalización de la primera infancia, se dejara hacer a la ingrata Naturaleza, que segaba la vida, no sólo en el momento del nacimiento, de una parte considerable de los niños viables. En las necrópolis, los esqueletos de niños pequeños que no llegan a los siete años constituyen hasta el 20 por ciento de los difuntos. Y en lo que se refiere a los relatos de milagros, vía tradicional para conocer la salud de los fieles, éstos sólo se dedicaban de manera excepcional a los chiquillos, como si la intervención de la Virgen o de los santos no tuviera razones para manifestarse en beneficio de criaturas tan jóvenes o tan frágiles, cuya «muerte estaba en suspenso». ¿Se trataba

entonces de desdén, como ya he dicho? Desde luego que no, pues el dolor que causaba la muerte de un niño nutría los lamentos de los héroes de los romances y las pruebas de afecto de los padres son evidentes en la iconografía. Además, a la Iglesia le molestaban estas muestras de cariño, estos «mimos», porque mostraban que Dios quedaba en un segundo plano frente a sus criaturas. Al menos cierto fatalismo acompañaba este dolor ante la muerte, demasiado inevitable, que rodeaba los primeros años de vida.

La iconografía, los tratados médicos, la biografía de futuros hombres ilustres abundan en detalles acerca de la infancia. Se fajaba al niño fuertemente, con los brazos a lo largo del cuerpo, pero a veces se le dejaban los pies desnudos. Se le bañaba con frecuencia, en algunos casos hasta tres veces al día y se le cambiaban los pañales aún más. De todo esto se ocupaban sólo las mujeres: el hombre parecía trastornarse ante la desnudez del bebé y se apartaba de manera ostensible de su visión; no obstante, hay representaciones donde aparece dando la papilla o el biberón al niño. A partir de un año, le ayudaba a andar valiéndose de un tacatá; pero el parque o el hecho de andar a gatas se evitaban de manera sistemática: no cabe duda de que creían ver en el primero una imagen del encerramiento fetal y, en el segundo, una vuelta a la vida animal que condenaba Dios. La arqueología ha justificado perfectamente el papel que la imagen otorgaba a los juguetes: sonajeros, canicas, muñecas de cera, cocinitas, pequeñas armas de madera, caballos y soldados. Como en todos los siglos, estos juguetes reflejaban lo que el niño veía a su alrededor, pero dejaré a los psiquiatras la labor de determinar qué era en ellos el sustituto de la madre, lo opuesto a los

adultos, la parte del espíritu o el reflejo del carácter. Además, mi punto de vista dejará a un lado la reglamentación de los juegos infantiles, imaginada por los adultos, que tanto interesaba a los antiguos, o incluso la parte de las transgresiones psíquicas que apasiona a los filósofos y la del Demonio contra la que vociferaban los predicadores. El niño tenía su alimentación, ropa, mobiliario y juegos propios. No era aquel enano sin edad que durante tanto tiempo han querido ver los historiadores.

El niño entre los suyos

Hasta que se acababa la *infantia* y comenzaba la *pueritia*, el niño gozaba de un lugar especial en la sociedad: no era, como creían los hombres del siglo XIX, un simple calco menor del adulto; tampoco ese ser plenamente realizado en su originalidad, como intentan hacer creer muchos de nuestros «pensadores» hoy en día. Era una obra en suspenso, que estaba en sus inicios, pero cuyo papel en la evolución humana se destacaba. Era el eslabón entre Este Lado, de donde venía y cuya marca conservaba, y su porvenir como hombre, como lo imaginaban tanto la filosofía antigua como la convicción cristiana. Por lo tanto, el niño era sagrado; incluso se encontraba quizá en la hostia del sacramento de la eucaristía. Sus palabras eran eco de lo Divino; sus gestos debían interpretarse como signos religiosos; era el único depositario de la voluntad de los muertos que expresaba en sus oscuros propósitos. No era preciso, como en la actualidad, quedarse boquiabierto de admiración ante esta parte de Dios: todo lo contrario, la Iglesia recomendaba no hacerle preguntas o incluso no mirarlo con demasiada insistencia, para no mimarlo. Además, ¿no era posible que el Demonio terminara poseyéndolo

en algún momento? Ésta es la razón por la que tenía tanto éxito el culto a los Santos Inocentes y se rogaba a los ángeles de la guardia que velaran por su comportamiento. Si se portaba mal, había que castigarlo, a veces con dureza; si lloraba, es que el Mal lo invadía, por lo que debían pegarle. Esta severidad no era un vestigio de la omnipotencia paterna de la Antigüedad, sino que era una forma de servir a Dios.

Nuestras consideraciones morales se fueron rectificando poco a poco dentro de este ámbito de relaciones entre el niño y su contexto familiar. La rigidez de los padres no era ni indiferencia ni menosprecio, sino que era religiosa. Era la razón por la que padre y madre, y a partes iguales, rebosaban de cariño hacia su hijo y le manifestaban su cuidado y una atención casi temerosa. Se han realizado estudios dirigidos a ver cómo evolucionaron estos sentimientos: después de mediados del siglo XIII se ha creído descubrir un avance en el papel que desempeñaba el padre, quizá porque la implantación de la escuela liberó cada vez más a la madre de la tarea de la educación elemental que le incumbía hasta entonces. Los papeles que desempeñaban los padres eran distintos, más allá del cariño común: al padre le correspondía la labor de iluminar el alma del niño, de enseñarle lo que era la *auctoritas*, sobre todo la del Altísimo; a la madre le tocaba velar por la salud del cuerpo y los rudimentos para enriquecer ese cerebro tan joven. Hasta nosotros han llegado algunos manuales de educación que se refieren sobre todo al adolescente más que al niño; algunos incluso son obra de mujeres, algo muy raro en la historia de la literatura medieval. Pero con ellos sucede lo mismo que con tantas otras fuentes escritas: se trata de obras teóricas y, en general,

reservadas a los ricos, príncipes, como en el siglo IX, futuros clérigos en el siglo XII, hijas de caballeros en el XIV o hijos de burgueses en el XV. Además, poseemos en realidad más tratados de hipismo que de consejos pediátricos. Y, en el intervalo de edad al que me refiero, no sabemos nada de las reacciones del niño ante sus padres. La hagiografía esboza algunos «jóvenes» que intentaban «matar a su padre», pero solía tratarse de meros romances imaginados por algún religioso fuera de su tiempo.

No obstante, hay un ámbito que merece que nos detengamos por última vez: el niño tenía, casi de manera natural, hermanos y hermanas, tíos y tías y, a veces, abuelos. Aunque el conocido adagio «hermano, amigo que da la Naturaleza», es un pensamiento piadoso que cuestionan tantos ejemplos en cualquier época, puede que en los siglos medievales se admitiera con mayor indulgencia. Los hermanos mayores de ambos sexos ejercían indiscutiblemente su influencia sobre los más jóvenes, en especial sobre las niñas, sometidas, tras la muerte de los padres, a la autoridad y los intereses del hermano mayor. En la actualidad podemos encontrar todavía una situación semejante, y me limito evidentemente sólo a nuestra área cultural. En cambio, hay dos rasgos que han desaparecido o al menos se han matizado. Aunque el papel de la hermana mayor como sustituta de la madre desaparecida se percibe sin llegar a cegarnos, por el contrario, destaca el papel del hermano de la madre, el tío materno, que sustituía al padre desaparecido o muerto. Los ejemplos de este «nepotismo», en el sentido etimológico del término, abundan desde Carlomagno a Luis XIV. La razón es bien sabida: el «modelo matrimonial», sobre el que volveré a

hablar, unía a dos seres a menudo de edades dispares. Como prueban las evidencias naturales, de las que en la actualidad se empeñan en burlarse, el niño tenía la necesidad vital de sentir la presencia de ambos sexos. En el caso de que el padre, demasiado viejo o ausente, no pudiera dedicarse a ello por completo, otro hombre, de la misma sangre y la misma edad que la madre, lo sustituía. Los efectos sociales de esta situación eran considerables, puesto que se conjugaban dos linajes para enmarcar al niño, más tarde al adolescente y, por fin, al adulto dentro de su «posición»: ¡cuántos labriegos heredaban de su tío, a cuántos segundones el tío proporcionaba un cargo en la Iglesia, cuántos caballeros se valían de la «amistad» de un noble! En lo que se refiere a los abuelos, que en la actualidad constituyen un contrapeso indispensable ante los excesos paternos, casi no existían entonces. En el caso de que estuvieran presentes por haber rebasado la barrera de los sesenta años, apenas se hablaba de ellos, ya que no formaban parte de la vida activa, la única digna de interés. Volveré a tratar sobre el lugar que ocupaban estos «ancianos temibles» que, sobre todo en países donde imperaba el derecho romano, mantendrían en sus manos durante mucho tiempo la gestión de sus bienes; pero su ejemplo se cita a menudo precisamente porque eran escasos.

Aquel niño de los primeros años va había superado los peligros de la enfermedad; se dedicaba a las labores domésticas, a las tareas del campo si era necesario e incluso a las militares. Había aprendido las letras y, en algunos casos, los números. En algún momento en que el obispo pasara por la parroquia, habría confirmado los votos del bautismo. Ya no era un *infans*, sino un *puer* o

una *puella*; tenía ocho años o doce como mucho. Su vida empezaba de verdad.

EL HOMBRE EN SU INTIMIDAD

Una idea muy arraigada entre los historiadores, sobre todo entre los que se ocupan de la Antigüedad, es la de oponer en todos los ámbitos lo público, que se refiere a la masa, y lo privado, que incumbe al individuo. El poder, la fortuna, las normas y, desde luego, la economía, la jerarquía social o incluso las creencias están marcadas por ello, y la evolución a lo largo del tiempo o la variedad en el espacio constituyen la trama de la Historia. Sin embargo, lo que salta a la vista es lo público porque es de lo que se ocupan las fuentes escritas, la pintura o la escultura. Lo privado, es decir, ese modesto ámbito personal donde se mueve el ser humano, es cerrado, inaccesible a la mirada extraña, por lo tanto, algo que se disimula ampliamente a la vista del investigador. Para llegar a ello, hay que extraer de nuestra información los fragmentos de lo que ha dejado la «casa»: anécdotas sacadas de los «dichos» o las trovas, fragmentos de cuentas particulares, inventarios posteriores a un fallecimiento, testamentos si es preciso, detalles de una miniatura o material de excavaciones. Se trata de asuntos tenues, cuestionables. Es cierto que, en el transcurso de los siglos, ha habido desde luego una evolución. Por ejemplo, después de la peste, en el momento en que el asco ante un mundo en ruinas, el *contemptus mundi*, inicia su despegue, se otorgaba más importancia que antes a la esfera de lo particular. Pero ¿es esto cierto? ¿No seremos víctimas de una simple evolución de las fuentes, a partir de ese momento más

próximas al individuo, los albores del «humanismo»? Además, se posee más información sobre las ciudades; y se llega a las distintas capas sociales de manera desigual: es sabido que, en las historias de los romances, la aristocracia aparece en más del 18 por ciento de las intrigas, el clero en el 9 por ciento, los comerciantes en un tercio; el resto, campesinos o marginados no constituyen ni la mitad, un peso mucho menor del que tenían en la realidad. Por lo menos que dejen de hablarnos sin parar de monjes y caballeros, obispos y abogados del Parlamento, maestros de paños y magistrados municipales. Puede que comieran y durmieran como todos los demás, pero su vida privada no me interesa.

El paso del tiempo

El Creador dotó a nuestra especie triunfadora de capacidades para la percepción que, si bien son inferiores a las de otros animales, no por ello son nulas. En la actualidad, cegados por el resplandor de la electricidad, ensordecidos por el estruendo mecánico en un mundo donde hemos cambiado la palabra por un teclado donde ya sólo inhalamos efluvios químicos, donde no necesitamos ya tocar nada y donde saboreamos productos ultracongelados, hemos perdido por completo el uso de nuestros sentidos. Por desgracia, resulta muy difícil determinar cuál era su estado en la época medieval, pues, una vez más, las fuentes nos han dejado vestigios fugaces.

«La vista es la vida», proclama nuestra publicidad. Y quien por una enfermedad o una desgracia se ha quedado ciego suscita nuestra compasión y ayuda; en la Edad Media, hacía reír. Porque una desgracia como aquélla

sólo podía ser un justo castigo divino: y los «milagros» que devolvían la vista sólo se producían en el caso de niños inocentes o de eremitas virtuosos. Las confusiones del ciego constituían un recurso cómico excelente. Puede sorprendernos aún más si tenemos en cuenta que la noche, que sumerge a todos los hombres en la oscuridad, contaba con una reputación siniestra. No obstante, este desdén por la ceguera podría ser prueba de que, precisamente, era una excepción sin importancia. En cambio, cabe poner en duda la calidad de esta visión, puesto que estaba sometida al temblor de un fuego caprichoso, de una vela vacilante, de una antorcha humeante o de una lámpara de aceite moribunda. Si llegaba el caso, un cronista podía incluso reírse de un capitán que no hubiera sido capaz de darse cuenta de que se aproximaba el enemigo, de un comerciante que confundía sus tardos de lana o de un contable incapaz de elaborar un inventario exacto. En lo que se refiere a la corrección de la vista deficiente, hay que esperar al siglo XIV para que se mencionen, o incluso se pinten en los frescos, lentes correctoras sobre la nariz de un escribano o de un oficial de justicia; lo más frecuente era que se tratase de piedras talladas, como el berilo, una especie de esmeralda incolora, la de nuestras «antiparras» o nuestros «quevedos», pero que ofrecían más bien un aumento de lupa, y monóculos, como en el caso de Nerón en la Antigüedad.

¿Era mejor el oído de esta gente? Una vez más, ¿cómo distinguir la sordera de la distracción? ¿Aquel buscador del Grial que no oyó en el bosque las advertencias del enano verde o aquel rey adormilado que hundió en un ataque de locura una lanza en un casco eran sordos? Que yo sepa, no existen imágenes de personas con la mano

puesta como si fuera una trompetilla en el oído deficiente. Sin embargo, en una civilización donde predominaba lo oral, nos gustaría saber si se percibía bien la llamada de un vigía situado en lo alto del campanario, que avisaba de la llegada de saqueadores, o bien los gritos tentadores de los comerciantes de París y otros lugares, sin hablar, en el extremo opuesto, del murmullo de los «perfectos» cátaros al oído de sus fieles agonizantes, o las predicciones jadeantes de un mago en trance. Por otra parte, hay un problema que destaca sobre los demás: no cabe duda de que conocemos la excelente acústica de muchísimas naves de iglesia, lo cual muestra los grandes conocimientos que tenían los arquitectos para conseguir que los cánticos y melodías resonaran bien; pero si había una multitud densa, compacta, que absorbía los sonidos, ¿cómo lograban captar las palabras del predicador, que podía o no hablar en latín? ¿Suprimiendo los laterales de la nave, como en los edificios de los dominicos? Resulta difícil creer que san Bernardo, cuando arengó a miles de cruzados a los pies de la Magdalena de Vézelay, fuera capaz de hacerse oír en todas las vertientes de la colina, no más que Jesús «en la Montaña». ¿Qué sucedía con estas palabras que iban pasando de fila en fila hasta llegar a los fieles que estaban más lejos?

Nos sorprendemos fácilmente de la sensibilidad extrema que ofrecen al tacto muchos animales domésticos o salvajes que nos rodean. En el caso del hombre, el bebé toma contacto con el mundo donde vive a través de la boca, a donde se lo lleva todo. Cuando es adulto, no abandona esta forma primaria de conocimiento. En la Edad Media reinaba por completo el beso, la *adoratio*: el beso de unión y ósculo de la paz

sobre la boca del prójimo; beso de sumisión y de devoción en la mano y el pie del maestro o sobre las reliquias; beso de cariño o de placer en el cuerpo del niño o del amante. En estos gestos, que nos son tan familiares, se manifestaba la unión entre lo camal y lo simbólico. Además, la Edad Media era una cultura del gesto: gestos del cuerpo en su conjunto como ilustra la danza, ya sea la de los campesinos en sus fiestas o la del clero que seguía los ritos sagrados; pero también se trataba de gestos que servían para exteriorizar el alma, desde el simple saludo con la cabeza a la genuflexión del humillado o el devoto. El contagio entre ambos ámbitos se explica por eso muy bien: las manos juntas del esclavo antiguo que se entregaba a un amo eran también las del vasallo que colocaba las suyas entre las de su señor, o del cristiano ante Dios y, renunciando a partir de la Alta Edad Media a la actitud del creyente de la Antigüedad, la del «orante» con los brazos levantados hacia el cielo. No obstante, era conveniente que estos gestos fueran medidos, pues el desorden les podía quitar su valor simbólico. Reyes y pontífices permanecían inmóviles, con sus instrumentos de mando en la mano, y la danza tampoco conseguía alejarse de su sentido sagrado: se trataba de un acto lúdico pero piadoso, no de trances lúbricos o demoniacos, que eran cosa de brujas o de poseídos por el Diablo.

La mano desempeñaba el papel principal; sin duda porque esta parte del cuerpo es la que más distingue a la especie humana de los demás seres vivos. La *manus* constituía el emblema de la autoridad: era la mano de Dios que surge de las nubes y por medio de la cual se manifiesta la voluntad del Creador; pero también era la del padre que ponía la mano de su hija en la de su futuro

esposo; la del príncipe o el dignatario que imponía la suya en la corona que simbolizaba su poder o sobre el pergamino redactado en su nombre; la del caballero viejo que daba una «colleja» en la nuca del joven guerrero, que entraba así en las filas de la *militia*; la del comerciante que se comprometía con un apretón de manos o una «palmada» a mantener el acuerdo al que había llegado con el comprador. Qué más podemos decir sino recordar lo que ha llegado hasta nosotros: el juramento que se presta ante el juez con la mano derecha levantada pero desnuda; el saludo del soldado, que se lleva la mano a la gorra ante un superior; o el besamanos actual, hipócrita presentación de respetos al poder femenino.

No se ha estudiado sólo la «razón» de los gestos o su debilitamiento progresivo debido a la lectura y la escritura. La arqueología, al acecho de vestigios materiales de la vida cotidiana, ha centrado su atención en las herramientas, las mangas, los puños o las asas, del mismo modo que en la estatura o la fuerza de los hombres de aquella época. No le ha quedado más remedio que constatar que este mundo era un mundo de diestros. No se trata de una observación nueva: el descrédito de la parte izquierda, la *sinistra* romana, se aprecia desde que los hombres han dejado huellas de su paso por la tierra. No poseo la competencia necesaria para rebatir hipótesis, o incluso certezas, que atribuyen una motricidad mayor y una fuerza impulsiva más viva al hemisferio cerebral izquierdo, que domina la parte derecha de nuestro cuerpo; y mucho menos las consecuencias neurológicas, primero, y psicológicas, después, que conlleva esta situación innata. Por lo tanto, todo hace suponer que, en la época medieval, como en la

nuestra, la derecha predominaba sobre la izquierda y que debían de enseñar a los escribanos a sostener la pluma o el cálamo con la mano derecha. Esto es lo que muestra en conjunto la iconografía de aquella época; sólo «en conjunto», puesto que poseemos numerosas escenas pintadas o relatos donde la capacidad de ser ambidiestro aparece de manera manifiestamente patente en el caso de un guerrero en el combate, un peregrino que camina o un príncipe en posición «mayestática». En lo que se refiere a los escribanos, nos hemos afanado por buscar zurdos, y algunas muestras hay de éstos; si el segundo testamento de Felipe Augusto y el primer manuscrito de Guibert de Nogent en el siglo XII son autógrafos, como se ha afirmado, ambos hombres eran zurdos. ¿Zurdos «contrariados» quizá?

Hay otro sentido, también absolutamente animal, en sus manifestaciones en bruto: percibir el paso del tiempo. Nuestros ritmos cardiacos y nuestro equilibrio psíquico son tan sensibles a él como las plantas y otros seres vivos. Sometidos a nuestros relojes y calendarios, no nos preocupamos tanto por él como nuestros antepasados, a veces muy cercanos. Por supuesto, el regreso del calor o del frío no exigía largas reflexiones ni tampoco la sucesión del día y la noche. El sol, obra de Dios, velaba por todo esto: el trabajo empezaba cuando el sol iluminaba el granero o el taller; acababa cuando se ponía e, incluso en la ciudad, el trabajo nocturno, el «trabajo en negro», no se admitía. Volveré sobre esto más adelante. Los intervalos «horarios», estimados en doce de día y cuatro por la noche (sigue siendo la «guardia» de los centinelas), se basaban en el antiguo cálculo duodecimal; pero, en nuestros climas, su duración era necesariamente desigual según las estaciones. Esto

bastaba, en principio, tanto para el campesino como para el obrero. Si querían saber más, contaban con dos recursos: el reloj de sol, que proyectaba la sombra de su aguja, a medida que el astro avanzaba en apariencia por el cielo, sobre el plano de un cuadrante provisto de doce rayas; ¡pero era necesario que se pudiera ver el sol! Si se ocultaba, tenían que recurrir a las campanadas regulares de la iglesia o del convento más próximo, que marcaban los momentos de los oficios a los que asistía el clero, especialmente los monjes: prima, al inicio del día; tercia, cuatro divisiones más tarde; sexta, en la mitad de la jornada; nona, cuatro «horas» después: vísperas, a la puesta del astro; por la noche los intérnalos eran de tres: completas, en el primer tercio; maitines, en el segundo; laude, tres «horas» antes de prima. A mitad de año, por ejemplo, en el momento del equinoccio de primavera, serían, por lo tanto, en nuestras regiones, las campanadas de las 6, 10, 14, 18, 21, 0 y 3 horas.

Estas desigualdades resultaban muy incómodas. Cuando se trataba de establecer la hora de una reunión, la ejecución de un contrato o de una sentencia que se debía consignar, no se podía admitir un procedimiento como éste. Los antiguos eran conscientes de ello y, en la antigua Grecia, usaban en casos similares el paso, graduado con antelación, de agua o arena de un recipiente a otro: una clepsidra (que en griego quiere decir «que corre el agua»). Pero aunque, según parece, la idea de un mecanismo que dividía el tiempo en intervalos iguales —veinticuatro al día, siguiendo un sistema duodecimal— fue concebida en la Antigüedad, nunca fue aplicada en esta época. O, más bien, tardó mucho en difundirse; su aplicación fue lenta, sobre todo en la ciudad, donde era necesaria de manera más acuciante

para medir el trabajo u organizar los asuntos: contamos con imágenes de principios del siglo XIII y con ejemplos del siglo XIV. Situado en lo alto de un campanario de la comunidad, como en Caen en 1317, el reloj público hacía triunfar el «tiempo de los comerciantes» sobre el «tiempo de la Iglesia».

Contar las horas tenía importancia en la vida cotidiana, pero no los días ni los meses. Ésta es sin duda la razón por la cual el legado bíblico o grecorromano ha resistido bien (sigue siendo el nuestro), pasada la invención genial del calendario «revolucionario» (olvidado, por desgracia). El día del Señor era lo único que rompía la sucesión numerada de las *feriae*, de domingo (*prima feria*) a sábado, puesto que el Creador concluyó su obra al finalizar la semana. También se conservaron los intervalos establecidos en el mes romano, las calendas, las nonas y los idos, así como los antiguos nombres paganos, en algunos casos germanizados, de los días de la semana y de los meses del año: al parecer, y no más que hoy en día, nadie se asombró de esta «dejadez» generalizada de la Iglesia cristiana. Es cierto que era cuestión del clero y los escribanos; a la gente vulgar le traía sin cuidado: sólo conocía los días donde se celebraba tal santo, a veces sólo con carácter local, o algún episodio de la vida de Cristo. Además, las variaciones eran incesantes, según las costumbres del lugar, incluso cuando se debía fijar la fecha para el pago de algún impuesto. En lo que se refiere a las fiestas rituales, avalaban el legado antiguo, dándoles un barniz de celebraciones cristianas: los solsticios y equinoccios se convirtieron en Navidad, Ascensión, San Juan o San Miguel. Los vestigios judaicos vinculados a la vida agraria o a la historia «santa» permanecieron, pero

encubiertos: Pascua, Pentecostés o incluso Cuaresma. Quedaban los domingos, en los que solía ser el cura del pueblo quien les daba un nombre a partir de algunas palabras tomadas de la epístola del día; sólo perdura — ¡todavía!— nuestro *quasi modo*.

La sucesión de los años constituía un problema para los pensadores. Para el vulgo, la numeración continua — que parece algo natural para los occidentales de los mundos cristiano y musulmán, pero no para los asiáticos — no tenía el menor interés en la vida corriente del campesino o el artesano: no escribían y su memoria personal era vaga. Por otra parte, ¿sabían cuándo pasaban de un año a otro? El enmarañamiento de «estilos», que sólo seguían aquellos que sabían, era tan diverso como irracional: ¿Navidad? ¿Pascua? ¿La Anunciación? ¿La Epifanía? ¿Y basándose en qué? ¿La «fundación de Roma»? Una idea antigua carente de sentido. ¿El nacimiento de Jesús? Pero la Navidad es ficticia y la estimación que se hizo en el siglo VI, falsa, con un adelanto de al menos cuatro años con respecto a la realidad probable. ¿La Hégira del Profeta? Pero estos «viajes» a Medina eran repetitivos y a menudo pura tradición oral. Más valía, y así lo hacía la gente sencilla, o bien bautizar cada año con un nombre original, como se hacía en China —pero para ello se necesita tener una gran memoria—, o bien ponerse a contar después de que el señor más próximo hubiera recibido sobre su cabeza el bonete episcopal o la corona principesca. Aun así, había que conocerlo; eso sin contar con la mente retorcida de los clérigos: ¿santificación?, ¿coronación?, ¿designación?, ¿consagración?

Se contasen o no, las horas transcurrían a la luz del día. Por lo que es ahí donde debemos abordarlas. Pero no

sin haber atravesado primero la noche, esa mitad de la jornada en la que hombres y animales, más o menos desprovistos de luz e incapaces de trabajar, se entregaban a la oscuridad, lo desconocido y el peligro. Aunque muy poco representada, pero a menudo descrita, la noche era el momento inevitable en el que el hombre no era dueño de sí mismo. Era la noche «horripilante», que utilizaban los diablos y las brujas para tender sus trampas: pánico nocturno, pesadillas o tentaciones libidinosas; también cuestiones más crueles: brutalidades, guerreras o no, robos y violaciones —se han contabilizado más de un 55 por ciento de delitos nocturnos entre aquellos de los que se tienen noticias por las «cartas de perdón»—. Era preciso estar alertas, encerrarse, turnarse para captar y comprender los ruidos, los roces, los fulgores que animaban la noche. Podían, o incluso llegaban a conseguir acostumbrarse a la noche, convertirla en espacio para los abrazos y el placer o, incluso, para pensamientos nobles: ¡cuántos cristianos encontraban o recuperaban en ella la fe! Pero la campana tocaba a prima y había que volver a la vida.

El cuerpo que hay que alimentar

Efectivamente, «hay que comer para vivir», pero ¿no se podría también «vivir para comer»? En un mundo en que la mitad de los hombres no comía cuando tenía hambre y la otra mitad, o casi, tenía justo lo necesario, ¿cómo no iban a soñar con Cocagne^[9], el país donde todo son pasteles dulces (éste es el significado de la palabra), o con el palacio de Dame Tartine^[10]? ¿Fantasmas infantiles? De ninguna manera: desde el siglo XII, donde se describe de oídas, hasta El Bosco o Brueghel que estaban presentes, la esperanza de los vientres vacíos era la satisfacción, a veces por medio de

esos atracones gigantescos que permitía una fiesta desenfrenada, por supuesto profana, en que la gente se arruinaba por las borracheras durante seis meses. Y es que a las privaciones inevitables que generaba una naturaleza caprichosa, se añadía con demasiada frecuencia un desastre alimentario repentino: una serie de cosechas desastrosas debido a las inclemencias del tiempo y, frente a esto, demasiadas bocas que alimentar, nada de provisiones ni comercio de reserva, ni buenas herramientas. En Occidente, en todo Occidente, fue lo que ocurrió en el siglo XI y más tarde en el XIV; ya he recordado lo que significó esta situación de deterioro para el bacilo de la peste. En estos casos podía reaparecer el canibalismo de base: un clérigo con el vientre plano, como Raoul Glaber, lo describía con delectación casi morbosa en Borgoña hacia 1090.

Afortunadamente, no siempre se mataba a los semejantes para comérselos. Lo normal ha sido que la Naturaleza alimente a los hombres desde el Neolítico, cuando empezaron a recurrir a ella. Por una vez es fácil describirlo y contabilizarlo. Hace poco tiempo que el estudio de la alimentación medieval, desde la calidad botánica de los cereales a los lugares ocupados en la mesa, ha experimentado un avance notable. Tratados médicos que incluyen recetas y prescripciones dietéticas, contabilidades de alimentos, pero sobre todo para los estratos elevados de la sociedad, iconografía de banquetes, en la mayoría de los casos excepcionales, relatos o fábulas, crónicas principescas, observaciones arqueológicas sobre la dentadura o el tejido óseo de los esqueletos y, por último, la utilización de instrumentos culinarios. Por lo tanto, podemos esperar elementos de calidad. Según el sexo, la edad, el trabajo a realizar o

incluso las condiciones climatológicas, un adulto necesita de 2,500 a 4,000 calorías al día. Pero la yuxtaposición de los datos extraídos de las fuentes a las que acabo de referirme trastoca por completo estos parámetros médicos: los individuos sujetos a la corvea del siglo IX o los vigilantes del siglo XIV recibían en torno a 6,000 calorías; los marinos del siglo XIII o los labradores del XII estaban claramente por encima de las 3,500. Pero, en el caso de estos últimos, por ejemplo, no sabemos nada del aporte de productos «silvestres», de los que no hablan nuestras fuentes. El análisis de los datos lleva al menos a una conclusión: frente a la tenaz opinión popular, y salvo en el caso de escasez repentina, se comía bastante e incluso demasiado en el Occidente medieval. Pero la débil resistencia física a los ataques externos contradice estas palabras, porque en la Edad Media se comía mucho, pero mal.

La causa era el desequilibrio en las fuentes proteínicas, no por gusto, sino por necesidad: los glúcidos suponían hasta el 80 por ciento del aporte calórico, lo cual resultaba excesivo. El pan, o más bien las diversas harinas de cereales, constituía la base de la alimentación. En forma de hogazas, barras, picos, tortas, bolitas, pero también mezclado con gachas, en la sopa o el guiso, el pan era el rey. Era blanco mucho más a menudo de lo que se cree. El centeno contaba con mala reputación, como ya he recordado anteriormente, y en raras ocasiones se usaban —en el caso de las personas, no del ganado— la avena o la cebada, como mucho en sopas espesas, como en el noroeste de Europa o en regiones mediterráneas: el porridge sajón, el gaumel artesiano, la polenta italiana o la sémola magrebí. Allí donde el terreno no era lo suficientemente favorable para el cereal

blanco, podía usarse la comuña, que es una mezcla de trigo y centeno. En lo que se refiere a los distintos tipos de pasta —tallarines, macarrones, lasañas—, existen referencias de ellas desde la muy Alta Edad Media, pero sólo constituían cierta manera de trabajar la harina. Si sumamos las féculas, con un fuerte contenido en almidón, que crecían entre las espigas, y por eso se denominaban «pequeños cereales» —habas, vainas, guisantes, lentejas—, aumenta aún más el peso de los glúcidos. El pan era la primera de las «especies» eucarísticas; por lo tanto, tenía que aparecer por todas partes. Era el único producto cuyo precio, que fluctuaba en función de la cosecha, supervisaba, es decir, congelaba, la autoridad local; hemos olvidado con rapidez que en Francia ha sido así hasta hace unas cuantas décadas. En países eminentemente cerealistas es así como se mide el papel económico, el valor simbólico y el peso alimenticio del pan. Pero, precisamente por esto, el lugar que ocupaba en la alimentación era demasiado grande: de 1,6 a 2 kilos por persona y día. Lo demás sólo era el *companaticum*, «lo que se come con el pan».

Además, habría que sumar a estos glúcidos lo que constituye la obsesión de nuestros «regímenes» alimenticios: el azúcar. Resulta bastante curioso que sepamos poco sobre el mismo, aunque los postres y «barquillos» al final de las comidas fueran ricos en él. Existía la remolacha, pero para el ganado; la caña, implantada gracias a los árabes del siglo IX en Sicilia y Andalucía, era rara, costosa y casi exótica. Por eso se apoderaban de la miel de las colmenas; pero, como veremos, al gusto medieval le atraía menos que al nuestro este sabor.

Naturalmente, conviene fijarse en las proteínas animales, alimento básico para el esfuerzo físico. ¡Qué decepción! A pesar de esas imágenes tradicionales y falsas de las mesas medievales atestadas de jabalíes asados y jamones enormes, la carne era bastante escasa. Es verdad que podía encontrarse cocida o salada, picada en la sopa o bien, de manera más rara, asada. ¡No! Los señores no sólo comían caza, los burgueses buey, los campesinos cerdo y los estudiantes cordero. Todos comían de todo; las excavaciones realizadas en los vertederos de alimentos o la contabilidad de las comidas así lo demuestran. Y todo valía, incluidos los caballos e incluso los perros (¡pues, sí!); sus huesos han dejado huellas indiscutibles de descuartizamiento. Es cierto que, según la región o el momento, se sacrificaba de manera preferente tal o cual animal, según los gustos locales y el nivel de vida: el cerdo se comía salado o en embutido en invierno; el cordero, que se criaba sobre todo por su lana, proporcionaba su carne en verano; el buey siempre estaba presente, y suponía en torno al 20 por ciento del total. En lo que a la caza se refiere, después del siglo X, y salvo en zonas de caza forestal intensa, no supera el 5 por ciento de las osamentas —cérvidos, sobre todo—. Todo esto debía proporcionar, teniendo en cuenta las raciones que nos han dejado, algo menos de 80 a 100 gramos al día. Es poco. ¿Entonces? ¿El conejo? ¿La perdiz, incluso los huevos? A este respecto encontramos un silencio arqueológico completo. Quizá echaban las carcasas a los perros, que rondaban por todas partes; pero los textos están llenos de alusiones y cantidades de aves, pollos y huevos entregados por centenares. ¿Adónde iban a parar? Por supuesto, los relatos de altos vuelos nos hablan de pavos reales, faisanes o cigüeñas

servidos en una mesa de banquete, pero esto era cosa de ricos.

Faltaría el pescado. ¡Otra decepción! Aunque cada año pasaban millones de arenques por el paso de Calais y las abadías se peleaban por las rentas que esto proporcionaba, aunque nuestros archivos están llenos de pleitos por las albuferas y los ríos, por los instrumentos de pesca y los puestos de los mercados, y aunque el símbolo del cristianismo fuera un pez (el *ichtus* griego: *Iesus Christos Theou uios sôter*: Jesucristo, hijo de Dios, salvador), apenas aparecía en el menú de los banquetes y desaparecía casi por completo de las mesas campesinas. Y lo que es más, las raspas apenas han dejado rastro. ¿Se debe a que la pesca de altura era técnicamente débil y se realizaba a poca distancia de las costas? ¿O a que la salazón (los arenques blancos) o el ahumado (los arenques ahumados) presentaban una calidad mediocre que hacía que los restos se pudriesen? ¿O incluso porque el pescado de río iba a parar sobre todo al refectorio de los monjes? Sólo contamos con listas: percas, carpas, anguilas y lucios; o arenques, pescadillas, salmones y bacalaos. Y vemos de pasada, a falta de poder decir más, mejillones y ostras, menos apreciados que en la Antigüedad, pero presentes en los vertederos, así como caracoles y ranas, una novedad, según parece.

Nosotros consumimos demasiados lípidos, demasiadas grasas, y nuestra silueta se resiente. Al parecer, este riesgo no amenazaba a los hombres de la época a la que me refiero; puesto que usaban poco las grasas y preferían cocer a freír. La leche, que se supone un alimento completo, era buena para los bebés en el seno materno. Las que daban vacas, burras o cabras se consideraban pesadas y sólo se consumían cuajadas, escurridas o

mezcladas con la sopa. Es cierto que los quesos que debían de elaborarse a partir de ella eran apreciados; por ejemplo, el *formaticum* («metido en cajas») triunfó en la Galia e Italia, pero el *caseum* más auténtico se impuso, por ironías lingüísticas, en los países sajones (pero hay que reconocer que también en España). Estos quesos eran objeto de un comercio beneficioso y comenzaron a distinguirse algunas variedades: brie, holandés, Chester, parmesano; pero sólo se encontraba apenas como tentempié de mañana, como el que le llevaba Robín a Marión. La mantequilla, mal puesta en el caldero, se ponía rancia enseguida. Preferían la manteca de cerdo o el aceite vegetal, el de oliva en la zona del Mediterráneo, y el de nuez o adormidera más al norte. A no ser que una ballena, digamos que, cansada de su existencia, quedase varada en una playa, lo cual proporcionaría a los aldeanos el *grapois*, grasa y carne, que duraría un año. Pero esta ganga era poco frecuente.

El pan y sus hijos, un trozo de queso, un pedazo de carne para acompañarlo... Pero en el «potaje», en la olla donde se cocía, había que prever otra cosa: se trataba de las «hierbas», recogidas en el huerto o en el bosque. El abanico era amplio. Todo lo que conocemos ya se daba allí, excepto —lo cual no es poco— el tomate y la patata, originarios del otro lado del Atlántico, como sabemos: en primer lugar, las coles y después las zanahorias y chirivías, ajos y cebollas (consideradas como las hortalizas más ricas), berros, lechugas, alcachofas, pepinos, espinacas, espárragos y muchas más. La gente más acomodada estimaba poco estos frutos arrancados de la tierra, que consideraban insulsos, terrosos y vulgares; preferían los procedentes de los árboles o arbustos: manzanas, peras, nueces, higos, castañas,

aceitunas, membrillos, cerezas, nísperos e incluso cítricos si podían conseguirlos. ¿Y las uvas, gloria de Occidente? Quizá podían encontrarse en algunas mesas principescas; las demás, todas las demás, iban al lagar.

Y es que tenemos que hablar del vino, la segunda «especie» de la Eucaristía, símbolo de la renovación, la bebida de la Biblia, la de las bodas de Caná y la Última Cena. Se han escrito tantos libros sobre la viña, su trabajo, la vendimia, sobre las etapas de la vinificación y la comercialización, que no puedo pretender añadir algo nuevo; por eso, me voy a limitar a hacer algunas pequeñas observaciones. En primer lugar, el vino estaba presente en todas las mesas, en todas las habitaciones y en todas las bodegas; y era el mismo en casi todos los lugares. Esa distinción que tanto nos gusta hacer entre cepas y regiones privilegiadas apenas si había aparecido en el caso de Francia: Gaillac-Bordeaux, Hermitage-Bourgogne, «Francia» (de Chartres a Reims); en la corte de Felipe Augusto, que era muy amante del vino, la «Batalla de los vinos» pretendía establecer una jerarquía, de hecho según los gustos del príncipe. Hasta el siglo XIV las distinciones no serían más claras. En segundo lugar, estos vinos eran en su mayoría blancos; sólo el «clarete» bordelés, del que los ingleses llegaron a importar 700,000 hectolitros al año en el siglo XIV, era rosado. Pero los vinos del papa y los duques en esa misma época eran tintos, cuyo prestigio aumentaría a lo largo de los siglos. En lo que a los vinos exóticos se refiere, pocas posibilidades existían de encontrar el malvasía de Oriente, el musca italiano o el grenache portugués en las chozas. En tercer lugar, aquel vino no era como el nuestro: hasta donde sabemos, su grado de alcohol, debido a las técnicas todavía rudimentarias de

vinificación, no debía de sobrepasar los 7 o 10 grados. Se conservaba —pero no más de un año, antes de que se picara— en toneles de madera untados de resina y debía de recordar al vino antiguo de las ánforas, con un sabor especiado más bien áspero. En cambio, y este último elemento es esencial, se consumía un volumen enorme: de uno a tres litros al día por persona, mujeres y monjes incluidos. Una capacidad de absorción prodigiosa, sólo soportable debido a la baja graduación del alcohol.

Pero ¿qué se podía beber en su lugar? ¿Agua? Sí, por supuesto, pero tenía que ser de manantiales y pozos, sujeta a los caprichos climatológicos, pues la de los ríos podía provocar los cólicos y «flujos de vientre» que recogen los textos. ¿Entonces cerveza? Sí, se tiene constancia de ella desde la Antigüedad y remontará el vuelo después del siglo XIII. Tampoco era como la nuestra: la cerveza celta y la *ale* sajona se fabricaban a partir de avena fermentada agria y pardusca; el color rubio de la cerveza germánica procedía de la cebada y del lúpulo que se le añadía, al menos a fines de la época medieval. Pero a esto recurrían sobre todo en el norte del continente, donde las viñas, que sin embargo se plantaban de manera recurrente, sólo daban un hilillo de zumo ácido: en Escocia, Frisia o a orillas del mar Báltico. Y que dejen ya de asegurar que la obligación de llenar todos los días el cáliz sacerdotal justificaba hectáreas y hectáreas de plantación para el cubilete del cura de la aldea; en cuanto a la comunión de los laicos por medio del vino, se trataba de un recuerdo arcaico que, además, ¿no hubiera agotado los toneles!

¿Cómo absorbían todos estos kilos diarios de alimentos sólidos y líquidos tan pesados? Una vez vistos de paso los condicionantes nórdicos, debidos a los

caprichos diurnos o al frío que exigía cierta adaptación, siempre se trataba de la costumbre antigua, que respondía al sentido común. Al levantarse, entre las 6 y las 8 horas, según la estación, se producía la «ruptura» del ayuno nocturno, el *disieiunium*, el *break* de prima: un pedazo de queso, un vaso de vino (para iluminar el rostro, se decía en el caso de las damas). El *prandium*, la comida principal, se tomaba bastante pronto, entre las 11 y las 13 horas, después de la primera mitad del trabajo: era la comida de sexta. La *cena*, de 16 a 19 horas, se hacía temprano, pues el sol, durante seis u ocho meses, se ponía antes de las 19 horas y sólo disponían de velas. Los ingleses, que quizá sentían hambre pronto, consideraban tardío cenar a la hora de nona: la adelantaron en la jornada, de modo que *noon* y *after noon* marcaban su *après midi*. Comían sentados, como en la Antigüedad, a pesar de la fama de las camas romanas, que sólo eran costumbre entre los ricos y además hacían que el comensal no pudiera manejar un cuchillo. Caballetes o tablas, bancos o sacos de paja; mucho más tarde, pero no en todos los casos, lo normal era contar con una mesa fija y sillas. Los alimentos se cocían en el caldero colgado sobre el hogar y cuando era necesario se asaban; el pan y las galletas procedían del homo doméstico, un poco aparte. En casa de la gente humilde sólo se ponía mantel en la mesa en las fiestas; para limpiarse la boca bastaban la mano o la manga. Habría que esperar a Francisco I para limpiarse con el mantel, como el rey. La olla se ponía en medio de los comensales: tenían escudillas, de madera o metal, que a veces compartían varias personas, y un cubilete. Cada persona tomaba su parte directamente de la olla con el cuchillo, «cubierto» polivalente, con la mano, si la

comida estaba fría, o con el *trancoir*, que era una rebanada de pan duro o una tablilla de madera. La cuchara sólo se utilizaba como cacillo; la salsa y el potaje se servían en la escudilla para beberlos directamente de ella. En lo que al tenedor se refiere, los primeros ejemplares datan del siglo XV, cuando estaban hechos con metales preciosos: cosa de príncipes. Se lavaban las manos antes de comer, pero sin el ritual complicado y simbólico que se imponía a los caballeros de la Tabla Redonda; volvían a hacerlo después, no sin razón, en la tina donde se lavaba la vajilla. En lo que respecta a los *trancoirs* sucios y los desperdicios dejados encima o debajo de la mesa, los perros que merodeaban por entre las piernas se encargaban de hacerlos desaparecer.

El gusto que hay que formar

Aquí sólo describo lo normal entre la gente corriente. Los textos y las miniaturas no nos hablan de esto; la arqueología es la única que lo desvela a través de los utensilios y los restos culinarios. A lo que aluden las otras fuentes, por el contrario, es a lo excepcional. Por supuesto, podría tratarse de la comida de una fiesta campesina o de una buena cena de un comerciante rico; pero en estos casos se intentaba imitar las mesas «principescas». De modo que no se trataba sólo del celo que pusiera la señora de la casa, joven e inexperta, a la que el *Ménagier de Paris*^[11] dirigía sus consejos en el siglo XV, ni de uno de los cocineros del rey Carlos V, a quienes Taillevent^[12], en el *Viandier*, dedicaba generoso sus recetas; sino de un conjunto de ritos y usos que nos llevan mucho más allá de lo vulgar.

En primer lugar, hacía falta personal y espacio. En el palacio real, hacia 1330, había 75 cocineros, 33

sumilleres, 21 panaderos muy jerarquizados y a menudo con mucha experiencia; entre ellos se incluían mujeres. Además, cocinas especializadas, estanterías y aparadores, músicos sobre una tarima y asadores giratorios. Después, los comensales se situaban de manera jerárquica en la mesa del señor o enfrente, por lo tanto, en la «cabecera» o en el «extremo» de ella, de modo que quienes estaban peor ubicados sólo conseguían los restos de la comida, si es que conseguían algo. Los banquetes ducales de Borgoña en el siglo XV llegaron a reunir a más de 300 comensales, pero 20 era la media en los banquetes de la Iglesia. Lo habitual era que se ofreciesen tres «servicios», cada uno de los cuales conllevaba un abanico completo de platos que, además, por lo general, llegaban fríos por la distancia: carnes rojas y de ave, con gelatinas y pasteles en medio, frutas en los entrantes, los platos de especias al final o *boute-hors*^[13], entre cada uno de ellos, «entremeses», pausas en las que se servía bebida o bizcochos o flanes para mordisquear. La idea de un «menú» confeccionado con platos ordenados no aparecerá hasta mucho después; según parece, su origen es eslavo.

Una comida como ésta duraba varias horas; podía repetirse a lo largo de dos o tres días. Esto explica el extraordinario volumen de vituallas consumidas que se enumeran en las cuentas. Veamos un ejemplo, entre muchos otros, de finales de la Edad Media, claro, pues carecemos de cifras anteriores: treinta comensales en tres días consumieron 4 terneros, 40 cerdos, 80 pollos, 10 cabritos, 25 quesos, 210 manjares de harina en forma de tartas o bizcochos, 1,800 barquillos, y bebieron 450 litros de vino, sin contar el pan y el agua. ¿Cómo no

suponer que una parte considerable de estos atracones no iba a parar en realidad a las cocinas o la antecocina?

Exageraciones semejantes han hecho que arraigue en la mente popular la idea de una cocina «a lo medieval» absurda y vagamente repugnante. Por un lado, coles a palo seco y, por otro, platos gigantescos chorreantes de grasa, más o menos echados a perder y preparados por ignorantes. Actualmente vemos esto con más claridad. A lo largo del milenio medieval se fue formando poco a poco el gusto culinario occidental, al menos el que prevalece ahora, mal que bien, frente a la invasión de costumbres más toscas, ampliamente exóticas, siempre artificiales y que transmiten las modas. No cabe duda de que este gusto pudo adquirir en algunos casos un aspecto «regional», y en Francia se sostiene firmemente la idea de cocina «local»; en realidad, se trata de tradiciones recientes, muy sujetas a las contingencias inmediatas del lugar. El núcleo del gusto —el pan, la carne roja y el vino— estaba, en cambio, bien establecido; la cocción ligera, el cuidado con las mezclas también. Quizá también se apreciaba lo agridulce, la yuxtaposición de los contrastes: cabrito a la naranja, pescadilla a la cerveza. Pero la principal diferencia podría residir en el gusto por la condimentación, que se encontraba en todas partes: no porque fuera necesaria, como suele repetirse sin cesar, para disimular los platos de dudosa frescura, sino porque las especias tenían el valor simbólico de lo inesperado, lo extraño. Ésta era la razón por la que la mostaza y las pimientas se consideraban demasiado vulgares, puesto que costaban menos que el clavo, la canela, la nuez moscada o el cardamomo, reflejo de un Oriente mítico. Pero el 80 por ciento de las recetas medievales incluían especias; su variedad servía para determinar el «nivel

social» de una mesa. Sal y pimienta en los hogares sencillos; canela y «semilla del paraíso» en el de los ricos.

El cuerpo que hay que adornar

El caballero bañado en perfumes, en aceites aromáticos esencialmente, y que se cruzaba con un «villano» lo encontraba, dice el novelista, ennegrecido, rudo, sucio y apestoso. Se trataba de un menosprecio de clase, desde luego, pero también de un error histórico: porque la gente no se lavaba más en los castillos que en la choza o el taller. Además, desde luego, tanto, si no más, que en el «Gran Siglo» o en la «Belle Époque». En lo que se refiere a los cuidados del cuerpo, la memoria colectiva recuerda sobre todo, con el apoyo de la iconografía, los baños públicos que se convirtieron en lugares de placer clandestino. Esta evolución parece que tuvo lugar en los siglos XIV y XV en todo caso, en los cuales se hablaba mucho de ello. Pero no hay que olvidar que eran reflejo, es verdad que deslustrado, de las antiguas termas, lugares para el baño, el deporte, la distracción y la lujuria. Esta «institución» del mundo romano era urbana por excelencia, hasta el punto de que allí donde Roma quería dejar su huella, aunque fuera en mitad del campo, abría unas termas. En la época medieval los baños también eran cosa de ciudad e invocaban su origen antiguo. Pero los edificios que albergaban estos baños eran mucho más modestos que las termas: hasta donde sabemos, consistían en una o varias salas vecinas, cubetas de madera, que se llenaban por medio de un sistema hidráulico de abducción que se instalaba sobre una fuente o un curso de agua cercano; se accedía a ellas por un escalón para sumergirse hasta medio cuerpo. Cabía una docena de bañistas, completamente desnudos y con mezcla de sexos, a lo cual se debe, por supuesto, el origen

de la mala reputación de los baños; por otra parte, algunas miniaturas muestran, en un segundo plano del recinto, numerosas camas que no eran para descansar. Los «clientes» llevaban la cabeza cubierta, lo cual resulta sorprendente, pero permite —al menos en el caso de las mujeres— descartar la hipótesis de que se tratara de simples casas «de paso», pues las «profesionales» llevaban, por lo general, el cabello suelto. A la entrada, alquilaban una toalla y una pastilla de jabón, hecha de una mezcla de aceites, sebo y ceniza. El mantenimiento del calor bajo las cubas se aseguraba, como en la Antigüedad, por medio de ladrillos refractarios: siempre había un «fontanero» pendiente de ello y vigilantes que iban y venían para evitar que robasen los efectos personales de los que se despojaban los bañistas. El poder municipal, en Italia o en el sur de Francia, también real más al norte, se esforzaba por organizar de una manera casi honesta este «servicio público», bastante remunerador, según parece.

Pero no todo el mundo poseía el dinero necesario para usar los baños y tampoco había en el campo. Sin embargo, no nos faltan relatos e imágenes sobre los mismos: el joven buscador del Grial bañado por las doncellas, la dama a la que frotaba una sirvienta en una cuba o el campesino que se lavaba en una fuente. En las casas, y según la posición, se disponía de un local especial en el castillo, un rincón en la cocina en el hogar de los burgueses o de una simple cubeta, incluso de un cubo, en la choza. En el siglo XIV se menciona incluso el lavabo que se llenaba con un jarro y se vaciaba por medio de un desagüe móvil. El agua se traía de fuera, del pozo o la fuente, a no ser que hubiese en las calles aguadores, como en Italia. Era costumbre lavarse los pies

al acostarse, la cara al levantarse, las manos antes de sentarse a la mesa y los dientes, si llegaba el caso, con polvo de sepia. Pero, en el campo, un baño completo sólo podía ir unido a una fiesta familiar.

Nuestras fuentes ofrecen el silencio más completo, incluso las trovas más atrevidas, a la hora de abordar la evacuación de los excrementos y la orina humanos. Estos actos, evidentemente vitales y constantes, se ocultaban por completo: ¿por pudor? ¿Desprecio? ¿Humillación ante sus imperiosas exigencias? Las crónicas no dicen nada: aquellos reyes, señores, obispos y caballeros nunca tenían necesidades naturales que satisfacer, ya fuera en medio de una batalla o un sermón. Sin embargo, según se cuenta, Guillermo el Bastardo, cuando huía de sus barones sublevados, estuvo a punto de ser capturado porque se vio en la necesidad de desmontar por un momento. Mucho más tarde, ¿qué habría sucedido si Enrique III no hubiera estado en el retrete cuando le sorprendió su asesino, o si Napoleón no se hubiera visto consumido por los cólicos en Waterloo? Sabemos mucho más sobre la tarea de esparcir la paja sucia de los establos que sobre la suerte que corrían las deyecciones humanas que, sin embargo, eran esenciales para abonar el huerto cercano. Por lo tanto, no sabemos casi nada. No cabe duda de que en el campo la naturaleza ofrecía suficiente espacio: sus bosquecillos, sus arroyos y los cubos podían cumplir con esta misión. En la ciudad, la iconografía o la arqueología nos aportan información, pues podemos encontrar referencias a letrinas públicas instaladas en los ríos o en las cunetas, con tablones con aberturas dispuestos sobre palos. En los alojamientos privados a veces había casetas en el patio; incluso se conserva la representación de un pictograma en una de

ellas: un orinal. O bien se trataba de un conducto que iba a parar al exterior por medio de un voladizo: ¡peor para los transeúntes! El caso más perfeccionado, pero en el siglo XV, es el del «cuarto de retiro», con asiento, desagüe a través de una tubería de barro cocido hasta una fosa o alcantarilla y una «ventilación» que permitía airear este «escusado». ¿Y qué cuidados higiénicos se realizaban después de su uso? Desde luego nada de papel antes del siglo XV; el algodón era demasiado caro; una toalla no servía. ¿Entonces? ¿Hojas? O, más bien, absolutamente nada.

Queda el problema de la ropa. «Queda» no es una buena palabra, pues, igual que hoy en día, la ropa aparecía inmediatamente después de la alimentación entre las preocupaciones cotidianas de los hombres. Por supuesto, su papel de «indicador social» era más claro en la ciudad que en el castillo o en el campo; pero, incluso allí, los bordados, los cinturones adornados o los pañuelos preciosos, guardados en los baúles, se exhibían con orgullo en las fiestas. En todos los casos, es «el hábito el que hace al monje», no al contrario. A menudo se suele contraponer la imagen romántica de la Antigüedad, blanca y desnuda, a la Edad Media, cubierta de cuero y hierro. Sin embargo, no es en esto donde residía la diferencia esencial: como mucho, se trataba de una cuestión climatológica. Pero se produjeron cambios mucho más claros, incluso radicales, en la forma de concebir la ropa. Como de costumbre, de nuevo tengo que enfrentarme a las ideas tradicionales: ¡no!, el romano no era ese magistrado envuelto en una toga inmaculada y calzado con unas bonitas sandalias abiertas, sino un campesino vestido con faldón corto y zamarra, como muestran los mosaicos campestres. En tiempos

posteriores se introdujeron (pero ¿cuánto?, ¿cómo?) mecanismos de ajuste o elementos de confección en general desconocidos en la Antigüedad (en la Antigüedad mediterránea, porque es posible trazarles orígenes más septentrionales, celtas, germánicos, a veces incluso asiáticos): los ojales sustituyeron poco a poco a las hebillas o los broches; el cordón fino sustituyó a la correa; los tocados se generalizaron entre los hombres, por no hablar de los guantes o los pañuelos procedentes de los países fríos. Se trata de la costumbre masculina que mejor se conoce, porque aparece ampliamente representada; él era quien ofrecía las novedades más claras: el uso de pantalón con perneras en lugar de faldilla, o los pantalones bombachos de los caballeros orientales. Ésta era la regla entre los trabajadores del campo y entre los artesanos o, por supuesto, los guerreros. Sólo el clero y los hombres de poder continuaron llevando vestido.

No sabemos demasiado sobre la ropa interior de la Antigüedad para determinar si en la época medieval se innovó o no. Los *petits draps*, como dicen las trovas y las cartas de perdón, eran calzones muy cortos y camisas más largas de lino o cáñamo y que, en el caso de los primeros, iban atados con lazos a la cintura. Las mujeres se cubrían la parte alta del torso con una camisola bordada que llegaba hasta el cuello y se abrochaba con agujas; pero no sabemos nada antes del siglo XV sobre el uso de sujetadores o corsés para el pecho. Evidentemente los vestidos exteriores nos resultan más accesibles: camisa larga con manga corta, el *bliaud*; calzas de tejido más tupido que cubrían el vientre, los muslos y a veces las rodillas, sajo las cuales se sujetaban; calzas bajas hasta los pies, sujetos con ligas por encima de la rodilla;

sobre ese conjunto, chaqueta más o menos corta en el caso de los hombres que se denominaba *jacque* y, en el caso de las mujeres, *surcot* o *gonnelle*, que era un vestido de lana, siempre largo en el caso de la mujer. El vocabulario es muy rico y nos revela sin duda muchas especificidades regionales, pero, una vez reconocidas las costumbres locales, las necesidades profesionales o los condicionantes climáticos, es evidente que las ropas eran muy homogéneas: nada de un traje para fuera y otro para e interior, sino que llevaban la misma ropa de la mañana a la noche nada de ropa específica para dormir, sin duda bastaba con una es misa y seguramente un gorro; y en la estación fría, se lo ponían todo encima.

Naturalmente, sólo me estoy refiriendo al vulgo. Podemos admitir fácilmente la importancia de las distinciones de calidad: la elección de los tejidos, seda si era preciso, lino en la minoría de los casos; el uso del tinte en todo o parte del jubón o las calzas, escarlata o verde, dependía del «azul horizonte» que proporcionaba el pastel^[14] común; los ornamentos de piel de conejo, ardilla o marta, siendo el armiño más raro; la búsqueda de la silueta con calzas ajustadas o un jubón ajustado por parte de los hombres de corte del siglo XIV; la exhibición de joyas, oro, piedras preciosas montadas en pendientes, collares, gemelos o broches. Es cierto que se trataba de los adornos de los burgueses ricos y los señores nobles, y que no se encontraban entre la gente humilde, salvo en tres ámbitos que gozaron a lo largo de casi todos los siglos medievales de un interés sorprendente.

En primer lugar, los ropajes medievales no tenían bolsillos, como pasa con la ropa de las mujeres en la actualidad: ¿dónde podían meter el pañuelo, los guantes, las monedas, las llaves o el cuchillo? En el cinturón. Esta

prenda era la única que el campesino guardaba en el baúl para ponérsela sólo con motivo de alguna fiesta o visita. Consistía en una tira ancha de cuero, claveteada y con adornos de hebillas preciosas, de donde colgaba la bolsa, el manojito de llaves, el machete y, si el oficio lo exigía, lavara de medir o el cálamo; pues, si «la cintura dorada no merece ser afamada», competía por serlo.

El segundo ámbito es más sorprendente todavía: el calzado. Esta vez, el fenómeno es inverso: al final de la Edad Media podemos encontrar extravagancias costosas, como esos «zapatos a la polaca» de ante, cuyos extremos exageradamente puntiagudos se levantaban por medio de una cadena preciosa fijada al tobillo o, incluso, al principio de esta época, las pantuflas suntuosas decoradas que usaban los príncipes o dignatarios de la Iglesia. Pero, aparte de estas excepciones, que encantarían a nuestra gente elegante, el calzado era de lo más común: la arqueología ha aportado una cantidad sorprendente de vestigios. Lo más habitual era que se tratase sólo de una simple suela de cuero sin curtir, o incluso de madera como los zuecos; tanto una como la otra se gastaban con rapidez. Encima se acodaba o fijaba una media de tela o, en algunos casos, de cuero flexible, abrochado con lazos o cordones que subían hasta el tobillo, como una especie de botines. Los ricos los llevaban bordados; pero la extrema precariedad de estos zapatos explica que tuvieran que cambiarlos casi todos los trimestres y que la profesión de zapatero remendón fuera una de las más activas y de las más prósperas también: en 1296, contaba con 130 talleres en París y este «oficio» fue casi el primero en conseguir sus estatutos ya en 1100. En cambio, los almadreñeros o los fabricantes de *tatons*, una especie de zapatos con

plataformas de madera, gozaban de poco prestigio: los campesinos eran su única clientela.

El tercer ámbito sigue siendo tan parecido a nuestras costumbres que merece que nos detengamos: el cabello y el peinado. En lo que se refiere al sexo masculino, el cabello, la barba y el bigote seguían modas que pueden distinguirse fácilmente a través de la iconografía, como es probable que también sucediera en la Antigüedad. Pero, aunque la moda no pueda explicarse de una manera racional, es obvio que los condicionantes profesionales o el deseo de distinguirse de los demás podían conllevar una práctica particular: si el seglar llevaba barba, el clérigo se la afeitaba; si era lampiño, el monje hacía gala de toda su vellosidad; si llevaba un casco abierto, como hasta mediados del siglo XII, el guerrero se cortaba los cabellos al cero, pero mantenía su barba; si tenía que cubrirse con un yelmo cerrado, se afeitaba por completo; para evitar las manchas de un baño colorante, el tintorero se cortaba la barba; pero el comerciante se la dejaba para aparentar la dignidad en sus negocios. En el caso de la mujer, la situación era mucho más compleja y no deja de tener repercusión en nuestras preocupaciones modernas. En general, el cabello femenino era más abundante que el del hombre: coletas y trenzas y toda una variedad de moños —denominados *truffeaux*— permitían recogerlo, aunque sólo por comodidad en la actividad diaria. Además, la cantidad de peines de madera, hueso o marfil encontrados en excavaciones muestra bastante el interés que despertaba el cabello: la diversidad de separaciones entre las púas del peine, el cuidado con el que estaban decorados o la finura del trabajo que presidía su elaboración son prueba, incluso en el medio social modesto, de la importancia de este

instrumento de ornato; los espejos eran los únicos que rivalizan con ellos en número y calidad en los restos de los alojamientos. Es verdad que los hombres también podían usarlos para el pelo o la barba, pero en estos objetos se ve sobre todo el interés de las mujeres por su apariencia exterior. ¿Podríamos darnos por satisfechos con esta constatación: coquetería o preocupación por la apariencia, rasgos tan conocidos del carácter que se atribuye a las mujeres? Esto sería demasiado simple. El cabello femenino era el símbolo de la sexualidad; suelto, apelaba al erotismo, de Eva, Magdalena, las «chicas públicas» de la calle. Se admitía que lo mostraran en su casa; pero, fuera del ámbito privado, tenían que esconderlo, porque era como si guardara lo secreto y sagrado de la casa, que no concierne a los demás: una toca envolvente o un pañuelo atado mantenían el cabello a salvo de las miradas concupiscentes de los hombres y de la curiosidad obscena de los extraños. En ello no había «signo religioso» alguno, ni una señal de la «tiranía masculina», sino sólo una barrera entre dentro y fuera. A principios del siglo XX, incluso, decir de una mujer que era «una mujer de pelo suelto», porque no llevaba pañuelo, ni sombrero, ni «velo», era considerarla de mala reputación, es decir, alguien con quien no había que tratar. Por lo tanto, un abismo separa nuestras viejas costumbres, que siguen siendo las de algunas culturas, y la exhibición extravagante del cabello femenino, agitado con frenesí ante nuestros ojos por una publicidad que ni siquiera sabe que es «vicioso»...

Aunque la moda controlaba la vellosidad del hombre, afectaba de manera desigual al tocado. Desde luego, encontramos condicionantes naturales como el clima, precauciones de seguridad, por ejemplo, para protegerse

de un golpe, señales de respeto hacia un señor o hacia Dios. Desde la más remota Antigüedad hasta nuestros días, la historia del «sombrero» sólo indica algo muy banal: gorro de lana para el frío o la noche, relleno alrededor o en forma de *pasamontañas con orejeras para la caza* o el *trabajo en el bosque*; sombrero de paja, cónico o en «*canotier*», para el calor del verano; el solideo del clero o los judíos para la oración; sombrero de fieltro con visera o colgantes para el comerciante, el magistrado municipal o el oficial. Todos estos casos, a lo largo de todos estos siglos, muestran costumbres y acomodos cuya relevancia importa poco. Pero recordemos que los peinados extravagantes, sobre todo femeninos, de los siglos XIV y XV, que no dejan de lucir los figurantes pagados de los desfiles «a lo medieval», no presentan mayor interés para el estudioso de la gente vulgar de esta época, que es la que me interesa, del que tenían para el mundo de Zola aquellas prodigiosas elaboraciones de fieltro, velos y flores que llevaban las señoras de la corte o la alta burguesía de Luis XIV a la Belle Époque.

Se trata desde luego de mucho tiempo pasado junto a ese cuerpo percedero al cual sólo cubriría finalmente, al término de su vida, una ligera mortaja o nada en absoluto. Pero, como ya decía al principio, el estudio de la ropa, aunque sea la más modesta, ocupa un lugar destacado en la administración del hogar. Para acabar, veamos un ejemplo: el ropaje de un hombre del montón, a fines del siglo XIV, costaría unos 18 céntimos por la ropa interior, 12 por las calzas o los pantalones, 16 por la capa y su gorro, 4 por los zapatos y los guantes y 12 más, si llevaba una pelliza forrada de piel; en total en tomo a 3 libras, que era el precio de un caballo de

labranza o una hectárea de tierra; mientras que el jornal de un obrero en ese mismo momento alcanzaría como mucho los 6 denarios, es decir, 200 veces menos. Se necesitaba, pues, una pequeña fortuna para vestirse correctamente; no mucho menos que para alimentarse bien. La vida de una pareja era costosa. ¿Qué sentimientos podemos encontrar al respecto?

EL HOMBRE, LA MUJER Y LOS DEMÁS

La Naturaleza está hecha de tal manera que, salvo sorprendentes excepciones, todas externas al reino de los vertebrados, se necesita la unión de dos sexos para perpetuar la especie. Esta unión no implica en absoluto el predominio de uno sobre otro, sea cual sea el ámbito: sexual, mental o físico; dejaré a algunos individuos retrógrados la labor de discutir algo tan evidente. Esta unión puede producirse de manera ocasional, por ejemplo, debido a un impulso puramente animal, o bien de manera repetida y duradera, que tendría como consecuencia la fundación de una vida social en común: la pareja en el nivel más simple, un grupo familiar, tribal o más aún cuando se multiplican las agrupaciones. Lo que me preocupa aquí es la especie humana, pero no debemos olvidar que este tipo de vínculos también existen fuera de nuestra especie, y la gente de la Edad Media lo sabía perfectamente: habían observado lazos conyugales, y con más razón familiares, en muchos animales que vivían a su alrededor, como las ratas, los lobos, numerosos felinos o cérvidos. Estas «costumbres» les impactaban lo bastante como para que, en muchas de sus descripciones o relatos de animales, «sexualizaran» a los héroes en este sentido: basta con recordar el

Romance de Renart, el de *Fauvel* o tantos *ysopets*, esas fábulas apadrinadas por Esopo. Sin embargo, es del ser humano de quien me estoy ocupando.

Los dos sexos frente a frente

Lo que no debería ser más que un estudio racional del comportamiento del sexo femenino y del masculino es una de las principales minas de reflexión humana. Desde que las sociedades han dejado huellas escritas, por medio de gestas u otras obras, digamos que desde hace entre 20,000 o 10,000 años, el problema de las relaciones entre el hombre y la mujer estimula las mentes y condiciona las actitudes. En nuestra época, en la cual nos esforzamos —lo cual es muy bueno— por deshacer muchos lazos que nos atrapan, nos preocupa activamente. Pero el camino hacia alcanzar un punto de vista equilibrado todavía se encuentra repleto de ideas preconcebidas, de prejuicios, de cosas no dichas, reacciones instintivas, complejos de superioridad o inferioridad que se oponen extraordinariamente; preceptos despreciativos cubren lamentaciones excesivas. Pero la opinión general sigue reconociendo actualmente, y fingiendo lamentarlo, que hay un sexo dominante, el macho, el que siembra el grano, y otro sumiso, la hembra, que lleva y hace que nazca el fruto. E incluso, más allá de esta dimensión sexual, el primero es «fuerte», porque lleva las riendas de la sociedad; el segundo, por lo tanto, es «débil», incluso «imbécil», que quiere decir sin apoyo, aunque su resistencia física y longevidad sean muy superiores a las del sexo calificado de manera abusiva como «fuerte».

¿Qué sucedía en los siglos medievales? Si dejamos a un lado lo que revela la arqueología sobre la superioridad de

la mujer, sobre esa especie de matriarcado oculto que este sexo ejercía dentro y a veces fuera del hogar, y si me atengo a la superficie, me encuentro ante una constatación inapelable, en mi opinión: la Edad Media era «masculina», como decía Georges Duby. Al menos lo era si nos basamos, como hacía este historiador, sólo en las fuentes escritas. Todas, o casi todas, eran obra de hombres de Iglesia, de miembros del clero que no tenían por qué conocer nada sobre el cuerpo, la cabeza o el alma de las mujeres; las ignoraban olímpicamente. Y las mujeres no escribían. Es cierto que de vez en cuando aparecía alguna mujer pedante como Hildegarda de Bingen en el siglo XI; amantes, cuyas obras no se sabe realmente si eran suyas, como Eloísa o María de Francia en los siglos XII y XIII; damas de la corte, reivindicativas y llorosas, como Cristina de Pizán en el siglo XIV; sin contar algunas reinas o condesas de puño de hierro que actuaban a falta de escribir. Pero se trataba de un conjunto ínfimo, que no reforzarían las palabras dedicadas por algún clérigo a la dama de un romance cortés o de una canción provenzal o a alguna matrona de una trova. Desde luego nos quedan las respuestas de Juana de Arco a sus jueces; pero ¿qué tenía que decir la Doncella sobre los hombres?

Por lo tanto, los juicios eran juicios de hombres sin mujeres y el mundo cristiano sólo los escuchaba a ellos, desde la encíclica romana plagada de derecho antiguo al sermón del cura ante sus fieles, artesanos y aldeanos. La sentencia era cruel: la mujer era la «puerta del Diablo», el «enemigo» responsable de la Caída, el símbolo de la impureza que prueba la sangre manchada que brota inevitablemente de ella, la loba cruel devoradora de hombres, la marrana insaciable y lujuriosa. Por eso,

había que odiarla aún más cuando intentaba ser amada. Además, Aristóteles ya había dicho que la mujer no tiene espíritu; no comprende lo que hace: por eso era preciso castigarla, pegarle, aconsejaba san Jerónimo —«razonablemente», corregía Beaumanoir—. Además, pero esto es algo profano, era charlatana, murmuradora, caprichosa y gastadora. De ahí que el silencio y la obediencia al señor se considerasen como cualidades.

Sin embargo, una vez agotados los improperios misóginos, algunos se hacían preguntas. Dios había querido que esta criatura existiese a partir del hombre. ¿Se trataba de rectificar la Creación que, sin embargo, se consideraba perfecta y completa desde el principio? ¿O bien de una prueba a la que someter al macho, ese ser privilegiado en todo? La cuestión cae en la oscuridad cuando se introduce el personaje de María, esposa y madre de Dios. Es cierto que era virgen, y esta virtud, para el clero, era el ideal de la vida femenina, a pesar de aquello de «Creced y multiplicaos» de las Escrituras, algo al menos contradictorio. No sólo había ese aspecto sexual en la veneración que los fieles tenían por María desde la Alta Edad Media y que se acrecentó después del siglo XII. María es la Madre, protectora de una humanidad turbada; habla a favor de los hombres a la Divinidad, como lo hizo en Caná y otros lugares. Pero, por otra parte, ¿acaso Jesús no hablaba gustoso a las mujeres, a las dos Marías, la Magdalena y la de Betania, que a menudo se confundían en la Edad Media? Fue a ellas a quien él se mostró por primera vez después de la Resurrección, fueron ellas quienes curaron sus heridas, quienes le atendieron ante la cruz y a ellas a quien él perdonó con más facilidad que a los hombres. Y si no hubo apóstoles femeninos, fue porque el mundo judío de

entonces, aunque menos misógino que muchos otros, no lo habría comprendido. Un error fatal de la Iglesia que nació y que san Pablo convirtió en regla. Además, la hagiografía medieval que se relataba de pueblo en pueblo proporcionaba mártires y santas cristianas, madres dignas de ejemplo. Entonces, ¿cómo conciliar a Eva y María?

Pero lo que pensara el vulgo de todo esto se nos escapa; en el caso del hombre, al menos, se percibe una actitud que los antropólogos han visto con claridad. En aquella época, como quizá en todas, los sentimientos masculinos eran dobles, pero no contradictorios. El primero era el temor a la mujer, el cual disfrazaba bajo la apariencia del desprecio y la sospecha. Como no era capaz de comprender la pulsión del deseo sexual de la mujer, sólo veía en ella la fuerza devoradora del deseo: por eso denunciaba las artimañas y simulacros a los que recurría para saciarlo; y como él sentía que no podía corresponderle plenamente, desarrolló sin reconocerlo lo que un psiquiatra denominaría «complejo de castración». Por otra parte, en el alarde de autoridad masculina fuera del hogar residía el sentimiento de que en el interior, por el contrario, el poder femenino en el ámbito sexual prevalecía sobre él y, por lo tanto, había que contenerlo. Encerrar a la esposa en casa, como pedía el *Ménagier de Paris*, prohibirle mostrarse con todas sus armas, no sólo era una forma de proteger el honor familiar, sino que también era una precaución sexual. El adulterio masculino se perdonaba porque se producía fuera del hogar, pero el femenino se castigaba porque tenía lugar, por lo general, en la habitación del marido. En lo que se refería a la avidez sexual de la mujer, se trataba de una tentación urdida por el Maligno y temible sobre todo

porque se revestía con la apariencia de la belleza y el placer, y el hombre se sentía completamente desarmado frente a ella. Por eso, lo mejor era borrar a Adán de la memoria humana: un comienzo deplorable y sorprendente del reino masculino. Además, antes del siglo XV ¿no se hablaba de él!

El segundo ámbito de percepción va más allá de los límites de la sexualidad. El hombre se entregaba a la violencia física, a la cual la mujer respondía por medio de la violencia moral, más sutil, también más dolorosa y a la que aluden los escritores de fábulas. En la actualidad sigue siendo la primera la que se ve y se deplora; en la Edad Media se justificaba o incluso se fomentaba a través de los escritos de los hombres de derecho: era «legítima». No obstante, esta violencia no era una forma primaria de «machismo» obtuso. Era la expresión de la cólera, la decepción. Porque el hombre tenía miedo a la mujer; en realidad, no la comprendía y se impacientaba con ella. Muchas facetas del espíritu femenino inquietaban ya a Aristóteles; los predicadores medievales, especialmente los más «abiertos», como Tomás de Aquino, pretendían «categorizar» a las mujeres. Echaban mano de la antigua teoría de los humores de Hipócrates y Galeno: las mujeres eran melancólicas, sanguíneas, coléricas o flemáticas; como los hombres, es verdad, pero en el caso de ellas el comportamiento psíquico o las reacciones mentales dependían de manera más estrecha todavía de esos «signos» que se creía, además, que podían leerse en los astros: mujeres de otoño, primavera, verano e invierno, lo cual conllevaba diversas actitudes a la hora de tratarlas. Y, esta vez, tanto la gente llana como los eruditos creían que el vínculo estrecho con la Naturaleza —la palabra designaba además a todo el ser

femenino, tanto su conducta como su sexo— explicaba (pero no justificaba) comportamientos extraños: se señalaba, con un asombro temeroso, el vínculo entre las mujeres y los muertos, su aptitud a la hora de captar o penetrar lo incomprensible, su gusto por la «falta de lógica» o lo «irracional», todo aquello que no era, por lo tanto, «humano», en todo el sentido del término. Sin llegar a conclusiones eruditas, el hombre vulgar se atenía a lo externo: el gusto por aparentar, el culto al cuerpo, el afán de riquezas materiales y, por último, pero no menos importante, la autoridad sutil que ejercían sobre los niños o los bienes.

Por desgracia, ignoramos lo que el segundo sexo pensaba sobre el otro, puesto que permanecía mudo. Pero apenas tenemos dificultad para descubrirlo a través de la acusación anterior: las mujeres pensaban todo lo contrario y actuaban en consecuencia. Los «contrapoderes» femeninos se distinguen muy bien y ya he hablado de ellos: en torno al fuego o en la almohada o en el «parlamento de las mujeres», que era la fuente, el lavadero, el molino o el cementerio, al que temían los hombres y del que se mantenían alejados, y en los deberes religiosos y peregrinaciones que les eran propios. Las mujeres manifestaban ampliamente su devoción por el culto o, al menos, la veneración un tanto sulfurosa de la Magdalena, esa pecadora arrepentida, «contrapunto» de la Virgen. El hombre confiaba en la Madre, la esposa, la Virgen consagrada o no; la mujer encontró en María Magdalena una patrona consoladora.

Los asuntos del sexo

La Biblia lo dice con claridad: el hombre y la mujer, en singular, tienen que ser una sola carne. Fuera cual fuera,

como marcaba el sentido común, o por algún otro motivo más elevado, la razón de la Caída, aquel desgraciado asunto aparecía vinculado al acto carnal. Éste se basaba en la monogamia, la primera pareja y la procreación a partir de ella. No se trataba en absoluto de la visión grecorromana, pero era la mayoritaria en el mundo judío. Y san Pablo, yendo mucho más allá de lo que se podía leer o se leería en los Evangelios, lo convirtió en regla para los cristianos. El ideal sería incluso la virginidad; sin embargo, como esto supondría ir en contra de la voluntad del Creador, el acto sexual era, por lo tanto, inevitable, pero sólo podía admitirse con la finalidad de esta procreación esperada por Dios. Como símbolo de la unión entre Dios y su Iglesia, el acto otorgaba el papel principal al hombre: él era quien debía elegir el momento y limitarlo a las ocasiones oportunas y con la única intención de procrear. Los Padres de la Iglesia, todos hombres sin mujer, pisoteando las tradiciones o las costumbres del mundo antiguo «pagano», llegaron más lejos que el «apóstol» y fundaron el dogma. Enseguida se comprendió la dificultad que entrañaba, ya que la criatura experimentaba, al menos el hombre, un placer evidente con este acto, a partir de entonces convertido en delictivo; eso sin contar las sólidas prácticas poligámicas heredadas de otras culturas. Desde la época carolingia, los doctores de la fe hicieron malabarismos para no caer en esta trampa: en el siglo XI Burcardo de Worms abre la vía a la idea de abrazos que se considerarían lícitos si se producían cuando la mujer no estaba en estado de concebir, a condición desde luego de que el hombre lo ignorase; Alberto Magno aconsejaba que se practicaran purificaciones antes (!) y después del coito, lo que

suponía una especie de absolución por adelantado. Más lúcido, Tomás de Aquino, a mediados del siglo XIII, recomendaba recrearse en estos ejercicios sólo con una *delectatio moderata*. Sólo en la época de Jean de Meung, cien años más tarde, el *Roman de la Rose* barrerá todos estos simulacros.

Como es evidente, desde la época de san Pablo al Prerrenacimiento nadie se preocupó de la mujer; era un simple recipiente donde se depositaba el semen. Sin embargo, este papel pasivo no estaba tan oculto como cabría temer. La protección de la mujer, en todos sus estados, virgen, embarazada o viuda, era muy real; tanto los códigos «bárbaros», desde el siglo V al IX, como el derecho romano, multiplicaron los castigos severos y las condenas en lo que se refiere al maltrato sufrido por las mujeres. Además, los eruditos sabían algo: ya Aristóteles y más tarde los discípulos de Galeno, los médicos que leían a Al-Razi o Avicena, Constantino el Africano o los manuales médicos de Salerno, antes de fines del siglo XII, tenían alguna idea de la vida genital femenina: sus descripciones del clítoris, la vagina, los ovarios o las menstruaciones no eran erróneas, aunque no siempre llegaran a captar los vínculos entre sí. Se equivocaban en cuanto al significado de las reglas, que consideraban una expulsión de humores impuros del cuerpo femenino; creían que la mujer secretaba un esperma, cuya mezcla con el del hombre era indispensable para la procreación. Pero resaltaron la fuerza del deseo femenino, su renovación inagotable, sus momentos más intensos, que expresaban incluso la lujuria y un peligro para el alma. Es cierto que éstas eran palabras típicas del clero y que, en la aldea, no se leían los libros penitenciales irlandeses del siglo X ni el tratado médico de Guy de Chauliac del

siglo XIV, sino que se oía al cura y se sabía mirar en el interior del propio hogar.

En lo que a nosotros se refiere, lo que vemos son, en primer lugar, manifestaciones eróticas bastante distintas de las nuestras. La desnudez, casi total en nuestras costumbres actuales, no parece que tuviese el papel de excitación que le damos: la Eva de Saint-Lazare d'Autun está desnuda, pero precisamente porque es Eva. Casi ningún otro ejemplo de fresco o escultura ilustra escenas como las de Salomé o el personaje de la Lujuria; los pequeños cuerpos desnudos que representan las almas de los difuntos aparecen asexuados. Si podían, en la casa, los esposos se desnudaban por separado, y los he mostrado desnudos, pero con el sombrero puesto, bañándose juntos. En cambio, el cabello y las manos eran símbolos sexuales que hechizaban a los poetas de la lengua de oc o el color de la tez o los labios. Los «mil juegos de amor» de Jehan y Blonde o todos los demás eran sobre todo caricias en el rostro o besos repetidos que hoy en día harían sonreír a más de un adolescente.

¿Y qué pasaba entonces con el acto propiamente dicho? Se hacía a capricho del hombre, decían los clérigos eruditos; a voluntad de la mujer, decían los poetas populares. Dejando aparte el *coitus interruptus* — práctica contraceptiva indefectible, pero condenada por supuesto por la Iglesia como una forma de entregarse al placer y no al deber—, el acto debía ser completo, es decir, que se consideraba que el consentimiento de la mujer, orgasmo incluido, era indispensable para conseguir una procreación total; si no, ahí estaba Dios para vigilar. Como las trovas hablaban con mucha libertad y de buen grado de estos jugueteos, me sería fácil enumerar los fracasos del hombre, las decepciones de la

mujer, los errores de uno y las artimañas de la otra; pero en ello no hay nada diferente a lo de las demás épocas. En cuanto a la postura adoptada por la pareja, la Iglesia sólo toleraba la más «natural»: la mujer sobre su espalda y el hombre tumbado encima; consideraba que era la única que permitía una concepción sin demasiado placer. Pero esto no era lo que opinaban los antiguos: Ovidio ya recomendaba una decena de posturas, inversión de los cuerpos, a caballo, posiciones laterales, y algunos autores árabes llegaban a detallar hasta veinticuatro. La literatura medieval provocativa, como la de los goliardos, pero también la literatura didáctica, como *Évangile des quenouilles*, o incluso la música, al menos la que nos ha llegado con el nombre de *Carmina burana*, alimentan nuestro conocimiento y debieron de alimentar también el de los hombres de aquella época, desde antes del siglo XII y más aún hacia el siglo XV, cuando se inició una liberación de las costumbres y el lenguaje. Los propios cronistas, que por lo general eran gente seria y clérigos educados, se dejaban llevar por anécdotas acerca de la vida sexual de sus héroes. De este modo, se sabe que Felipe Augusto perdía todas sus facultades ante su esposa danesa, pero que su nieto Carlos de Anjou podía hacer honor a las suyas hasta cinco veces cada noche, poniendo en peligro su salud. Y en las «Novelas cortas» o «Acerbos» de los siglos XIV y XV existía un extraordinario abanico de términos eróticos o escatológicos que harían sonrojar incluso a un periodista de escándalos.

Resulta bastante curioso que sepamos lo mismo sobre las anomalías del comportamiento sexual en sus prácticas individuales, ^a sociedad grecorromana consideraba los contactos o goces físicos particulares a la vez naturales,

porque iban vinculados al placer del cuerpo, y excusables, porque no tenían vínculos con el alma. Al establecer un vínculo condicionante entre el acto sexual y la procreación, el pensamiento cristiano rechazó como inmorales, anormales y antinaturales, y por tanto como pecado que llevaba a la condenación eterna, todas las manifestaciones físicas que se salieran de la norma canónica. Incluso las relaciones sexuales entre los esposos que se produjeran fuera del momento de fecundación de la mujer se consideraban similares al adulterio. Esta obligación dogmática no podía contener las pulsiones naturales que se producían en un hogar cristiano convencido y «normal». Más allá de los abrazos ilícitos, pero admitidos, o más allá de la fornicación ocasional y a cambio de dinero, sobre la que volveré a hablar, constatamos la existencia de una liberalidad extrema de las costumbres. Esto nos lo muestra la enorme cantidad de documentos que se indignan, amenazan, condenan o castigan sin que sepamos si estos furores eran eficaces: todos los libros de penitencia de los siglos X al XII ponían precio al mal comportamiento, o los panfletos indignados, como el *Liber Gomorranus* del devoto Pierre Damien hacia 1050, blandían la excomunión o las penitencias; pero hay que ser escépticos ante la eficacia de estas condenas, puesto que en aquel mismo momento la jurisprudencia o compendios jurídicos como el *Decreto* de Graciano no dicen nada sobre estas desviaciones.

La masturbación ocupaba el primer lugar: el pecado de Onán se situaba al mismo nivel que el de simonía, porque se trataría, al menos en el caso del hombre, de una manera de desperdiciar el semen proporcionado por Dios para la perpetuación de su pueblo, y por lo tanto de

una especie de dilapidación, casi de una venta de los bienes de la comunidad, como cuando Simón quiso comprar a Cristo el arte de hacer milagros. Sin embargo, es más bien el caso de la mujer el que acarrea una mayor condena de los libros penitenciales y, según la edad, la posición social, la condición o la ocasión, en virtud quizá del importante número de mujeres sin hombre, monjas o viudas jóvenes. La frontera entre este pecado y la homosexualidad no está muy clara en los textos medievales. Estas actitudes se calificaban globalmente de sodomitas, «contra natura», y por lo tanto estaban condenadas a la execración; pero englobaban muchas prácticas: los coitos anales entre parejas de sexo diferente, actos de pedofilia entre adultos y niños del mismo sexo, contactos entre hombres y animales, calificados de «bestialismo», y, seguramente, los comportamientos homosexuales dentro de cada sexo. La Antigüedad había dejado ejemplos innumerables de estas prácticas; sólo se había mostrado rigurosa en los casos de pedofilia, considerados como violencia cobarde, o en los de bestialismo, que consideraban insultante para los dioses. Como es natural, la Iglesia se limitó a continuar en esta última línea. El bestialismo de los pastores aislados en la montaña se denunciaba poco porque era poco visible; pero, cuando se comprobaba, se castigaba con la hoguera, el castigo de los herejes. La pedofilia apenas se veía: por lo general se trataba de una cuestión de familia que sólo era asunto suyo; si se descubría, se castigaba mediante la privación de bienes o castigos corporales y poco más. En cuanto a la homosexualidad, que tanto preocupa en nuestro mundo actual, las estructuras sociales medievales la favorecían, con sus agrupaciones de jóvenes solteros, además de ambos

sexos, que vivían en común, en el castillo o en el convento, con las «sociedades de jóvenes» en las aldeas o las «devociones» en la ciudad. Considerados como una imagen execrable de los vicios de Sodoma y Gomorra, se creía que estos comportamientos perjudicaban la salud de los culpables, pero no de la masa: ésta es la razón por la que los castigos que sancionaban estas actitudes eran de carácter personal y rara vez públicos; quizá se veían como manifestaciones individuales, un resultado sublimado de una amistad que se había extendido a lo carnal. Es en nuestra época cuando se ha ido a la caza de todos los casos, comprobados o posibles, que pululan en nuestras fuentes: desde Roldán y Olivier a los «favoritos» de los siglos XV y XVI. Da la impresión de que en la época medieval se tenía una visión serena de este ámbito.

Vivir y trabajar juntos

Como escribía el jurista Loiseau en el siglo XVI, «dormir y comer juntos, matrimonio parece». Dejemos a un lado por el momento el matrimonio y todo lo que representaba en la época medieval, para describir la vida «à feu et à pot^[15]», como decían los notarios del siglo XIV para enmarcar la vida en pareja, el hogar.

Para muchos, ya sean o no historiadores, la pareja era el único marco visible. Era el territorio del hombre; la ley y las costumbres así lo proclamaban: tenía sobre la mujer que vivía con él todos los derechos que procedían de su *manus*, de su autoridad conferida con o sin matrimonio por san Pablo o Justiniano y más tarde por todos los reglamentos posteriores. Ya dije anteriormente que podía golpearla, que ella le debía obediencia, más allá de su amor por sus propios hijos, que ella estaba allí además para darle una prole, para cuidar su salud y responder a

sus exigencias sexuales. Las virtudes que se esperaban en la mujer eran la castidad, a falta de virginidad, la constancia en los cuidados de la casa, el silencio y la fidelidad. No servía de nada que aprendiera a leer; bastaba con la cocina y la costura. Este cuadro que se repite sin cesar hasta nuestros días es falso e incluso grotesco. Hice antes hincapié en la igualdad de los juegos sexuales, la reciprocidad de la violencia o las vejaciones, el peso idéntico que tenían el padre y la madre en la educación de los hijos y en la reverencia que éstos les debían. En cuanto al papel «doméstico» de la mujer, ya he repetido que el carácter humillante y subalterno que se le otorga es una invención del siglo XIX. Añadiría que esa ausencia casi absoluta de las mujeres en las listas de testigos se debe en buena medida al carácter de los textos donde es inútil buscarlas, porque la mayoría de las veces se trataba de asuntos inmobiliarios donde ellas no participaban.

Si el hombre insistía tanto en el control que pretendía ejercer sobre su mujer, se debía en buena medida a que temía que se le escapara. ¡Y no sin razón! La desigualdad entre las edades de los esposos, en el caso del matrimonio más habitual, suponía juntar en un mismo hogar a una jovencita de dieciséis o dieciocho años y un adulto con diez o quince años más. Por lo tanto, el carácter psicológico de los vínculos matrimoniales no era igual que en nuestra época, donde predomina la igualdad entre las edades de los cónyuges o compañeros. Los efectos son lógicos: tendencia del marido a ser padre tanto como amante, duración relativamente breve de la unión, convicción del hombre de que sabe más y, de la mujer, de que se están limitando sus impulsos personales. Esta situación de desequilibrio explica el carácter

«sentencioso» de los manuales para la vida en común, de los Consejos a los casados y del *Ménagier de Paris*. El otro efecto podría ser aún más grave: más joven, y quizá abandonada por un marido ocupado fuera, la esposa buscaría en otra parte los placeres que se le negaban, y los predicadores harían más énfasis en su inconstancia y desviaciones. El *ménage à trois*, motor incansable de las trovas e incluso los romances «caballerescos», es un rasgo que no tiene edad; remitía a lo burlesco, según los poetas, al drama, aseguraban las cartas de perdón. La Iglesia vociferaba, gritaba ante el deshonor y la fornicación, pero la opinión pública era bastante indulgente con el adulterio y los castigos que ideaba — como caminar, bajo las pullas, los dos culpables desnudos, atados a horcajadas sobre un burro— parece que estuvieran destinados más a reírse de su torpeza por haberse dejado coger que a castigar su falta; y los maridos engañados siempre eran personajes ridículos o incluso odiosos.

Uno de los efectos nefastos de este «modelo matrimonial» era dejar sin actividad sexual lícita a una parte importante de hombres que no habían alcanzado la edad normal para casarse, lo cual exigía tener una «posición»; veinticinco, treinta años. La Iglesia, guardiana de la moral, era consciente del peligro. Sin creérselo demasiado, en principio predicaba la castidad o la continencia; pero eso era demasiado pedir para los hombres jóvenes. La Iglesia protestaba contra el onanismo, aunque sabía perfectamente que la masturbación y las felaciones eran prácticas corrientes, entre otros, entre sus servidores. Y el adulterio, de por sí reprehensible, por el carácter sagrado de la unión, constituía un problema en el orden familiar; había que

combatirlo, condenarlo. Pero había algo peor: la violación, práctica masculina absolutamente antigua que aunaba la violencia hacia la persona y el problema de orden social. En la época medieval, como en la nuestra, las víctimas o sus familias no denunciaban muchos de estos ataques sexuales, pues el deshonor habría sido demasiado grande. De modo que no podemos calcular bien el volumen del mal. Pero, debido a la abundante reglamentación que intentaba ponerle freno, podemos distinguir bastante bien el campo: en muchos casos se trataba de violaciones colectivas, perpetradas en asaltos nocturnos, que afectaban sobre todo a las mujeres sin hombre o indefensas: chicas jóvenes, viudas o mendigas. Entre los abortos denunciados figuraba una cantidad importante de aquellos que eliminaban el fruto de estas uniones brutales. Y la Iglesia se enredaba en sus contradicciones: la violación era algo condenable, pero el aborto más aún. Se enfrentaba al derecho de la gente cuando era preciso buscar una solución. En la actualidad consideramos la violación como un «crimen sangriento» casi igual al asesinato: un ataque violento a la integridad física de un ser más débil, lo cual explica la excusa tradicional del violador, el supuesto «consentimiento» de la víctima. Ésta no era la actitud de la Edad Media: el dolo no era, o no solamente, físico; conllevaba también un ataque a la propiedad: la mujer era parte esencial del patrimonio familiar que administraba el padre, el marido o el hermano. ¿Daño y deshonor? Sí, pero también robo con fractura, decía el derecho civil. Por lo tanto, la pena consistía, primero, en un castigo corporal, sin llegar, no obstante, a la castración que adoptaron otras culturas para evitar la reincidencia (el caso de Abelardo es la excepción); pero también la entrega de una cuantiosa

compensación Financiera a la familia insultada, combinada, en última instancia, con una sanción de exilio en forma de un largo peregrinaje, que podía arruinar a más de un culpable si no conseguía eludirla.

El adulterio y las desviaciones sexuales eran reprobables; la violación solía ocultarse y, por lo tanto, quedar impune. ¿Qué se podía hacer? Sólo quedaba una vía posible, pero al parecer únicamente para los hombres: el amor físico vigilado y de pago, la prostitución, como regulador social, que absorbía, para mantener el orden, las pulsiones irrefrenables e insatisfechas de la juventud o incluso de la edad madura. Esta vez contamos con juicios, investigaciones, relatos e imágenes que forman un bagaje documental sólido. Lejos de pretender la utopía poco razonable de impedir la prostitución, como han pensado a lo largo de todos los siglos los moralistas ingenuos o ignorantes, la Iglesia medieval la consideraba la única concesión admisible a la tiranía del sexo: la condenaba, por supuesto, pero vigilaba estrechamente su funcionamiento. De acuerdo con los ediles municipales, aceptó hacerse cargo, en casas especializadas que a menudo poseía, de las «chicas públicas», a las que además intentaba instalar en una comunidad piadosa o al servicio de un sacerdote cuando, llegada la edad, ya no podían ejercer su actividad. En un principio, las ganancias de las «citas» iba a parar a la corporación municipal; pero, para evitar la formación progresiva de grupos de «profesionales» masculinos que empleaban a chicas para su propio beneficio, la Iglesia no rechazó las donaciones de los usuarios, que pagaban en parte así su pecado. En las ciudades, estas «abadías», «castillos de mujeres libres», «retiros de desahogo» o «pequeños burdeles» se agrupaban con frecuencia en torno a las

iglesias, en los puentes y frente a los palacios. Estas chicas «públicas» eran, en la mayoría de los casos, campesinas que no habían conseguido otro empleo en la ciudad; pero se ha podido mostrar, por ejemplo, en Borgoña en el siglo xv, que un porcentaje elevado de las mujeres establecidas ejercían su talento ocasionalmente en estos lugares, y ya he aludido más arriba al caso de esos baños abiertos a quien pudiera pagar. En cambio, no sabemos nada sobre lo que ocurría en las aldeas; es probable que algunas matronas, ascendidas al rango de celestinas, ejercieran de proveedoras. En lo que se refiere a la prostitución «salvaje», buscando los clientes en la calle, también parece evidente: lo que sabemos sobre los lugares de feria, el paso de mercenarios o cortejos de seudopenitentes saca a la luz estas cohortes de mujeres sin velo, sin vestidos decentes, esas meretrices que se ofrecían a cualquiera. Cuando un santo como Robert d'Arbrissel, a principios del siglo xii, se rodeó de ellas para salvar su alma y su cuerpo, la Iglesia establecida tuvo problemas para no ver en ello algo más que una acción piadosa.

Las cadenas del matrimonio

La situación de la mujer en la época medieval cuenta con mala prensa; y se habrá observado que me esfuerzo por luchar contra éste *a priori*. Como es natural, es de suponer que, a lo largo de una duración tan prolongada, muchos elementos pudieron evolucionar. A través de las fuentes escritas —pues la arqueología no puede hacer una datación seria al respecto y la iconografía es repetitiva—, podemos observar fluctuaciones reales: desde finales de la época carolingia, digamos que hacia 900, y más o menos hasta 1030 o 1050, la presencia femenina en los asuntos económicos o políticos parecía

notable; en cambio, la fase de 1050-1180/1200 supuso un debilitamiento, al menos moral, de esta posición; la recuperación resulta impactante en la segunda mitad del siglo XIII y culmina durante ciento cincuenta años, antes de que se inicie un declive al comienzo de la «era moderna», los siglos XV y XVI. Estas variaciones del poder femenino se deben, evidentemente, a múltiples causas: el volumen respectivo de los sexos, el fortalecimiento o la relajación del control de la Iglesia, la evolución o cambio de los tipos de actividad en la economía productiva y el avance o retroceso del individualismo. Pero las causas mismas de estos motivos no resultan demasiado accesibles y el recurso a orígenes extrahumanos se me escapa. En cambio, la evolución del matrimonio cristiano, como efecto o como causa, es un buen campo de observación.

Aunque me parece evidente que la suerte material de la mujer medieval no merece en absoluto la aflicción hipócrita que se le otorga, debo reconocer que su suerte, al menos jurídica, como esposa era sin discusión mediocre y constituye el principal argumento de quienes sostienen la idea de una «Edad Media masculina». En la actualidad asistimos a un debilitamiento del vínculo indisoluble del matrimonio monogámico, sea o no de inspiración religiosa; otros vínculos, más flexibles, incluso más breves, unen a hombres y mujeres, pero éste no es el lugar para discutirlo. En todos los siglos medievales, estos concubinatos eran ilícitos, condenables, contrarios tanto a la moral como a la voluntad divina y se equiparaban a la fornicación pura o la poligamia.

El matrimonio, reconocido como célula sustentadora de la sociedad medieval, nutre hoy en día a una literatura histórica superabundante, con conclusiones bastante

homogéneas y que voy a intentar resumir. La virginidad era un ideal que se reservaba a un puñado de individuos, voluntarios o no, a quienes se veneraba pero que no tenían nada que ver con la vida corriente. Quien no era virgen debía formar parte de un «orden», que Dios colocaba justo después del de las personas vírgenes: las personas casadas, los *coniugati*. Al casarse, aquéllos a quienes siempre se denominaba *puer* o *puella*, muchacho y muchacha, y fuera cual fuera su edad, como Guillaume le Maréchal con cuarenta años, se convertían en *vir* y *uxor*; alcanzaban su madurez en el mundo cristiano; cumplían una especie de deber de estado que era normal sacralizar. Y la Iglesia estaba ahí para dotarlo del carácter de un contrato irrevocable, perpetuo, conforme al de Adán y Eva antes y después de la Caída. Constituía el séptimo sacramento, pero el último, que por otra parte se administraban ellos mismos y de manera recíproca, sin que fuese necesaria la intervención de un ministro de la Divinidad. Romperlo suponía una ruptura inaceptable de la fe, una «herejía». Sin embargo, esta unión sólo podía suscribirse por deseo de Dios: la proliferación de los hombres; por lo tanto, implicaba una unión carnal, sin la cual el matrimonio sería «blanco» y no tendría ninguna razón humana de existir. Y como esta unión corría el peligro de ser fuente de placeres impuros, era preciso velar por que estuviese rodeada de todas las garantías posibles de estabilidad indispensables para su duración. La primera era evidentemente el consentimiento sincero de los esposos. En la actualidad, excepto en el caso de algunas supervivencias en la alta sociedad, es algo evidente: la atracción física o la afinidad mental justifican la vida en común. Pero dista mucho de como era en tiempos medievales. Las muchachas, decían el derecho

canónico y más tarde el *Decreto* de Graciano en el siglo XII, podían casarse desde que se las considerase núbiles, a los doce o catorce años; los muchachos, poco después. Y aunque los futuros esposos tuvieran dieciséis o dieciocho años, ¿cómo podía creerse en la profundidad o sinceridad de su consentimiento? Podían rechazarlo, pero si sucedía era una fuente de escándalo. Sin embargo, sobre todo a las chicas, se imponía por principio su consentimiento. Por otra parte, esto no implicaba que no se desarrollara un sentimiento real de afecto conyugal en estas uniones forzosas.

El muchacho y la muchacha sólo se expresaban al final, mientras que los miembros de la familia, sobre todo los padres, eran quienes decidían. Lo hacían echando mano de un arsenal de motivos muy fáciles de reconocer: casar al chico fuera de su grupo de parentesco y, si era posible, encontrándole un buen partido, que era una política de hipergamia dirigida a consolidar o crear vínculos económicos o políticos ventajosos; casar a la chica, aunque fuera por debajo de su condición, para aligerar cuanto antes la carga de su manutención, puesto que el padre no la veía como fuerza productiva, sino sólo como riqueza a la que sacar partido. Ésta es la razón por la cual es preciso señalar que si se destaca, como hacen los etnólogos, el «mercado» o incluso «trata» de las chicas, hay que ser justos y tener en cuenta que lo mismo sucedía en el caso de los chicos. Naturalmente, estas actitudes pertenecían a los grandes personajes de aquel mundo, que son los únicos que conocemos bien; yo diría que «demasiado», puesto que, en el caso del vulgo, es decir, casi toda la población, aunque se diera la intervención de la familia o incluso el interés, en el buen sentido, de una buena gestión de tierras o de los

negocios, la regla general parecía ser el principio de una igualdad casi total entre los niveles sociales, la homogamia, para garantizar la continuidad de la gestión familiar.

Por lo tanto, tenemos a dos jóvenes destinados el uno al otro, tras una negociación entre los padres, quizá entre las madres, lo cual debía de hacerla aún más áspera. Si era preciso, consultaban a los «amigos», incluso al «abad de la juventud», una especie de caíd reconocido por los jóvenes; o incluso el padre podía elegir entre las jóvenes en cuyas puertas, en «mayo», los muchachos habían depositado flores o ramos verdes. Los *sponsalia* concretaban el acuerdo; se presentaba el novio a la novia y pronunciaban públicamente los *verba de futuro*, antes de brindar. ¿Flechazo? ¿Decepción? ¿Cómo saberlo? Pasaba un tiempo, a veces varios meses, dedicados sin duda a examinar el valor de los compromisos materiales, o los posibles obstáculos, de la familia, de la deshonra o el engaño. Las *nuptiae* constituían por fin lo esencial, donde se mezclaban tradiciones romanas, exigencias cristianas y prácticas germánicas. En primer lugar, convenía dar toda la publicidad posible al contrato establecido entre las dos familias: visita de parientes y amigos, exhibición de regalos, ajuares, se traían músicos, saltimbanquis, se cocinaban comidas y se realizaban fiestas —con las que un comerciante de Génova del siglo XIV podría quedar arruinado durante seis meses—. En Italia, donde se cometían unos abusos escandalosos, los municipios tuvieron que establecer límites suntuarios a la ceremonia. La unión se celebraba en casa de la novia; todo el mundo se ponía sus mejores trajes, como muestra el famoso ejemplo del cuadro de Van Eyck de 1435 en el que aparecen los esposos Arnolfini arreglados.

Los dos futuros esposos llevan tocado, pero la novia aparece vestida de colores, sobre todo rojo, pero nunca blanco. Al estilo judío, se extendía un velo, un yugo (*pallium*) por encima de ellos. Al estilo romano, el padre de la novia cogía la mano de su hija para ponerla en la del esposo: de este modo le transmitía la *manus*, la autoridad sobre su mujer. Al estilo romano y germánico, los esposos pronunciaban los *verba de presentí*, que era la fórmula del compromiso definitivo que valía como consentimiento: poca salida para una rebelde que mostrara su rechazo. Los esposos se ponían en el dedo, símbolo antiguo, el anillo testigo de su mutuo compromiso, pero no necesariamente en el anular izquierdo, que los antiguos creían que estaba unido directamente al corazón por medio de un vaso sanguíneo y un nervio. Había dos testigos, o más, presentes, uno de los cuales podía ser un hombre de Iglesia y otro un notario que daba lectura a los compromisos de los padres en el ámbito material. A continuación, se dirigían en comitiva a la iglesia, para recibir los votos y la bendición eclesiástica; pero este rito «religioso» no era habitual antes de los siglos XIV y XV, cuando el clero acabó por imponerlo. Hasta entonces, este acto tenía lugar fuera de la iglesia, en el atrio, *ante valvas ecclesie* o *in facie*. La misa de acción de gracias que, en su caso, seguía a continuación costaba cara y, por eso, se conformaban más bien con una bendición, puesto que eran los esposos quienes se daban el sacramento.

Como sucede todavía en la actualidad, y si la bolsa lo permitía, la comitiva, con un gran despliegue de fastos, se dirigía bajo una lluvia de cereales, símbolo de fecundidad, a un banquete, y entonces no faltaban los menús principescos; pero era una mera representación

porque la novia, presente, no comía. Debía esperar a la última etapa que sellaba realmente la unión: las mujeres eran las únicas encargadas de ello, mientras los hombres permanecían lejos de la cámara nupcial cantando o gritando canciones atrevidas o incluso obscenas. La cama, bendecida por un sacerdote, acogía de inmediato a los esposos, a quienes desnudaban mujeres, supuestamente con experiencia; el hombre debía prestarse al rito de «desanudar los cordones», cintas que le pasaban una vez desatadas en torno a su sexo, y que equivalían a la liberación de su virilidad. Se llevaba a los esposos el *chaudeau*, tisana o vino aromático, que se consideraba afrodisiaco, y por fin se los dejaba solos. Pero durante mucho tiempo se mantuvo la costumbre de que una matrona pasara la noche cerca para anunciar a todos, al menos si se lo hacían saber, que la unión carnal se había producido. En lo que se refiere al cinturón de castidad que se debía abrir, o al derecho de pernada que autorizaba al señor a desvirgar previamente a la novia, es evidente que sólo son invenciones «románticas», eco lejano de un pago monetario al señor del lugar a modo de permiso para casarse.

Y sus candados

He descrito el matrimonio ideal, el matrimonio cristiano por excelencia, que se practicaba entre los siglos IX y XII: ya fuera señorial o vulgar, obedecía a estas reglas, aunque cada vez se irían observando menos. En cuanto al marco jurídico, del que no he dicho nada, pintaba, y a veces de manera negra, los compromisos físicos y morales de los esposos.

En primer lugar, no debemos olvidar que la poligamia resistía con tenacidad los golpes que le asestaba de

manera repetida la Iglesia. Esta práctica, que era costumbre en la Antigüedad, y que era común entonces entre los germanos, los escandinavos o el mundo islámico, no se fundaba, como se repite sin cesar, en una sexualidad masculina, egoísta y desenfrenada, que rebajaba a la mujer a la posición de objeto del placer masculino. En una coyuntura demográfica que soportaba una fuerte mortalidad procedente de muchos horizontes, era la esperanza de una descendencia múltiple lo que hacía recurrir a ella y, sobre todo, porque el hombre estaba provisto del poder y los bienes que se ansiaban. Retratada con los rasgos simples del concubinato, la poligamia resistió incluso en el caso de príncipes que se jactaban, como Carlomagno, de ser buenos cristianos. De manera casi oficial, duró aproximadamente hasta fines del siglo XII, al menos en el seno de la aristocracia. Como en el mundo escandinavo estaba perfectamente establecida la costumbre de que cada jefe de guerra pudiera tener varias *frilla*, varias esposas, el matrimonio *more danico*, a la manera danesa, por lo tanto, sin aval de la Iglesia, permitía criar conjuntamente a varias progenies: en este contexto no había bastardos o herederos ilegítimos y todos los destinos eran posibles; el ejemplo de Guillermo el Conquistador es el más ilustre. Pero esta costumbre sólo era normanda o sajona: Felipe I en el siglo XI y Felipe Augusto en el siglo XII nunca consiguieron que el papa reconociera como legítimas a sus amantes; pero los hijos de estas «favoritas», como se diría más tarde, no sufrieron por su bastardía.

La Iglesia tenía otro obstáculo que vencer: la consanguinidad. Exigía que el matrimonio fuera exogámico, es decir, sin vínculo de sangre entre los esposos. Esta postura tan rigurosa no parece que

procediera en absoluto del temor a alguna alteración fisiológica de la descendencia, como podría afirmar la biología moderna. Se ha atribuido a la Iglesia el oscuro propósito de impedir así, o estigmatizar, las uniones que podían conducir a reforzar el poder político o económico de la aristocracia laica, su rival, que en lo sucesivo se vería obligada a elegir cónyuge sin vínculos previos. Pero parece más razonable admitir que hizo suyo, y sinceramente, el tabú del incesto padres-hijos o hermano-hermana, casi propio de la especie humana. Desde la Alta Edad Media se extendió la prohibición hasta el séptimo grado de parentesco, es decir, a todos los descendientes de un mismo tatarabuelo. El derecho civil o canon del siglo XI retomó estas exigencias; de este modo, la fuerte concentración de linajes aristocráticos obligaba a los guerreros a buscar esposas prácticamente fuera de los reinos donde residían, o bien enfrentarse a la excomunión personal, la interdicción sobre sus tierras o el exilio, si llegaba el caso. Además, el incesto se extendía a los padrinos y madrinas, a los viudos y viudas que pretendieran volver a casarse. Esta obligación no podía mantenerse en la práctica; no paraban de transgredirla, a veces pagando un precio a cambio. En 1215, en el IV Concilio de Letrán, se bajó el listón del séptimo al cuarto grado: de primos segundos para atrás. Pero seguía siendo demasiado rigurosa; la regla se podía transgredir bien comprando —sin demasiada dificultad— una dispensa, bien fingiendo ignorancia o contando con un cura ignorante cuando no se era miembro de la alta sociedad. Y a la inversa, el incesto constituía una excusa excelente para la repudiación, por ejemplo, cuando una pareja no había conseguido procrear o, en el caso de los hombres de guerra, sólo había tenido hijas. Una ruptura

matrimonial célebre por su carácter escandaloso y sus dramáticas consecuencias fue la de Luis VII y su esposa Leonor, pues al rey le llevó quince años de reflexión darse cuenta de su parentesco y pedir la anulación. De ahí la necesidad de que se realizara una investigación previa a la unión y, en 1215, cuando se proclamó el bando, es decir, el derecho a casarse cuando se había probado que no existía consanguinidad.

La flexibilización inevitable de la doctrina concerniente a los problemas del incesto conllevó un movimiento idéntico en el caso de las segundas nupcias. Cabía la posibilidad de que una esposa repudiada bajo la alegación de esterilidad, pero no sin que se hubiera pagado a la Iglesia para ello, pudiera ver cómo se le prohibía una nueva unión; pues la repudiación, en principio prohibida y además rara, suponía la existencia de una enfermedad al menos segura o la deshonra. Pero el caso de las viudas era muy distinto. Aparentemente, el viudo podía volver a casarse sin dificultad, pero la viuda, a la muerte de su esposo, no se liberaba de la *manus* que él tendía sobre ella, del jefe de la familia a la que ella pertenecía; como ocurría con las relaciones de vasallos en el mundo de los guerreros, no podía otorgar dos veces su fidelidad a un hombre. Pero la estructura demográfica conllevaba el riesgo de una enorme reserva de viudas jóvenes, a veces incluso sin hijos. Las familias de origen no se resignaban bien a las sugerencias de la Iglesia: el convento; ellas tampoco podían cerrar los ojos al riesgo del desenfreno; además, una vez recuperada la *manus* sobre la mujer, la familia podía esperar de nuevo algún beneficio. Debido a la presión aristocrática, la Iglesia se vio obligada a tolerar las segundas nupcias, si no en el concilio de 1215, sí al menos una o dos generaciones más

tarde. Es cierto que, en la sociedad de poseedores de bienes, las negociaciones necesarias para establecer las condiciones materiales de una segunda unión eran más difíciles; y también a la hora de elegir un pretendiente. Lo más habitual era que se orientara a la viuda a un matrimonio menos brillante, hipogámico; no todo el mundo podía, como Leonor de Aquitania, cambiar a un rey por otro. En los estratos más modestos de la sociedad se incorporaba el sentimiento de que esta unión, a menudo desequilibrada por la edad más elevada de la viuda, era una especie de inversión del orden matrimonial tradicional, incluso una manera de defraudar el orden social. A veces se debía pagar muy caro una especie de impuesto para casarse a los jóvenes del lugar y a su jefe de grupo, el «abad de la juventud», imitar a beber a todos y organizar bailes más o menos eróticos. Aun así, esto no bastaba para impedir las «cencerradas», comitivas chillonas y ruidosas de jóvenes disfrazados, que cantaban a gritos canciones obscenas bajo las ventanas de los recién casados. Si la unión coincidía con una fiesta de inversión social —San Valentín, San Juan o el primero de mayo—, las mujeres podían mezclarse en estas «conductas ruidosas».

Los historiadores, y sobre todo los especializados en derecho, han analizado en profundidad el carácter de los compromisos que adquirirían las familias en el momento de concertar la unión. Como las prácticas habían bebido en las fuentes del derecho civil o canon, en las costumbres germánicas o antiguas, que fueron evolucionando a lo largo de los diez o doce siglos medievales, variando de una región a otra, sin hablar de la extraordinaria confusión en el vocabulario de los escribanos y notarios, una oleada de estudios minuciosos

cayó sobre estos temas; y resulta vano pretender filtrarlos, aun cuando se tuviera el conocimiento necesario, lo cual no es mi caso. Por lo tanto, me limitaré a lo más simple, incluso seré simplista. El principio no es ningún misterio: la solidez de la unión exigía garantías por ambas partes. La Iglesia, que quizá se hubiera contentado con palabras y gestos, acabó encargándose, incluso muy pronto, hacia el siglo VIII, de estas cuestiones profanas; pero no parece que viera en esto, como la mayoría de los historiadores y todos los etnólogos, las huellas de una transacción mercantil: la compra de una mujer y garantías para la ejecución de un contrato de venta. Sólo quedan vestigios de estas prácticas, pero puede entenderse muy bien su mecanismo. El padre que entregaba a su hija, y transmitía su *manus* al marido, esperaba que la situación de la esposa continuara siendo buena desde el punto de vista material: por lo tanto confiaba al esposo bienes reales, un ajuar completo, joyas, tierras y, en última instancia, rentas, cuyo valor se mostraba y enumeraba con complacencia, para indicar el rango y las necesidades de la esposa que, salvo contadas excepciones, iría a vivir a casa del marido elevado a categoría de administrador de esta *dos*, de este *dotalicium*. La dote formaba parte de los «bienes propios» de la esposa y su dilapidación por parte de un marido derrochador podía ser causa de fuertes disputas e incluso de conflictos armados entre linajes. Si dichos bienes subsistían, aunque fuera en una pequeña parte, a la muerte del esposo, y más si se trataba de un caso de repudiación, eran propiedad de la mujer, que podía volverlos a llevar a su casa familiar, instaurándose la costumbre de que una hija con dote no podía aspirar, por eso, a una parte de la herencia en su familia de origen.

Por su parte, el esposo y su padre bloqueaban una parte de sus bienes propios, que variaba entre el 30 y el 50 por ciento del total, calificados como *dos propter nuptias*, *donum* y *donaire*, que los etnólogos identifican con el precio de la novia. Estos bienes estaban destinados a garantizar a esta última, en caso de viudedad, una parte segura de la herencia de su marido: de este modo, evitaría que sus hijos la despojara de sus bienes. Por lo tanto, esta dote no debía mermar durante la unión y, si sucedía, debía ser «compensada» con otros bienes; la Iglesia se encargaba de velar por ello.

Este cuadro rudimentario esconde probablemente muchas dobleces y disputas. Pero conviene observar que, si bien la mujer, una vez casada, no disponía de la gestión de estas garantías materiales —lo cual lleva a considerarla, con razón, como en una «eterna minoría de edad»—, no se debe olvidar que contaba con padre, hermanos y parientes que no tenían desde luego la intención, espada o bastón en mano, de dejarse engañar. Y, cuando se planteaba la cuestión de la herencia del difunto marido —que se repartía por igual entre los hijos e hijas solteros, la mejora para uno de ellos, sobre todo el primogénito, o incluso un testamento que concentraba la herencia casi en su totalidad sobre un solo individuo—, la mujer no dejaba de ser dueña de su «tercio», es decir, de su dote. Desde luego no faltan ejemplos de viudas despojadas de sus bienes y a quienes su familia de origen se negaba a socorrer; estos casos contradicen mi optimismo, pero los considero raros.

Y era ante la muerte donde se restablecía la igualdad, un momento comprometido, entre los esposos. Las sepulturas, las de los «grandes» personajes con sus epitafios y, más tarde, sus estatuas yacentes, pero

también las de la gente corriente que exhuma la arqueología, reunían los cuerpos; y los «óbitos», las misas encargadas por el descanso del alma, no hacían distinciones entre los sexos; las familias rivalizaban en celo piadoso; y la Iglesia, que hacía acopio de los costos, apoyaba con fuerza esta igualdad.

Los parientes

En una sociedad frágil a causa de tantos peligros incontrolables, el hombre solo estaba perdido. Si había elegido vivir como un eremita o recluso, esa elección suponía rechazar a la humanidad; y a la Iglesia, aunque no se atreviera a condenar a estas almas salientes, no le gustaban los espíritus fuertes. En Occidente, al menos, consideraba que la vida en grupo era lo más natural, tanto en el caso de sus servidores como en el de los seglares. La «familia» era el marco donde Dios deseaba que se integraran la o las parejas que constituían sus células. Pero el término conllevaba, en la Edad Media, un conjunto amplio de relaciones concéntricas, cuyos miembros reconocían cierto parentesco entre sí, desde luego de sangre y en un primer círculo, pero también de intereses comunes, sensibilidad o afectividad compartidas, a medida que se alejaban de la pareja que constituía el núcleo. Estos vínculos establecían en el tejido social una maraña de obligaciones o servicios, donde el afecto, la amistad y el interés mezclaban sus papeles. De este modo iban desde el parentesco lateral a la estructura de linaje, para pasar a continuación al de los «amigos camales», de lo doméstico, la clientela, el clan o la simple vecindad. Por lo tanto, se ve que el carácter de la «familia» afectaba a los marcos de la vida cotidiana, las preocupaciones matrimoniales, la gestión de los bienes, los servicios de paz o guerra, las devociones

y el pasado común. La amplitud de las cuestiones abordadas explica, como en el caso del matrimonio hasta hace poco, el exceso de historiografía existente sobre este tema, y justifica que me atenga, una vez más, a una exposición sencilla, simplificada o incluso simplista.

En primer lugar, está el parentesco de sangre. Ya me he referido al papel del padre a la hora de elegir a los cónyuges, cómo velaba por la gestión de la dote, la promoción del hijo y la transmisión del poder sobre los bienes del linaje. ¿Velaba también por la elección del nombre que se daría a los hijos? Actualmente están muy de moda los estudios antroponímicos o la afición a la prosopografía señorial. Para establecer una filiación, se busca la evocación de un nombre «familiar» de generación en generación. De origen materno, cuando el matrimonio era hipogámico para la esposa, ¿quizá porque intentaba con ello recordar la dignidad de su antiguo rango? ¿O a la inversa si el esposo esperaba proclamar su superioridad? Pero, en el caso de la gente humilde, esta cuestión apenas parecía tener importancia: el abanico de nombres se formalizaba, desde luego, muy a menudo, mediante el uso o la moda, pero sólo abarcaba el santoral del cristianismo: la gente se llamaba Juan, Jacobo, Pedro o María, Juana, Catalina, junto con un «el joven» o «la pequeña», si dos hermanos o dos hermanas recibían el mismo nombre del padre (¿o de alguna otra autoridad?). En lo que se refiere a la madre, que en principio no tenía nada que decir al respecto, ¿cómo no imaginar el peso de su mirada detrás del padre gesticulante? Desde el complejo de Edipo a la madre abusiva, ¡cuántos ejemplos medievales desde la Antigüedad! Cuántas situaciones difíciles, también, sobre las que trataban los romanceros o cronistas: Perceval,

que mató a su madre abandonándola; Guibert de Nogent, que sólo consiguió deshacerse de la suya haciéndose monje; y para visitar a su esposa de noche, sin que su madre Blanca se diera cuenta, el rey san Luis tenía que usar ¡una escalera robada! Son sólo tres casos entre cientos de otros.

En nuestra cultura occidental, los colaterales no tienen la importancia que tenían hasta no hace mucho tiempo. Los hermanos y hermanas, sobre todo los primogénitos, velaban e intervenían, si era necesario armados en el caso de los primeros, con palabras vengadoras en el caso de las segundas, si los padres faltaban y el honor del grupo se veía amenazado. En este caso, son las cartas de perdón las que revelan las venganzas individuales o en grupo. Ya me he referido al papel del tío materno, sustituto eventual del padre ausente. Podría proporcionar centenares de ejemplos de estas intervenciones «nepóticas», en las ceremonias donde se armaba a los caballeros, en una promoción eclesiástica, una asociación mercantil, un contrato de garantía, un préstamo de dinero o un legado testamentario. Aunque atenuadas, estas costumbres siguen siendo las nuestras; ¿para qué detenerme más en ellas?

En cambio, hay dos particularidades que son específicas de la Edad Media. La primera, a cuyo nombre ya me he referido, concierne a los bastardos. Todavía en la actualidad, a pesar de la maleabilidad creciente de las costumbres sociales, nuestro derecho civil, heredero de Napoleón, si no de Luis XIV —por no remontamos más atrás—, se muestra reservado en lo que respecta a la igualdad de derechos de herencia según la «legitimidad» del nacimiento; un problema evidentemente menor en nuestra época, caracterizada por la disolución del

carácter jurídico de la unión, pero no en la Edad Media, donde se conjugaban la idea del hijo fruto del pecado y mancillado por él, y la del extraño que podría aspirar a una parte de la herencia. La situación de estos hijos «naturales», probablemente más numerosos aún en el campo que en la ciudad, fue evolucionando de una manera cada vez más favorable. Muertos al nacer o en sus primeros años de vida (no faltaban los pretextos ni las ocasiones), abandonados, o en el mejor de los casos, relegados a un servicio doméstico humillante hasta el siglo XI, fueron admitidos después en el entorno familiar con cierto desdén: escudos de armas «rotos», ropa bipartita, protocolo vejatorio, matrimonios menos ambiciosos. Pero el acceso a una función de pleno ejercicio (un bastardo de Felipe Augusto llegó a ser conde) abrió poco a poco el acceso a una vida idéntica a la de los hijos legítimos. Como fue a fines del siglo XIV y en el siglo XV, cuando, salvo en el caso de los tronos, podían encontrarse bastardos con los cargos de jefes militares, duques o consejeros de príncipes, cabría preguntarse si el golpe demográfico que supuso la peste no desempeñó un papel liberador.

La segunda originalidad podría sorprendernos más: la suerte de los segundones sólo aparece como generadora de rivalidades más o menos amistosas; el adagio del hermano «amigo dado por la Naturaleza» nunca se creyó en serio, pues el hermano era más un competidor que un amigo. A lo largo de muchos siglos medievales, se menospreció la suerte de los segundones; lo normal era que se reservara al de más edad, el primogénito, la sucesión del padre. En una sociedad que se basaba fundamentalmente en la propiedad de la tierra y las armas, resultaba impensable repartir la *auctoritas*. Este

«derecho de primogenitura» se llegó a codificar incluso hacia 1050 o 1100. Sin embargo, siguió existiendo la posibilidad de que esta concentración de privilegios recayera sobre el segundón, por la razón que fuera: contamos con ejemplos en el siglo XI; pero resulta fácil imaginar los consiguientes rencores y conflictos. Como lo habitual era que estuvieran desposeídos, los segundones veían vetado cualquier matrimonio que pudiese crear elementos nuevos de disolución del patrimonio: tenían que buscar mujer y fortuna lejos del castillo paterno; y no se ha dejado de señalar que muchos cruzados, sobre todo aquellos que se instalaron en Tierra Santa, eran segundones sin esperanza de sacar provecho a su regreso. Hasta finales del siglo XIII no se les autorizó a tomar esposa y permanecer en las tierras patrimoniales, porque se inició un repliegue demográfico y porque el sistema de tenencia señorial del suelo se debilitó. Esto supuso tener que soportar, desde entonces, los celos recíprocos de las cuñadas. Desde luego se trataba de problemas aristocráticos y no contamos con medios para determinar su alcance en el caso de la gente humilde. En cambio, podemos suponer que la situación de las hijas solteras debía de ser idéntica en el castillo y en la choza. Excluidas por mala suerte, infortunio o desgracia, las jóvenes «solteronas» no tenían apenas elección. ¿El convento? Pero la pésima reputación de muchos monasterios femeninos permite imaginarlos llenos de chicas poco inclinadas a este estado. ¿La aventura «cortés»? En el caso de que algún aventurero quisiera cargar con una de ellas, antes de abandonarla, decepcionada y mancillada, que era el desenlace casi general del amor «cortés» glorificado por los poetas y repetido con devoción por los historiadores. Por lo tanto,

sólo quedaban la casa del padre o del hermano, para el cuidado del hogar, las tareas menores, la humillación y el tejido. (Ya he dicho más arriba que, en inglés, *spinster* significa a la vez «hilandera» y «solterona»).

Al menos este grupo de parentesco estrecho que unía la sangre era consciente de los lazos que lo vinculaban. Los historiadores del derecho contraponen dos estructuras jurídicas diferentes de estos vínculos familiares y los sociólogos dos tipos de agrupaciones de parentesco. Para los primeros, y seré una vez más esquemático, una de las dos estructuras es la agnaticia, es decir, piramidal con interdependencia con respecto al abuelo, el *pater familias*; el derecho romano la consideraba característica de la «familia». La otra es cognaticia, es decir, distribuida en estratos horizontales, cuyas interdependencias son laterales —costumbres fundamentalmente celtas y germánicas—. Los sociólogos, por su parte, distinguen más bien un tipo de familia extensa, típica de poblaciones de cazadores y pastores, itinerantes por necesidad, y otro más restringido, de carácter conyugal, vinculado sobre todo a la explotación agraria. Pero es evidente que ambas imágenes no son excluyentes y que, a lo largo de un millar de años, las intersecciones entre ambas estructuras no debieron de faltar. A falta de un examen minucioso, yo diría que se derivan dos rasgos: la célula conyugal prevalecía sobre cualquier estructura extensa; y la Iglesia, invocando a la primera pareja, la apoyó. Desde la época carolingia, sus obras dogmáticas hicieron de ella la regla. Pero una regla que está lejos de haber prevalecido a partir de ese momento: hasta finales de la Edad Media, el recurso a la familia extensa no dejó de resistirse a esta presión, es cierto que más en la aristocracia, pero sin duda también

en los demás casos. Hasta el siglo XIII no había transacción inmobiliaria que afectase al patrimonio que no exigiese la aprobación de los miembros de la parentela, la *laudatio parentum*; y si ésta no existía, la medida inversa, el derecho a «retracto por parte del linaje», es decir, la recuperación del bien en nombre de la familia, podía abortar una transacción que socavara los cimientos principales de la estabilidad familiar.

Y el «parentesco».

Más allá de este amplio primer círculo comenzaban aquellos de la *familia*, de la *amicitia*, cuya presión no tenía el poder del primero, pero cuyo papel de corteza protectora englobaba todos los «servicios» prestados, más o menos sin contrapartida: servicios de protección, dinero, guerra, recomendación, servicios dirigidos a compartir un destino común, la *sors* del linaje extenso; se trataba de los *consortes*, miembros más o menos iguales, *pares*, del conjunto familiar, que pertenecían a una «casa» —*maison, consorteria, consortia, casate, alberghi, paraiges* en los países de lenguas latinas—. En Italia, estos tipos de agrupaciones conformaban incluso el tejido urbano, bloques de casas, barrios cerrados, vigilados por medio de torres, cadenas, guardias pagados, con su iglesia, sus tumbas, sus banderas, y donde, al servicio de un linaje ilustre, todos los miembros del grupo, o al menos el 20 por ciento, consentían en llevar sólo el nombre del señor. Así, estaban los Doria en Génova y en torno a ellos los *degli Doria*, «los de los Doria»: sirvientes, agentes de publicidad, «gorilas» (*sicarii*), pero también, sin embargo, «amigos» de un nivel más halagüeño que eran los favoritos, consejeros, contables, una especie de clientela parecida a la que había en torno

a los patricios romanos. ¿Y por qué no los señores de los castillos de Francia o de Inglaterra?

Yendo un poco más lejos, tenemos a los vecinos, que nos limitamos a encontrar bajo el olmo del pueblo o en los soportales urbanos, a veces en una procesión o en una cofradía piadosa; con mayor razón en los asuntos de un «oficio» en la ciudad o de una «reunión» en el campo. Se intercambiaban consejos y consuelo, o bien noticias y calumnias. Era una protección contra el aislamiento, signo de rechazo del orden social, que pasaba por tentación demoniaca del orgullo o pecado de la envidia. En este sentido, eran los adultos los más sospechosos de cerrar su puerta a los demás; pues los jóvenes se reunían gustosos en bandas, los *brigati* en las ciudades italianas, con un caíd local, un «abad», como decían. Se trataba de aprendices, recaderos, pajes o escuderos, sirvientes ocasionales, si se trataba de chicos; camareras o sirvientas, en el caso de las chicas. Este último grupo era reducido; pasados los dieciocho o veinte años, todas las chicas estaban casadas o perdidas. Estas bandas animaban las fiestas de la aldea o el barrio, las *caroles* donde los vecinos bailaban entre sí; aquí podía encontrarse a los músicos de las encerradas y las serenatas en el balcón de una mujer, pero también a los violadores y los rateros, como excrecencia venenosa y criminal del parentesco.

EL MARCO DEL ESFUERZO

De este modo tenemos reunidos en un conjunto con distintas facetas a una pareja, su descendencia y, en su caso, sus colaterales o incluso sus sirvientes. Era la «casa», el «hogar», el reino de la mujer, donde se

refugiaban, comían, dormían y trabajaban. ¿Cuánta gente había en torno al hogar? No cabe duda que dependía de la estructura familiar, del rango social, también de los medios de subsistencia, y las cifras «medias» a las que he aludido más arriba, de 3,8 a 5,2, y en la ciudad más que en el campo, no significan nada, por no hablar de la evolución demográfica a lo largo de varios siglos. Resulta más interesante saber, cuando un listado fiscal o de alimentos lo permite, la composición interna del grupo, el «hogar real», porque éste determinaba la estructura material de la célula. Veamos dos ejemplos urbanos para explicar y justificar esta diversidad: Reims en 1422 y Florencia en 1427, con muy pocos rasgos comunes entre ambos: un 37 por ciento de parejas con hijos todavía solteros, algo esencial y «normal», pero un 11 por ciento más sin hijos, en total, casi la mitad; más aún si añadimos el 8 por ciento de viudas con hijos todavía a su cargo. Pero, junto a ellos, un 28 por ciento de hogares múltiples, ascendientes, colaterales, comunidades de hermanos, personal doméstico, que anula cualquier «media» razonable. El resto, no desdeñable, estaba formado por solteros, o al menos gente aislada: viudas abandonadas o con medios económicos, doncellas pasadas de edad o solterones. Por cada siete individuos, cuatro vivían, por lo tanto, «de manera normal», dos no pertenecían a un grupo y el último era un desecho de la sociedad.

La casa

Ya se tratase de una gruta, e incluso una celdilla subterránea, o bien de un palacio, castillo y *ostal* de los poderosos y ricos, la casa era la célula de la vida, un puerto seguro, un espacio de sociabilidad, un lugar para el recuerdo y la piedad. Encerraba lo privado, por lo que

era inaccesible al Otro, pero también era la expresión de la caridad, tal y como se concebía en estos siglos, es decir, la limosna de un pan que se ofrecía en la puerta o de una escudilla de sopa, pues el mendigo que llamaba a la puerta podía ser Jesús, o el Diablo, es cierto: ¿cómo saberlo? Esta hospitalidad que en nuestras regiones olvidamos tan fácilmente en la actualidad era una de las vías naturales de Salvación.

Existe una iconografía abundante, pero repetitiva y simplista; los textos describen mal y, antes de 1400 o más tarde, no existen planos. En esto triunfa la arqueología, y más en el campo que en la ciudad: las excavaciones de pueblos abandonados, de pueblos transformados o de aquéllos, «de urgencia», que conllevaban las obras, públicas o privadas, han multiplicado los datos acerca de las casas, las redes viarias, las instalaciones domésticas e incluso el parcelario del que no nos ocupamos aquí. Desde 1950 o 1960 se han excavado centenares de yacimientos, desde Escocia hasta Sicilia, de Andalucía a Dinamarca, de hábitats ocupados desde la época germánica hasta el Renacimiento, o mucho menos tiempo. En suelo francés, yacimientos como el de Charavines en los Alpes, Rougiers en Provenza, Villiers-le-Sec en Île-de-France, Rigny-Ussé en el valle del Loira, Mondeville en Normandía, por poner cinco ejemplos importantes, han proporcionado más datos que una tonelada de archivos; en Caen, Tours, Arles, Douai, incluso París, la luz ha alcanzado los estratos profundos del hábitat medieval urbano. Y podemos acceder actualmente a su estructura.

La evolución general de la construcción, sin tener en cuenta los matices geográficos, es bastante clara. En el mundo germano-celta, la casa rural era de tipo «plaza»,

un rectángulo largo apoyado sobre postes, de 60 metros por 20, por ejemplo, que podía albergar a unos cincuenta individuos y ganado; las cabañas excavadas acogían las actividades artesanales y silos cerrados protegían las reservas de víveres, pero al lado de la casa principal. El fuego estaba fuera, aparte, por miedo a los incendios o para dar servicio a varios grupos. El material era local: madera, barro seco, adobe que mezclaba madera y barro, una mezcla de barro y paja de base granulada. Más al sur, donde el arte de la construcción contaba con una larga tradición, usaban la piedra, del tipo que fuese, y la construcción tenía más rigor, si bien no hay que confundir —como suele suceder en general— las *villae*, con varios cuerpos de construcción, habitadas por la familia de un gran propietario, rodeado de esclavos o colonos, con los habitantes ajenos a estos últimos o los campesinos libres. En lo que al hábitat urbano se refiere, era rudimentario en el norte y perpetuaba el viejo modelo antiguo en el sur. Este esquema se alteró cuando se desmoronaron esos dos pilares que eran la vida del clan y el predominio del pastoreo. Los especialistas se enfrentan duramente, a fuerza de ejemplos indiscutibles, en lo que respecta al momento en que se pasó de un sistema al otro. Si se elige un intervalo amplio de tiempo, de los siglos VII al XI, hay posibilidades de acertar. El nuevo tipo de hábitat era, efectivamente, muy diferente, ya fuera a causa de la disolución del grupo familiar extenso o de los cambios económicos de objetivo, por ejemplo, la expansión de la cultura cerealista o del artesanado urbano. Se evolucionó hacia la casa individual, de tamaño reducido, 20 metros por 6 o 10, y para un solo hogar. Salió el ganado y entró el fuego. Este movimiento, evidente en el campo, se reflejó en la ciudad en una

ruptura marcada entre la residencia señorial o burguesa que dominaba un barrio, y el hábitat artesano donde se incluían varios hogares. El apogeo de esta evolución se produjo a fines del siglo XIII, y voy a detenerme aquí por un momento para observar el resultado. Pasado ese tiempo, parece que aumentaron las diferencias: en el campo, las «casas bloque» iban acompañadas de edificios comunes, pero las más modestas eran de tipo choza. En la ciudad se produjo el mismo fenómeno: grandes casas suntuosas frente a alojamientos donde la gente se hacinaba. Y no me voy a ocupar a propósito de acontecimientos, causas o efectos de esta «fractura social».

A riesgo de caer en una simplificación de la que soy plenamente consciente, resumamos lo que sabemos. En el campo, a mediados de la época medieval, la casa presentaba una superficie de unos quince metros cuadrados de solar, de una sola habitación, más tarde dos, pasado el siglo XIII; su «distribución» era horizontal, sin pisos superiores o con un granero para las reservas de alimentos al que se llegaba por medio de una escalera interior. Sobre un revestimiento, sin cimientos profundos—lo que dificulta la excavación y las identificaciones—, se elevaban unos muros de tablonos, bloques de turba, adobe, una mezcla de tierra arcillosa y paja, ladrillos o piedras secas, según las posibilidades del lugar; suelos apisonados, techumbre de cañas, tablillas, placas de pizarra o tejas redondas, según permitiese el material del lugar; a lo largo de uno de los muros se situaba el hogar, que se construía sobre una «solera» ancha de piedras trituradas, con una campana para los ricos y un simple agujero en el tejado para los demás; una puerta, una sola, de tablas de madera gruesa, colgada sobre goznes y

provista de pestillos, más tarde de cerraduras, para ahuyentar a los merodeadores o intrusos, pero que no detenía a los salteadores de caminos; ninguna o muy pocas ventanas debido a la fragilidad de la construcción, cerradas con postigos que se plegaban cuando era necesario. Todo estaba dispuesto, siguiendo una distribución rudimentaria, para acoger más o menos lo que constituía el núcleo familiar: el fuego, que ahuyentaba al miedo y concentraba el espíritu de comunidad; la mujer también, que reinaba sobre «la administración doméstica» como una riqueza o un peligro que hay que guardar. Por último, las reservas, los víveres, el vino, las herramientas, que aseguraban la supervivencia. La presencia cercana de una bodega, de un horno de pan o de una majada caracterizaba la casa del más rico.

Resulta bastante curioso que estas moradas no parecen inertes, construidas para durar a lo largo de «tiempos inmemoriales»; al contrario, se trasladaban, no demasiado lejos, en cada restauración o reconstrucción, pero la arqueología puede mostrar que con frecuencia se modificaban sus cimientos. ¿Debido a la ligereza de sus materiales, si llegaba el caso? ¿O a la evolución demográfica, incluso económica? En Wharram Percy, aldea de Yorkshire especialmente bien excavada, se han observado nueve estadios sucesivos de implantación a lo largo de tres siglos en una misma casa.

Pero cuando el rico era un guerrero, el hábitat cambiaba: se volvía jerarquizado, con una distribución vertical. Contamos con muchos datos sobre los «castillos», e incluso —además de las excavaciones, que presentan dificultades a la hora de distinguir las épocas en una misma construcción— descripciones completas,

famosas y quizá puramente imaginarias, como la del castillo de Ardres en Boulonnais en el siglo XII. Sobre un montículo de piedra y barro erigido a fuerza de corveas, mucho más para mostrar la superioridad del señor que para garantizar un papel guerrero, se elevaba una gran torre, primero cuadrada y después redonda, primero de madera y después de piedra, aislada o flanqueada por edificios a lo largo de los siglos. Más allá de la evolución de la arquitectura militar, que no es mi tema, la distribución interna era casi siempre la misma. En la parte de abajo, en el sótano, se colocaban los víveres, un depósito de agua o incluso un pozo si era posible, los caballos, mezclados con los sirvientes y también las cocinas. En la primera planta, a la cual se accedía a través de un portillo elevado, eventualmente fortificado, estaba el salón, el *aula*, el lugar donde se reunían los «amigos», los parientes menesterosos, los «hombres»; allí jugaban y comían, pues el señor debía derrochar para mostrar su fuerza y riqueza; allí se reunían y buscaban candidatos adecuados para un cargo, un feudo o un matrimonio. En la segunda planta se situaba lo privado, con el fuego, con el dormitorio común del que podían salir a su antojo los muchachos, y sobre todo la habitación del señor, el núcleo del linaje, donde se escondía el tesoro. Más arriba todavía, las hijas, una riqueza que se debía guardar bien, flanqueadas por sus sirvientas charlatanas y que no debían verse abajo, en la habitación donde dormían los «hombres»; también el «retiro», la habitación donde el señor y sus parientes se hacían leer poemas, canciones épicas... o recetas de cocina. Y, en lo más alto, la capilla, lo más cerca posible de Dios. Cuanto más amplia era la construcción, más diversa era su disposición, suponemos: los pasillos

interiores sustituyeron a los pasajes a lo largo de las cortinas; las escaleras de caracol sustituyeron a las escalas; el «jardín» de cenadores y arriates a la italiana sucedió a los palenques de hierbas que separaban los sucesivos recintos.

En la ciudad, aunque las grandes casas recuerdan a las moradas «nobles» de los países bajos, las viviendas ordinarias poseían características muy diferentes de las de las chozas. En este caso, la iconografía predomina sobre las excavaciones: en el medio urbano, donde la actividad es constante, estas últimas sólo pueden ser puntuales, mientras que, para los últimos siglos medievales, poseemos abundantes imágenes de Siena, París, Génova, Ruán y muchas otras. En primer lugar, el parcelario urbano determinaba bandas paralelas estrechas de una decena de metros de fachada. Por lo tanto, la casa era longitudinal: un edificio en la parte de delante y un campo o un patio accesibles por detrás. Aunque los muros solían ser de adobe, sostenidos por un entramado para mantener la fachada, si era posible se prefería la piedra; el tejado era de tejas o pizarra. Debido a la densidad de la armazón, los incendios eran el azote de las ciudades medievales: en el siglo XIII, Ruán se quemó cuatro veces por completo. Se esforzaban por detener el fuego de la armadura poniendo el eje del tejado de manera perpendicular al frente de la calle, con el aguilón sobre este último, lo cual era una protección modesta contra el fuego. Por otra parte, como la superficie del suelo era escasa, era preciso edificar en altura, a veces con voladizos superpuestos para ganar espacio; de ahí esa imagen romántica y excesiva de las casas «medievales» abombadas y que se tocaban entre sí de frente en la parte de arriba. A ras de calle, se abría al

lado de la puerta de acceso una sola habitación, con un vano que cerraban unos postigos de madera. Si se trataba de la vivienda de un artesano, era su taller: trabajaba a la vista de los transeúntes o del cliente y, si debía vender, los postigos estaban compuestos de tablas horizontales, uno lo bajaba para que sirviera de puesto y levantaba el otro como tejadillo. Al fondo, a veces había un local por el que se accedía al patio; en todos los casos la escalera llevaba a la o las plantas superiores que podían llegar a ser dos o tres. Si la superficie era modesta, el conjunto de Jos pisos de madera podía sostenerse con vigas que descansaban sobre pilares; cuando se pronunciaba una sentencia de justicia que incluía el «derribo», se serraban los soportes, lo cual provocaba una especie de implosión de toda la casa. Teniendo en cuenta que este desastre conllevaba un perjuicio mayor para el vecindario, es probable que lo sustituyeran por una multa exorbitante. A diferencia de la choza, la casa de la ciudad contaba con un sótano, una bodega a la que se accedía por el interior, pues el subsuelo estaba abovedado y servía de refugio en caso de necesidad. Como ya he dicho, los retretes daban, en general, al exterior; el hogar principal estaba en la planta de arriba, o junto a otros más modestos más arriba, con chimeneas paralelas y conductos separados, lo cual multiplicaba los riesgos de incendio. De este modo, podían llegar a superponerse varios «fuegos» en una sola construcción: varios fuegos significaban que convivían varios «hogares»: el propietario de la casa en el primero, los parientes pobres, los sirvientes y los inquilinos de pocos recursos en las plantas de arriba. Mientras que en el campo, el entorno inmediato a la casa sólo conllevaba el *usoir* donde dejar una carreta, y un huerto que era ya un trozo de parcelario cultivado, en la

ciudad, por el contrario, el patio que había detrás de la vivienda desempeñaba un papel muy personal: allí se armaban carpas, se colocaban los toneles viejos, se cultivaban zanahorias, hinojo, hierbas saponarias u olorosas, frutas silvestres si era posible; pero también se dejaban allí las herramientas desechadas, las cenizas, la basura o incluso el contenido de los orinales, pues hasta fines del siglo XIV como muy pronto no existió un servicio público de recogida, a no ser que la cercanía de los fosos de la ciudad resolviera el problema.

Y lo que allí se encontraba

Asalto Ya hemos visto la importancia que otorgo al botín de las excavaciones; la arqueología de la aldea abandonada o del barrio urbano destripado me ha sido de gran servicio. Pero de repente me falta: y es que, en el interior de estas viviendas, casi todo era de madera; el hierro sólo ha resistido en el caso de algunas herramientas, u otros metales en el caso de algunas monedas; la cerámica es abundante, pero sólo hay especialistas en datar recipientes, palanganas o escudillas casi todas parecidas, con un margen de mil años, en opinión del profano. Las baldosas de colores del suelo o incluso los muros en casa de los ricos interesan al historiador del arte o de la tecnología, pero en casa de la gente corriente eso distaba mucho de ser igual. Los tejidos, el cuero y la madera han desaparecido, salvo en los casos —pero muy raros— de los sondeos subacuáticos. Sin embargo, ¿qué vemos?

«Ver» es, desde luego, la palabra clave, pues tanto en la choza como en la ciudad no se veía apenas, a no ser que se estuviera en un país con mucho sol, en cuyo caso la gente se escondía de él. La puerta sólo contaba con un

postigo o un tragaluz; las ventanas, en el caso de que hubiera, eran aberturas para la ventilación o postigos, en el mejor de los casos lienzos engrasados. El cristal de las ventanas, espeso y coloreado como las vidrieras, no apareció, en el exterior de las iglesias o algunos castillos, hasta el siglo XIV. De modo que usaban velas de sebo o cera y, de manera más rara, lámparas de aceite. Esta luz doméstica era festiva, casi religiosa; en resumen, por sí sola justificaba la decoración interior que se permitían los ricos: vigas pintadas, frescos en las paredes. Los tapices que hicieron famosos a fines de la Edad Media a los talleres italianos, de Arras, flamencos o angevinos, tenían sobre todo un papel isotérmico, al dejar una cámara de aire entre la habitación y el muro helado.

La casa era la célula procreadora: por lo tanto, la cama era la reina del mobiliario. La mayoría de las representaciones gráficas que tenemos son de ella, para todos los medios sociales y casi todas las épocas; es lo primero que aparece en los inventarios posteriores a un fallecimiento. Se trataba de un «marcador» social, sobre todo por su parafernalia de colgaduras, cortinas móviles, a veces con dosel; pero su disposición siempre era la misma: una armazón de madera, un *châlit*, provisto de pies y un cabecero que sobresalía; un entrecruzamiento de correas de cuerda o cáñamo; un jergón de paja o *chutrin* relleno de hojas secas de guisante, paja o fardos de cereales; paños de lino o cáñamo, rugosos y que solían desarrugarse con un palo; un «cubrecama» de lana, o en forma de funda rellena de plumas, como la «almohada» y los cojines. En los países germánicos, donde se temía su deterioro o los parásitos, preferían, y todavía la prefieren, la piel de los animales. Bajo la cama o a su lado, estaba la «cuna» reservada al bebé; y, muy cerca, el

orinal, a veces de cerámica fina. La cama era ancha, hasta de 2.50 metros, para que en ella pudieran dormir fácilmente padres e hijos o varias personas adultas. Dormían en parte apoyados en cojines en la cabecera de la cama, salvo los enfermos y las parturientas, que lo hacían estirados. Y el cabecero de la cama se situaba pegado a la pared, costumbre de todos los seres humanos desde la prehistoria hasta nuestros días: para evitar, como en las cavernas de la antigüedad, ser sorprendidos por detrás por el ataque nocturno de un carnívoro o un enemigo.

No había nada que igualase a la cama en el mobiliario, a no ser quizá el baúl. Se conservan algunos ejemplares de los siglos XIV y XV, pero de personas ricas, evidentemente: de roble, nogal, pino, con cerraduras imponentes, a menudo labrados, incluso adornados con marquetería. Allí se metía todo: el dinero, los trajes bordados, los cinturones, las armas, todo lo necesario para escribir o contar y, a veces, las cebollas y el jamón. En el palmarás de la riqueza, aparece justo detrás de la cama. Y en cualquier caso, mucho antes que todo lo demás: mesas sobre caballetes hasta el siglo XIV, sillas de madera (o, en algún caso, de rejilla), bancos, escabeles, taburetes plegables, barras en la pared en lugar de esos armarios que se preferirían en el Renacimiento. Como si se tratara de inventarios a la Prévert, dichos y trovas enumeraban, pero no en el orden que he puesto, las «herramientas del villano»: parrilla, ganchos, asadores, llares, recipientes de barro cocido que daban un sabor especial o de metal estañado con un olor característico, cuencos, tazones, copas, sartenes y terrinas para el «potaje» y las gachas, coladores, cucharones, cazos o cucharas, escobas y recogedores; además, subiendo de

nivel, husos, balanzas e incluso tornos; y en el nivel superior, por fin, espejos, peines y joyas.

Se ve que, en todo lo que enumeran a conciencia testamentos, informes de excavaciones o poemas «burgueses», hay cosas para ayudar a la mujer, y sobre todo a ella, en su trabajo privado, ya que las «herramientas» del hombre estaban fuera, preparadas para trabajar los campos o en los talleres. Sin embargo, el nivel de equipamiento sólo estaba marcado sexualmente a grandes rasgos: también indicaba diferencias sociales. En Charavines, a principios del siglo XI, se elevaban una junto a otra dos casas que quizá se diferenciaban por la decoración interior —pero ha desaparecido—; en cambio, en una había juegos de mesa, instrumentos musicales, restos de armas, pero no en la otra, donde sólo quedaban huellas de oficios relacionados con la fibra o el metal. ¿Se trataba, por un lado, de caballeros y, por otra, de campesinos? ¿O «caballeros-campesinos del año mil»? Ocuparme de esto me alejaría de mi campo, hacia un estudio de la sociedad que no es asunto mío. No obstante, vemos perfectamente que la casa lleva la huella de individuos que separaba, en este caso, su condición económica y social; pero todos, cada uno según su estado, trabajaban. Ha llegado el momento de que nos detengamos en esta cuestión.

El hombre está hecho para trabajar

Este aforismo no sólo es inexacto, sino que incluso se contradice con lo que la Historia nos enseña. Todas las civilizaciones precristianas, la de la Antigüedad «clásica», probablemente también las de los pueblos denominados «bárbaros», se basaban en el ocio, *otium*. Los esclavos eran quienes proporcionaban el esfuerzo necesario,

evidentemente necesario, para la supervivencia de la especie; incluso aquellas actividades que podríamos considerar productivas —la caza o la guerra por los bienes materiales, la oración o el discurso para las satisfacciones espirituales— tenían un aspecto esencialmente lúdico. Se trata de una actitud digna de ser conocida y alabada; era «noble» en el sentido original de la palabra. Por lo tanto, lo contrario sería *ignobilis*, donde se incluían las actividades de intercambio entre los hombres, contrarias al *otium*, el *negotium*, el comercio. Sin embargo, es mejor que no juguemos demasiado con las palabras. Hay actitudes filosóficas en las que la búsqueda del placer en la ociosidad era el motor de la vida social \ el hedonismo ha contado con sus cantores; pero la disminución progresiva de la esclavitud, la idea de que el trabajo en sí mismo podía conllevar una recompensa, porque exigía un esfuerzo penoso pero saludable, llevó poco a poco a la idea del trabajo como vía de redención espiritual. Es cierto que la maldición bíblica de la Caída indicó que trabajar era un castigo y que Jesús dijo más tarde a Marta, que se impacientaba con los hornos, que María, contemplativa y ociosa, era quien había elegido el «mejor papel». Sin embargo, él mismo se identificó como hijo de carpintero y reclutó a los apóstoles entre los artesanos.

De modo que la ociosidad siguió considerándose «santa», ya que era lo único que permitía consagrarse a Dios; y no hay que confundir la pereza, pecado de resignación e inercia, insulto a los seres humanos, con la ociosidad, virtud que nos acerca a lo que en Oriente se denominaría el *nirvana*. Una etapa que se dio en los primeros siglos cristianos: el trabajo agotaba; entregarse a él con obstinación, como hacían los monjes, significaba

domar el cuerpo y sofocar las pulsiones malsanas —*ora et labora*, «reza y trabaja», repetían las reglas monásticas —. Desde entonces, el trabajo pasó de ser un castigo, incluso voluntario, a ser santificado. El trabajo otorgaba la libertad: es cierto, quizá, que los esclavos no estaban muy dispuestos a convencerse de ello; pero no se les pedía que escuchasen a los pensadores. Por lo tanto, desde la época carolingia, se empezó a considerar que el trabajo era característico de la condición humana santificada; que el mismo Dios trabajó para crear el mundo. En el siglo XIII Jacques de Vitry dirá desde el púlpito: «Quien no trabaja, no come».

No nos faltan fuentes de todo tipo para delimitar este trabajo: estatutos de oficios, textos de organización, relatos y poemas, también iconografía, como la de los calendarios, y la arqueología en todo lo que se refiere a las herramientas. A lo largo de los mil años de la Edad Media se desconfía de los matices cronológicos o técnicos. No obstante, vamos a intentar poner de relieve algunas constantes. En primer lugar, una cuestión de vocabulario: la palabra «trabajo» no existía en la Edad Media. El término *tripalium*, de donde proviene, era un trípode que se utilizaba sobre todo para inmovilizar la grupa de un caballo al que se estaba herrando. Que más tarde se usara para designar un instrumento de tortura deja al descubierto de manera cruda el aspecto penoso y negativo del trabajo. Los textos y las gentes decían entonces *labor*, *adió* u *opus*, que significaban «fatiga», «acción» u «obra»; y no cabe duda de que cada uno de estos términos implica esfuerzo. Desde luego, su objetivo era producir un objeto o transmitir un mensaje: un labrador, un tejedor, un comerciante, pero también un clérigo o un guerrero «trabajaban», cada uno según su

estado y sus instrumentos. Pero parece especialmente vano, como hacen hoy en día muchos historiadores, caracterizar mediante una teoría o sistema la naturaleza de las relaciones de trabajo. Ya invoquen religiosamente a Adam Smith, Ricardo, Malthus, Marx o Weber, los historiadores montan o desmontan mecanismos en los que falta de manera cruel la dimensión psicológica, que es la que me interesa en este momento. Pues este trabajo estaba dominado por reglas tácitas que desvirtúan cualquier descripción sociológica y que justifican, creo, la opción «naturalista» a la que me atengo, como ya se habrá observado. Son tres las reglas que distingo y puede decirse que, cuando éstas cedieron su lugar a otras, fue el momento en que «acabó» la Edad Media y se entró en la era «moderna».

La primera es contraria incluso a nuestras concepciones económicas. El concepto de competencia no existía: la Iglesia velaba por ello, porque sólo podía ser fuente de rivalidades, celos y pecado. Ya se tratara de víveres o estuvieran destinados a la artesanía, los productos de la tierra, del suelo o el ganado eran los mismos para todos y el esfuerzo que exigía ofrecerlos al comprador debía ser igual para cada uno. Nada de «publicidad», que engañaría y evidenciaría un ánimo de lucro; nada de *dumping* sobre los precios, que causaría perjuicio al trabajo de su prójimo. Y si en la ciudad, las carnicerías o los talleres de los tejedores aparecían en una misma calle (de hecho, algo que sucedía mucho menos de lo que se dice), no era para yuxtaponer, por lo tanto, sin razón, los mismos productos y a los mismos precios, sino porque el oficio se aprendía «en el tajo», entre parientes o compañeros del mismo origen. Sin embargo, debemos renunciar a la idea de una especie de edad de oro: unos se

enriquecían con su negocio cuando los otros se arruinaban; la atención, la presentación y la habilidad marcaban la diferencia y no que unos tuvieran un ánimo de lucro más vivo y otros una abnegación casi filantrópica. Esto no impedía que, aunque el deseo de ganar habitase en todos, como en nuestra época, una reglamentación municipal estricta estuviera dispuesta a castigar a cualquiera que la contraviniese: si un agente público comprobaba en el mercado que un paño era demasiado corto, demasiado largo o demasiado ligero en relación con las reglas establecidas, se destruía públicamente y al artesano deshonesto o torpe se le ponía una multa; en aquella época de penuria podían llegar, incluso, a tirar el pan al agua si era demasiado pequeño o demasiado negro. En opinión de los economistas que comenzaron a pulular en el siglo XVI, este yugo reglamentario sólo era una forma de estrangular la libre empresa y, en último término, el beneficio como motor de la economía. La consecuencia de esto nos concierne.

La segunda regla no es muy distinta de la primera. El objetivo del trabajo era el «beneficio común», la «buena mercancía». Sin duda esto se debía al espíritu de caridad cristiana, pero, o incluso más, a la preocupación por el orden público, sin el cual no se podía alcanzar ni mantener este objetivo. Después de cierta buena voluntad carolingia muy vaga, fueron las ciudades las que tomaron las riendas de la supervisión del trabajo en el noroeste de Europa o en Italia: supervisión de medidas y comprobación de precios bajo la vigilancia de guardias armados, para evitar agresiones; los príncipes también se metieron en ello pero apenas antes de 1250. Es cierto que en este momento llegaron a la ciudad trabajadores sin cualificación, que se mezclaban con los urbanos

desempleados; los «hermanitos» franciscanos no tuvieron problemas a la hora de instigar revueltas... pero mi objetivo no es hablar del «terror», los motines o las huelgas que se reprimían por la fuerza. Se trataba de los siglos XIV y XV, y el mundo del trabajo reglado comenzaba a sufrir transformaciones.

Por último, la tercera regla nos acerca a nuestra época; además nos permite volver al campo. El trabajo era fruto de un esfuerzo y conllevaba un resultado, pero tanto el uno como el otro no siempre procedían del mismo sitio: el guerrero alcanzaba la gloria, pero pagándola con su sangre; la reputación del clérigo se debía a su influencia, pero tenía que haber estudiado durante mucho tiempo; el artesano y el comerciante podían enriquecerse, pero estaban expuestos a los riesgos del azar y de la coyuntura. ¿Y el campesino? Su salvación estaba asegurada si seguía las reglas piadosas, trabajo rutinario y duro, pero pacífico y sin otro peligro que los caprichos de la Naturaleza. Además, aunque sus ganancias pudieran sacarle a veces de la mediocridad, nunca, o casi nunca, se veían amenazadas. Entonces, si se tenía lo necesario, ¿por qué dejarse llevar por un espíritu emprendedor? ¿Un pionero en tierras nuevas que buscaba establecerse? ¿Un ambicioso que deseaba quitar a los monjes algunos pedazos de bosque que consideraba productivos? Eran la minoría y sus esfuerzos sólo se concebían a muy largo plazo. Aquí quedaba eliminado el espíritu de iniciativa productiva y la rutina de la costumbre frenaba el progreso: ésta es la razón por la cual, tras ver por encima el esfuerzo agrario, entre los siglos X y XIII, el historiador se vuelca en la historia de la ciudad; ¡allí, al menos, el trabajo tenía importancia!

Pero ¿qué trabajo?

Los moralistas o filósofos de los siglos XII y XIII, más o menos convencidos de que bosquejaban el «espejo del mundo», supieron distinguir bien entre el objeto del trabajo en función del «orden», del relieve social y la eficiencia. Pero no intentaron caracterizar su ergonomía. Sin embargo, ésta desvela, en definitiva y más que cualquier consideración de sistema, la forma y el rendimiento del esfuerzo: se trabajaba de manera gratuita, o a cambio de un salario, o a cambio de un pago o, incluso, no se hacía nada esperando a que cayera el fruto.

Cada una de estas posibilidades merece que nos detengamos. En el primer caso, lo primero que nos viene a la mente es la idea de esclavitud: ganado humano robado en los campos de batalla o en correrías salvajes, todo valía. La historia tradicional cierra púdicamente —o cobardemente, como se prefiera— los ojos a la ignominia de la «civilización» grecorromana, la hipocresía bizantina, el cinismo musulmán y la cobardía de la Iglesia cristiana occidental, que condenaba el comercio de carne humana, pero le negaba el acceso a su ministerio, aunque fuera precisamente ahí donde dio sus primeros pasos. Los ilustres carolingios multiplicaron más allá del Elba las incursiones innobles entre los eslavos, los «esclavos», que dieron su nombre a los grupos conducidos hacia el islam o los cristianos de Oriente; para tranquilizar las conciencias que a veces se alarmaban, recubrían a estas hordas de esclavos de bautismos ocasionales, mientras confiaban a los judíos la tarea de conducirlos. Sigamos, sin embargo, con este primer grupo: disminuyó a partir de los siglos VIII y IX debido a que desaparecieron las grandes incursiones; además, muchos de estos subhombres consiguieron algún

trozo de tierra o algún empleo doméstico fijo. Pero sobre todo la esclavitud no era «rentable»: viejos, mujeres embarazadas, niños pequeños eran cargas que no reportaban beneficios; y ya hacía mucho tiempo que se había renunciado a matar al esclavo que no era dócil o estaba enfermo. De modo que no quedaba otro remedio que buscar otra cosa.

No voy a referirme, como suele hacerse sin cesar, a la servidumbre, «heredera» de la esclavitud. Se trata de una comodidad intelectual que se basa en los condicionantes de carácter jurídico, y quizá más aún moral, que pesaban sobre parte del campesinado. Se trata de un campo cerrado, cubierto de ideas muertas y me parece que se aleja mucho de mis objetivos preguntarme por la procedencia de estos hombres alienados, «atados» (es el significado de *servi*). Además, estoy convencido, a pesar de las afirmaciones que datan de Marx y Bloch, que este estado nunca fue generalizado, que enseguida se desmoronó, y añadiría que el carácter del trabajo del siervo era idéntico al del campesino libre, con algunas obligaciones personales, pero que no me interesan. Dejemos, por ello, a los juristas la tarea de coleccionar apreciaciones formales: horquillas o huesos mezclados en el cementerio, estos trabajadores, libres o no, eran idénticos.

Pero donde encontramos trabajadores no pagados es en la familia. En el grupo, sobre todo campesino, artesanal si llegaba el caso, el único pago que recibían la esposa, los hijos o los hermanos era el beneficio global del grupo; todos actuaban por el interés colectivo y sólo según su edad y sus fuerzas. Este último rasgo introduce, es cierto, una especie de división del trabajo; pero no era algo característico y sólo procedía de la voluntad de un

padre o del prestigio de un primogénito. Además, negarse a ayudar al grupo de parientes o amigos en una labor que se considerase indigna o molesta, como cuidar de los cerdos o esparcir los excrementos, sólo conllevaba, en el peor de los casos, los efectos de la indignación o «quedarse sin postre». Pero era el carácter mismo del trabajo campesino: el horario lo marcaba la luz del día; el descanso sólo llegaba tras acabar de cosechar los cereales o el prensado; no había más beneficio que los frutos del trabajo bien hecho. Y si un vecino ofrecía su ayuda, este trabajo voluntario sólo era un acto caritativo; la comunidad daba gracias a Dios más que al autor. Esta disposición a la gratuidad no cabe duda que justifica esta fórmula comodín: en la Edad Media, cualquiera hacía cualquier cosa.

En el punto de unión entre este primer tipo de trabajo y el siguiente, encontramos un tercero que se aparta poco a poco de nuestras prácticas: trabajar sin una remuneración determinada, o apenas estimable, pero a cambio de ventajas vinculadas a la actividad: regalos, responsabilidades que daban pie a un *casuel*, pequeños beneficios obtenidos por el esfuerzo proporcionado, a veces más personal, menos desinteresado. El abanico era muy amplio: estaba el «ministerial», es decir, el agente comunal o el contable, pero también el capellán y el guardia de corps, y desde los aprendices de trapero a los caballeros de aldea, todos aquellos que, sin horario ni salario, vivían de lo que percibían por su «oficio»: parte de los impuestos recogidos, limosnas u ofrendas de los fieles, el producto de una rapiña ocasional o un pequeño hurto. Sin duda era en este personal «de servicio» donde se reclutaba a «amigos», gente agradecida, todos los que formaban esa *familia*, esa *casa*, de la que he hablado más

arriba, vinculados —sobre todo en las ciudades— a un señor que les prodigaba amistad y confianza.

Así aparece el grupo que consideramos más familiar: aquéllos cuyo esfuerzo está asalariado. Las facetas son tales que al mostrarlas aquí llegaré a un cuadro de la economía medieval. Limitémonos, pues, a los rasgos que se basan en datos. A estos trabajadores se les pagaba por lo que hacían en beneficio de quienes les empleaban. En el campo, eran «jornaleros», relegados a tareas en las que sólo podían emplear su fuerza física: braceros, maniobreros, granjeros. Esta franja del campesinado libre pero pobre no fue creada, sino fomentada por algunas órdenes religiosas como la cisterciense, poco amigas de abrir sus tierras a arrendatarios campesinos, a quienes consideraban demasiado exigentes o poco dóciles. Pero estos últimos se hallaban en una situación que no entendemos bien: o bien explotaban sus propias tierras, y esto les situaba entre los trabajadores gratuitos de los que acabo de hablar; o bien tenían alquiladas estas tierras, pero sus esfuerzos, después de apartar lo necesario, tendrían un señor como beneficiario, pues entregaban, como «alquiler» de su bien, un canon en especie o en dinero. Me ahorraré todas las páginas necesarias acerca de censos, subcensos, *agrière*, *complant*, *métayage*, *mezzadria*^[16], arrendamiento y muchas otras; tampoco aludiré a los «servicios» de trabajo, por lo demás, cada vez menos pesados en el transcurso de los siglos, que iban unidos al alquiler: las corveas de trabajo, vendimia, acarreo o vigilancia. Esta faceta entera de la literatura histórica actual bulle con tantas variantes regionales o cronológicas que no podría limitarme a ellas, por lo que las dejo para que hagan las delicias de la monografía local. ¿Debemos considerar a

estos trabajadores como «asalariados»? Sí, porque, aunque pagaban, eran pagados; pero a través de un medio sorprendente: se les protegía, juzgaba, se les proporcionaba espacios «comunales», espacios para abastecerse, para su grano, su ganado o madera: todo aquello de lo que hoy en día, pero desde el siglo XIV, se ha apropiado el Estado.

En el caso de la ciudad, la cosa era más sencilla: aunque al aprendiz se le pagaba, en especie, para que aprendiera, y aunque el maestro artesano obtenía su salario con sus ganancias, los demás, en cambio, sirvientes o compañeros de taller, recaderos o *houliers* que buscaban empleo, recibían una retribución o les hubiese gustado recibirla. Y, de nuevo, todo un abanico de detalles: a destajo o por jornadas, con contrato o mediante acuerdo verbal, por lo general inscritos en un «oficio» pero no siempre, o en un barrio o cofradía. Estaban obligados a seguir el horario que marcaba el campanario de la ciudad, pero se les podía castigar fácilmente si estropeaban la obra o se les pillaba trabajando de noche, «en negro», en el dormitorio (se hablaba de «los *chambrelans*^[17]»), para hacer horas extraordinarias a costa de los demás: se trataba de los «amarillos», por el color de la vela que iluminaba su trabajo ilegal. Parar el trabajo a pesar del «beneficio común», pelearse, destruir el material de los competidores, formaba parte de la trama de la historia cotidiana de la ciudad: temores, «emociones», coaliciones de obreros, protestas contra los precios, los salarios, el paro, el poder que engañaba, los ricos que «atrapaban», los campesinos inmigrantes que hacían la competencia, todo un «mundo del trabajo», cuyas miserias son fáciles de sondear.

Queda lo marginal: aquellos que no hacían nada. No hace falta incluir aquí a los dos primeros «órdenes» del esquema divino. Podrían pasar por ociosos, es cierto; pero su tarea consistía en consagrarse a los demás, no en producir bienes: el clérigo rezaba y enseñaba para salvar o guiar las almas; el guerrero luchaba, es cierto que por la gloria o el botín, pero el esplendor de su mesa o de sus grandes hazañas honraba a la gente humilde, en lugar de exasperarles. En lo que se refiere a los monjes, los eremitas, los ermitaños, su ociosidad era santa, porque los ponía en contacto con el Espíritu; era cosa de los fieles convencerse de que era por su bien. Además, frente a estos santos y santas, para quienes el tiempo no contaba ni se pagaba, había ancianos para quienes el tiempo, en este caso, ya no contaba ni se pagaba; conocían los parentescos, daban consejos, arbitraban o juzgaban, bajo el olmo de la aldea o los soportales de la ciudad. En el otro extremo de este mundo abigarrado, se encontraban los «miserables» que no siempre lo eran, mendigos, rateros, desolladores, «caimanes» o simples bandidos del bosque; de vez en cuando se colgaba a uno o dos para tranquilizar a la gente de bien. Éstos también, sin duda alguna, trabajaban por completo a costa de los demás.

Sin embargo, falta una parte en este resumen, y no la menos importante, que me parece esencial: ¿dónde estaban las mujeres? ¿«Un hombre de cada dos», como decía un humorista? En principio estaban en la intimidad del hogar, donde desarrollaban una actividad y proporcionaban esfuerzos, incluso físicos, similares o mayores que los de los hombres fuera de él: el fuego y la alimentación, el horno y el molino, el agua del pozo y la ayuda para la recolección; todo aquello que se

consideraba labores femeninas: hilar y coser, trenzar y tejer, después de esquilan y cardar. Pero estas tareas repetitivas de las que los hombres no querían saber nada metieron en su mente, y en las nuestras, la idea de que, encerrada en su residencia, la mujer «no trabajaba». Esta ficción se hace pedazos a partir del siglo XIII, cuando se ve más claro, quizá incluso antes. Si era bastante difícil entre el campo distinguir los papeles de ambos sexos, por ejemplo, en la gestión de un bien (¿quién llevaba las cuentas?, ¿quién cobraba el censo o lo entregaba?), al menos era evidente que la mujer, cuando se quedaba viuda, sustituía al esposo difunto, mientras que el marido viudo se casaba enseguida con otra, y no sólo por apetencia sexual. Pero en la ciudad, como atestiguan la feminización de tantos patronímicos de oficios, el lugar de las mujeres creció a lo largo de los últimos siglos medievales. Dominaban en el trabajo del cuero, el fieltro o los tejidos. Es cierto que el oficio de tejer exigía más fuerza de la que ellas podían proporcionar, como enjarciar las velas o fabricar la cerveza; pero eran ellas quienes seleccionaban, llevaban las cuentas y vendían. La iconografía las muestra regentando mercerías, zapaterías, pero también carnicerías y tiendas de especias. Los estatutos de los oficios las incluían entre los maestros de taller, los obreros y los sirvientes. ¿Se daba la paridad, como se exige actualmente y como la habrían conocido sus abuelas? Lo más probable es que no, por las siguientes razones: el trabajo femenino, fuera de su hogar, estaba fragmentado por los inconvenientes del embarazo, limitado por la rudeza de la manipulación de herramientas y marginado por un machismo temeroso al que ya me he referido. No sabemos casi nada sobre la desigualdad de salarios, probable pero ocultada por los

textos teóricos. Y no existía una «corporación» femenina, ni apenas un derecho a meterse en los «oficios» de los hombres. En su hogar, la mujer era la señora; fuera de él, sin ser sirvienta ni auxiliar, estaba bajo la tutela masculina.

¿Y las herramientas?

Los historiadores que observan las categorías principales del mundo del trabajo no tienen demasiados problemas a la hora de describir sus herramientas. El hombre de letras pasaba por la escuela, después por la universidad; se le enseñaba a sostener una pluma, a redactar un sermón o a mantener una *disputatio*. La memoria, el talento o la psicología eran cualidades innatas o alimentadas por las adivinanzas. Al hombre de guerra se le entrenaba para que montase y dominara al caballo, en el manejo de armas pesadas y peligrosas, para zafarse y acechar. Para ello no eran necesarios ni escuela ni ciencia; bastaban valor, buena vista y resistencia. Pero todos los demás tenían que aprender.

Aprender, primero, a mantener un esfuerzo físico más que vigoroso; en realidad, desconocemos en buena medida los ejercicios deportivos o la preparación muscular que podían sustentar la resistencia exigida por esas tareas cuya carga, hoy en día, nos ahorran o alivian las máquinas. Ya he dicho que estos hombres y mujeres nunca estaban «cansados» o al menos no se quejaban. Sin embargo, cuántos ejemplos, al menos literarios, de esfuerzos excepcionales: ¡peregrinos a pie o soldados en campaña que andaban diez horas seguidas, caballeros que cabalgaban durante veinte leguas, canteros que arrastraban bloques de una tonelada o sitiados que resistían dos meses contentándose con agua impura! Que

el emperador Barbarroja se bañase con más de ochenta años en un torrente helado (¡se murió de ello, es cierto!), que el duque de Borgoña, Felipe, fuera de sí, errase durante tres días por el bosque sin comer, que Roldán asestara tal golpe con su espada en el yelmo de un infiel que lo partiera en dos y que se necesitara a varias personas para levantar a Durandal del suelo donde se había hincado, que alguien matase a un toro de un puñetazo, saltase precipicios, arrancara un roble de raíz o incluso —¡una mujer!— atravesara una muralla, nadie se «asombraba» de ello. Junto a estas experiencias sorprendentes, donde no cabe duda de que la imaginación desempeña su papel, los deportes que conocemos, juegos de pelota o de destreza, ejercicios de equitación o danzas rítmicas, sólo se consideraban diversiones, no entrenamiento.

Por lo tanto, el aprendizaje se hacía a través de la imitación, la observación, y era durante la infancia cuando se ejercitaban, como va he dicho. Es este eco de la primera infancia el que hacía que los novatos en un oficio llamaran «madre» al viejo artesano que los acogía. Porque al ejemplo que ofrecía se sumaban las recetas, las habilidades manuales, los dichos que marcaban los primeros pasos, del obrero como es natural, pero también del joven campesino. Entonces —es lo que creen los historiadores de la técnica— se invocaban los fantasmas de Varrón, Vegetio, Columela, Vitrubio, todos esos «genios» cuyas obras los clérigos (que a menudo no las habían leído) comentaban doctamente, pero de los que los trabajadores no conocían ni el nombre. No cabe duda de que a lo largo de los diez siglos de la Edad Media se produjeron avances en las herramientas en todos los sectores, pero considero que son fruto de la

observación práctica, no de la enseñanza; por lo tanto, poco importa que su origen estuviera en Grecia, Irán, China, los eslavos o los celtas.

Las herramientas tenían, en principio, características estables, para desgracia de la arqueología, que contaba con ellas para la datación: la hoz, el mayal, la azada, la rueca, la balanza y la horquilla se adaptaban a la mano y a la postura del hombre, como la herradura al casco del caballo. Mientras sea el ser humano quien use la herramienta, ¿por qué cambiarla? Por lo tanto, ¿cómo datarla? Muchos «inventos» medievales sólo fueron resultado de una buena observación de las realidades cotidianas: cuando se pisaba la uva en la cuba o se golpeaba de manera regular la herradura cuando estaba al rojo vivo, se realizaba un movimiento alterno de los muslos o los brazos, lo cual constituyó la base del berbiquí y del árbol de levas; enganchar el caballo en la grupa o dotar la silla de un arzón y de estribos era el remedio evidente frente al animal, estrangulado en la cruz y que se ahogaba, o ante el guerrero, que se veía desmontado cuando cargaba. El ilustre arado de cuchilla y vertedera, triunfo de la agricultura medieval, fue la respuesta a un terreno rico y fértil, que se debía hendir antes de ararlo, para a continuación echarlo a un lado de modo que no volviese a caer en el «surco». ¿Acaso los «antiguos» no se habían dado cuenta o habían sabido algo de ello? Quizá, pero ¿por qué? Dejemos esta cuestión, como otras, a los sabios.

Entiéndaseme bien. ¿Cómo podría negar los progresos en calidad, eficacia y volumen de trabajo cuando se acumularon entre los siglos XI y XIV? Sería algo absolutamente absurdo y estoy convencido del «salto adelante» económico, y social también, por los efectos

beneficiosos del arado y también del batán, el telar a pedales y los ventiladores de las minas, la superposición de tablazones en los barcos y el herraje del caballo; pero lo único que quiero es devolver estas «novedades» a las manos y la experiencia personales del campesino y el artesano, el clérigo y el guerrero también, aunque aluda menos a estos últimos. Cuento con una buena guía a este respecto: la propia Iglesia. El progreso no le parecía un ideal, sospechaba de la búsqueda de beneficio, que pone en peligro la salvación; condenaba las iniciativas que no se apoyaran en las Escrituras; desconfiaba del individualismo de los audaces, que rompía el espíritu de la colectividad. Se trataba de una postura difícil de sostener en un momento en que el mundo cristiano se veía arrastrado por el ascenso del dinero, la multiplicación de los intercambios y el aumento de las necesidades. En el siglo XII la Iglesia encargó a los cistercienses que ofrecieran un modelo rural de economía racional y, en principio, desinteresada. En el siglo XIII dejó que los hermanos predicadores multiplicasen en la ciudad los códigos de buena conducta económica. En el siglo XIV, también se vería arrastrada por la marea.

Una última observación para afinar nuestra visión. Mi propósito va dirigido a no escindir demasiado nuestra época de los siglos medievales. No obstante, debo proporcionar una corrección, digamos que «focal». Todos estos trabajos o tipos de trabajos que he tocado por encima no se encuentran en el mismo plano que los nuestros: quiero decir que el reparto de sectores de actividad de estos siglos no se encuentra al mismo nivel. Sobre todo en la ciudad (pero ¿acaso la mayoría de nosotros no estamos hoy en día «en la ciudad»?), el desglose de tipos de trabajo en aquella época resulta

sorprendente: por medio de muchas de nuestras fuentes, por ejemplo, poemas o «refranes» del siglo XIII, como los «refranes de París», podemos encontrar que las actividades relacionadas con la alimentación representaban hasta la mitad de los oficios conocidos y que aquéllas relacionadas directamente con las materias primas, metales o textiles, sólo suponían un tercio; sólo quedaba un 10 o 15 por ciento para las actividades intelectuales y una franja ínfima para los «servicios», lo que denominamos «sector terciario». ¿Debo señalar que estas proporciones son por completo diferentes en la actualidad, casi inversas? ¿Es una cuestión banal esta constatación? Sí, pero no subestimemos esta puntualización.

Ha llegado el momento de dejar aquí al hombre y la mujer adultos, los parientes y los vecinos, la población activa y la que no lo era; pero también la casa y el taller, el tiempo que veían pasar y la mesa donde comían. Poco a poco su vida se iba debilitando. Era el momento en que la muerte estaba cercana.

EL FINAL DE LA VIDA

El hombre no tuvo que esperar a san Agustín para saber que estaba destinado a morir, pero que no sabía cuándo. La muerte es el personaje principal de la aventura humana. Mucho antes de que Occidente se declarase cristiano ya rondaba los espíritus, dominaba las relaciones familiares, condicionaba la economía, era el eje de cualquier meditación. La creencia en el Más Allá, en el mundo occidental y fuera de él, la convertía en la

base del miedo y el punto de partida de la esperanza, el final del cuerpo y de sus miserias, el principio del momento en que se juzgarían las almas. Como no era posible evitar su sentencia, había que «acostumbrarse a ella», hacerla accesible, aceptarla como un comienzo, algo deseable; por lo tanto, limitar la fuerza de los lazos vulgares que nos atan aquí abajo. Era un esfuerzo difícil. La sociedad grecorromana, la única de la Antigüedad que conocíamos a este respecto, apenas lo consiguió: exiliaba a los muertos lejos de la ciudad, en necrópolis aisladas o esparcidas a lo largo de los caminos. El regreso de los vivos al medio de los muertos, o a la inversa, implicaba sin duda alguna un corte mental de primer orden. Desde luego no basta con recurrir, para responder a ello, a masacres enormes o epidemias terroríficas. Debió de ser el hecho de que se impusiera de manera progresiva la idea de la inmortalidad del alma lo que la hizo estar tan presente: la muerte era un principio, un rito de paso para el que había que prepararse con fe, casi con alegría, para liberar al alma, reunirse con esos modelos que eran los antepasados y acceder a la verdadera luz. Esto no excluía el miedo al dolor ni el drama de la separación; estos miedos aumentaron incluso cuando, tras el siglo XII, la vida aquí abajo fue, al menos para muchos, más dulce y amable. Cuando los excesos humanos o el furor de la Naturaleza alcanzaron, una vez sobrepasada la mitad del siglo XIV, una dimensión extrema, la muerte volvió a ser horrible y repugnante, uno de los tres jinetes del Apocalipsis, y durante mucho tiempo.

Es cierto que es imprevisible, pero casi todos los hombres veían cómo se aproximaba la otra orilla.

Los ancianos

Se dice que cada sociedad «tiene los ancianos que se merece» o que se da a sí misma. Y, durante mil años, la Edad Media vio cómo se sucedían, en este sentido, muchas «sociedades de ancianos». Ni siquiera estamos en condiciones de apreciar la proporción que existía entonces de hombres y mujeres de «edad avanzada»; por falta de fuentes escritas, en primer lugar y sobre todo, pero también porque el concepto mismo de edad variaba en cuanto a su acepción y consecuencias. ¿Acaso no sucede también ahora? «No aparentar su edad», «morir antes de su edad» es una cuestión de cuál sea el calendario tradicional o, en rigor, de fortaleza coronaria, pero «pensar como un viejo», «parecer viejo», en boca de alguien más joven, es algo menos halagüeño y ya no tiene que ver con la «edad», sino con el comportamiento. No son meras cuestiones banales; emiten un juicio: la vejez es respetable o ridícula; reside más en la actitud que en las arterias. A lo largo de la época medieval, esta última manera de verla es más rara o, al menos, dejó menos rastro en la expresión literaria. La primera es la que predominaba y merece que nos detengamos.

Si la esperanza de vida, como dicen los demógrafos que se limitan a contabilizar (90 años +10 años =100 dividido entre dos, da ¡una «esperanza» de 50 años!), ha variado en función del nivel de vida de cada siglo, puede estimarse que nunca sobrepasó, en la época medieval, los sesenta o sesenta y cinco años; ya me he referido a ello anteriormente. Más allá, se trataba de supervivientes, pero no inútiles: contamos con algunos vestigios de efectivos militares; podemos encontrar a principios del siglo XIV más de un 10 por ciento de hombres de guerra sexagenarios. Como se ha denunciado, y hay innumerables ejemplos que lo apoyan, es un error creer

que la muerte precoz era algo generalizado en el mundo medieval. Lógicamente, es razonable tener en cuenta los tipos de actividad, estilos de vida, también el sexo, pero la línea de llegada está mucho más allá de lo que enseña la historiografía tradicional. Todos esos «viejos» formaban, por lo tanto, una «clase de edad» a la que se temía y se respetaba. Aunque no siempre, es verdad, como prueban muchas trovas: ¿quién no conoce la *gualdrapa partida*, ese medio abrigo que se ponía sobre los hombros de un padre y abuelo anciano encerrado en el desván? Pero estos ancianos eran, a través de la oralidad, testigos de lo que fue y era a ellos a quienes se pedía que actuaran como árbitros. Ofrecen al investigador la edad aproximada que creían tener: setenta, ochenta, rara vez más, lo cual apoya su verosimilitud. Depositarios del recuerdo, al menos familiar, en algunos casos político, eran el eslabón indispensable entre Aquí Abajo y Allá Arriba; se les pedía que narraran al amor de la lumbre los recuerdos que atesoraban. En una sociedad en la que se escribía poco o nada, eran los servidores del tiempo.

La protección que recibían en la Alta Edad Media, por ejemplo, en las tarifas de los acuerdos, se debía más a su carácter de testigos privilegiados que de abuelos. Ya he dicho anteriormente que, en estos siglos, apenas se veía que estos «viejos» intermediaran entre generaciones como hoy en día. En las biografías más o menos noveladas de hombres ilustres, la figura del abuelo es más bien estática, sin más actividad que servir de ejemplo a seguir o reproche mudo. No obstante, las últimas etapas de la Edad Media vieron cómo se modificaba su forma de considerar la «edad avanzada». Dejó de gozar de reverencia universal. Lo que nosotros

denominaríamos en la actualidad una ola de «juvenilismo» —que también nos ha alcanzado ahora— valoraba todo lo que era joven y nuevo: después de 1350 o 1400, todos los héroes de la literatura eran jóvenes y bellos, como las «figuras» del juego político o los capitanes de guerra. Todos tenían la edad de Juana de Arco; reyes, delfines, duques, guerreros que adulaban a la juventud y a quienes seguían las masas, tenían menos de treinta años. Esto es lo que ha alimentado la idea de un rejuvenecimiento general de todo el personal administrativo de la época. Es un error: los prelados, magistrados y dignatarios de la corte eran gente de edad; pero la moda, incluso la del vestido, el peinado o el habla, se dedicaba a glorificar a la juventud en la apariencia o el comportamiento. Y, como hoy en día, en nuestro afán de parecer «jóvenes», no cabe duda de que se percibía un temor más fuerte a la muerte que exasperaban las plagas de la época: entonces no se confiaba, todavía no, en las cremas y la cirugía estética, pero se creía en la fuente de la Eterna Juventud.

Sin embargo, el anciano sentía que se aproximaba el final. En el caso de que su organismo no le hubiese dado algún aviso implacable, consultaba a adivinos, probaba con la necromancia o incluso con la astrología, si era rico como Luis XI. Los sueños se interpretaban; se imbuían, si sabían leerlos, de los pensamientos consoladores extraídos de buenas lecturas como las vidas de santos o héroes. En el mundo literario, era la época de las *artes moriendi*, los «manuales de la muerte»; y los predicadores multiplicaban, con los hermanos predicadores a la cabeza, las palabras sentenciosas: el hombre no es nada, la gracia lo es todo. En los muros de las iglesias del siglo XV, la danza fúnebre mezclaba a

todos los muertos; ¿y acaso no era un consuelo pensar que todos serían arrastrados al juicio Final? Además, ¿la muerte no era acaso el principio de una «cuarta edad», que se abría a la eternidad? Los platónicos, y más tarde san Agustín, ya lo decían: sólo era un «paso».

¿Un «paso»? Pero daba miedo, y el cristiano, resignado o no, vivía una «religión del miedo»; el de haber pecado demasiado y con ello haber arruinado sus posibilidades de Salvación. Porque la idea de volver a vivir a continuación, que asegura la serenidad del budista, era rechazada por el dogma cristiano desde los concilios del siglo v. La suerte estaba echada, y no tenía sentido luchar contra la muerte: su victoria era segura. Incluso los pensadores que deseaban que el hombre luchara contra lo inevitable, como Avicena en Irán e, incluso, durante un tiempo, Bacon en Occidente, sólo contaban con unas armas ridículas, una farmacopea miserable de plantas y ungüentos. Rodeado por toda la *familia*, al menos en los primeros siglos medievales, el moribundo se encontraba solo, sin embargo, cuando la situación se hiciera «horrible».

Como no había nada peor que la «mala muerte», aquella que no se había sabido prever ni organizar con tiempo, debían tomar todas las precauciones necesarias para aspirar a estar en ese grupo pequeño, tan pequeño, de elegidos. En primer lugar, limpiar su alma, más manchada cuanto más elevada era la posición que se tenía en la sociedad de los hombres. Confesiones locuaces, a veces públicas, para redimir los crímenes o las pequeñas maldades. En ese momento, el moribundo se encontraba ante el Juez: no ocultaría nada; no perdonaría a nadie; pisotearía los intereses o incluso el honor de los suyos. Se trataba de un triste panorama

para el entorno, desenmascarado, humillado. Tanto era así que los ministros de Dios eran los únicos que podían abrir las puertas del Cielo, y este servicio se pagaba: comprando la garantía de ser admitido como monje *in extremis vitae* antes de morir o de reposar *ad sanctos* entre los religiosos o incluso en el santuario, cabía esperar en el Más Allá el apoyo de las plegarias religiosas, sobre todo las de los monjes, que se consideraban más eficaces que las de los canónigos, supuestamente demasiado ocupados. Pero, para conseguirlo, se debía donar un bosque, una viña o el uso de un coto; y los hombres de Dios estaban bastante pendientes de los intereses de la Iglesia, por lo que se apresuraban a ir a casa del moribundo, cuando se acercaba la agonía. El alma contaba con más garantías de obtener el eterno descanso si se organizaban *obits*, misas por el aniversario de la muerte. Como la vanidad iba unida, incluso en esto, al recuerdo que el moribundo esperaba, estas «rentas de muerte» tenían un peso y un precio abrumadores para quienes iban a sobrevivir: podían arruinar a una familia, pero deslumbrar al mundo: hacia 1450 el capital de Buch^[18], capitán distinguido pero con un alma muy negra, encargó de este modo dos veces más misas que las prescritas, cien años más tarde, por Felipe II, el muy piadoso rey de España. En cualquier caso, estos excesos funerarios dieron lugar a un tipo de documentos muy interesantes: obituarios o necrologías mantenidas al día con esmero en los conventos en forma de calendario de misas de aniversario, o «rollos de los muertos», que circulaban de monasterio en monasterio para poner en ellos el nombre de los difuntos. El historiador encuentra en ellos una fuente fecunda de datos familiares.

La familia, a menudo consternada por las dádivas desmesuradas producto del miedo de un moribundo, podía intentar ejercer el derecho de «retracto» en nombre del linaje despojado. Algo difícil frente a una Iglesia que se escudaba en la idea de salvación del alma; era más fácil si el moribundo había hecho testamento. No puedo detenerme en la historia del testamento, que complicaría mi relato con pesadas consideraciones jurídicas. Me limitaré a decir que la práctica testamentaria, anclada sólidamente en Europa meridional desde la época de los romanos y la muy Alta Edad Media, se extendió poco a poco más al norte, sobre todo en el siglo XII, y después más allá, cuando las costumbres de reparto de la herencia, más o menos controladas por procedimientos propios de los linajes con respecto a segundones o hijas ya dotadas, cedieron ante la presión demográfica y la evolución de la familia. El testamento apareció entonces como la única manera de satisfacer las voluntades, a veces caprichos, del moribundo. No cabe duda de que el notariado debe buena parte de su utilidad a esto.

El testamento ya estaba redactado, las dádivas piadosas prometidas, la extremaunción administrada, el velatorio para la penitencia encargado. Todo estaba listo, incluso el miedo. Sólo faltaba la Muerte.

El «paso».

Esta vez, sólo algunas apariencias distinguían al rico y poderoso de los hombres en los que me he fijado hasta ahora; pero, a la hora de cruzar el umbral, todos estaban desnudos. La muerte, en todos los siglos y en todos los lugares, es una aventura individual. El momento en que el espíritu abandona el cuerpo, y que el arte medieval representa tan a menudo con la salida de una pequeña

forma desnuda que se escapa por la boca del difunto, podía provocar desde luego el llanto de la familia —a veces sólo de las mujeres—. Aunque este mundo se enfrentaba a la muerte sin descanso, parecía provocar sorpresa y dolor, que acompañaban, trágicamente, los gemidos del moribundo. Esto era lo que oscurecía la idea que la Iglesia se esforzaba en dar: el ideal para ésta era la muerte en la propia cama, rodeado apaciblemente de la familia emocionada, y pronunciando algunas palabras muy sentidas; la iconografía se apoderará de esta imagen casi hasta nuestros días. Es evidente que la realidad era muy distinta: en lugar de una muerte edificante y serena, como narraron sus biógrafos, que aseguraban haber sido «testigos oculares», el rey san Luis, aquejado de disentería en Túnez, murió con toda probabilidad retorciéndose de dolor intestinal acompañado de vómitos y diarrea.

Sin embargo, la muerte, penosa o dulce, estaba rodeada por todo un aparato consuetudinario. Era un paso, una mutación, un rito institucional de la vida social, aunque el moribundo no estuviera en estado de participar de manera lúcida: la familia, incluso la aldea, estaban allí, en o al lado de la casa mortuoria, en una especie de ostentación teatral; un ministro de Dios salmodiaba invocaciones a la buena muerte, al perdón de los pecados, a la salvación eterna, al Cristo sufriente, para ayudar al moribundo si todavía era capaz de escuchar. Todos estos ritos de acompañamiento tenían como fin, en realidad, cohesionar, consolidar la comunidad de los vivos, más que acompañar más allá de la vida a quien la abandonaba.

Ésta era una «buena muerte» en toda regla. Por desgracia había otras. Está el caso de los recién nacidos a

quienes no se había podido bautizar a tiempo: ya me he referido a ellos anteriormente; aguardaban en el limbo, donde descansaban, por medio de oraciones recitadas en su beneficio en estas capillas, santuarios de «descanso», el Juicio Final que no podría condenarlos. Niños abortados poco antes de nacer, o que se suponía que habían muerto al nacer, podían bautizarse antes o incluso sólo recibir el agua de socorro, y como este seudosacramento podía ser administrado por un seglar, aunque fuera un criminal, podía evitarse el mal eterno. Los condenados, por su parte, hacían en la mayoría de los casos propósito de enmienda honorable y la Iglesia los dejaba ir al patíbulo con la conciencia, en principio, en paz. Pero había otras dos «malas muertes» que podían llenar las inmediaciones del Infierno. En principio, aquéllos a los que una muerte brutal, inesperada, privaba de todas las precauciones de las que acabo de hablar: el guerrero muerto en combate o el hombre asesinado. El primero se libraría, sin duda, porque antes de la batalla, que los sacerdotes además habrían bendecido, se habría confesado y comulgado; o bien habría acabado con algunos infieles, lo cual le suponía el perdón. Si éste no era el caso, cabía esperar un buen remordimiento ante testigos para ablandar el Juicio Final, o simplemente un enterramiento digno. Es evidente que el hombre abatido en un rincón del bosque, y sin el recurso a una última oración, estaba más amenazado: en ese caso se le juzgaría «según su expediente», familia, vecinos, confesor; en el peor de los casos, tendría que esperar un poco en el Purgatorio para ablandar la posible furia del Creador. En definitiva, era una víctima supuestamente inocente y se la enterraría en tierra consagrada.

Pero había un umbral que la Iglesia no estaba dispuesta a franquear: el suicidio. Este fenómeno social —hubo siglos «desesperados»— siempre fue en contra de la base del dogma cristiano: uno no puede renunciar por sí mismo al don de la vida que Dios ha dado a sus criaturas. Otras culturas, otras creencias se deshacían de él con más facilidad: en la Antigüedad, y no sólo la grecorromana, se hizo uso del mismo como una manera de desafiar al mundo, o por hastío. La religión judía lo explicó como sacrificio piadoso; el islam ha proporcionado, en nuestra época, ejemplos incesantes y sangrientos. Pero la fe cristiana basó demasiado su éxito en la esperanza de un Más Allá resplandeciente que podía ganarse por medio de los esfuerzos que se hicieran Aquí Abajo, de modo que deshacerse del don de la vida de golpe se consideraba inconcebible y criminal. Muchas de estas conductas se disimulaban a menudo; además, no se observa ningún suicidio en todo el abanico de hombres y mujeres ilustres de los que conocemos su muerte a lo largo de mil años. Entonces, ¿sólo se producía en el caso de la gente pobre, porque tenían muchos motivos para estar desesperados? El suicidio siempre es una conducta de fracaso; es siempre un sentimiento de hastío hacia uno mismo, más que un ataque al Creador. Esta «pirueta», como se ha dicho con crueldad, consiste más bien en dejar con un palmo de narices a los supervivientes más que un guiño a la muerte. Por más que podamos sentir la tentación de abordar este asunto desde un punto de vista acrónico, se trata de hombres que, en sus cuatro quintas partes, se matan, y, en la época medieval, tres de cada cinco casos por ahorcamiento y una cuarta parte por ahogamiento. Como vemos en la actualidad, la familia se suele resistir a reconocer esta última voluntad y habla de

enfermedad o accidente. Quizá la Iglesia se equivocaba; pero cuando el acto era obvio, el culpable, considerado criminal, o más bien su cuerpo, era arrastrado por el suelo y colgado públicamente.

Incluso reducido a este breve esquema, el suicidio era evidente. Pero ¿cuántos guerreros se habrán lanzado, a propósito, en cuerpo y alma, a una acción sólo para perecer, pero con gloria y honor? ¿Cuántos ermitaños, eremitas, quizá también prisioneros, se habrán dejado morir de hambre en sus celdas? ¿Cuántos cátaros habrán aceptado la *endura*, esa muerte voluntaria por inanición? ¿Acaso todo este ámbito oscuro que admitía Platón, pero que repugnaba a Aristóteles, esta *desesperado*, no se equiparaba a la locura por parte de toda esta gente valiente a quien se prometía la felicidad, pero mucho más tarde?

Después de la muerte

El cortejo fúnebre no se formaba hasta que se había lavado el cuerpo; no se embalsamaba, a no ser de forma rudimentaria, como ha revelado la arqueología. Quizá los mártires, reales o supuestos, o algunos grandes príncipes fueran bañados, incluso llenados, una vez retiradas las vísceras, con bálsamos, aceites y productos narcóticos, y si era necesario atados con bandas estrechas; pero Occidente no utilizó o no conoció las prácticas de Egipto: no queda nada, salvo algunos cuerpos reseco y en estado lamentable, y el sumario redactado en 1793, cuando se abrieron las tumbas reales en Saint-Denis, es abrumador. El cadáver se amortajaba con un sudario, a veces con un traje hermoso en el caso de los ricos, pero en el de los pobres sólo con un trozo de paño; no obstante, casi nunca los dejaban desnudos. El

ataúd de madera, que evidentemente acababa pudriéndose, para desgracia de los arqueólogos, no servía de nada; por eso, tendían a depositar el cuerpo en el suelo, en plena tierra, o en una cuba de piedra, incluso protegidos por tejas con el fin de que resguardasen los restos humanos de los depredadores más que de los profanadores. Las sepulturas constituyen un ámbito muy apreciado por quienes realizan excavaciones, porque en ellas encuentran las prácticas, momentos y todo lo que rodea a la muerte. Como no sabría abordar este tema, me limito a hacer algunas indicaciones. La cremación, ya debatida antes del triunfo cristiano, desapareció casi por completo, salvo en lo que respecta a los condenados a la hoguera, cuyas cenizas se dispersaban. Por lo tanto, los muertos se inhumaban. Hasta los siglos VIII o IX sus restos iban acompañados de objetos, ofrendas funerarias, o armamento, pequeños muebles de la vida privada, adornos o monedas; pero esta costumbre, indiscutiblemente pagana, desapareció con las reformas gregorianas, digamos que a fines del siglo XI. Ante el Juez, el muerto debía estar desnudo en su sudario, su sarcófago o su relicario si se trataba de fragmentos de un santo. Pero, como decía el moralista, «el mundo está hecho más de muertos que de vivos»: ¿qué hacer si faltaba espacio? ¿Reutilizar la sepultura mezclando los cuerpos, obsesión del arqueólogo? ¿Abrir fosas comunes donde agrupar los esqueletos, para escándalo de la familia del difunto? ¿Y en caso de epidemia, como en la peste del siglo XIV? ¿Quemar los muertos con el pretexto de medidas sanitarias, mientras la Iglesia hacía la vista gorda? Como es natural, la gente bien nacida, que esperaba ser sepultada al lado o en medio de los monjes, deseaba que no se la olvidase: todavía pueden verse sus

losas, a no ser que se les construyera una tumba donde figuran en flamantes estatuas yacentes; es indiscutible la belleza de esta arquitectura funeraria, en Saint-Denis, Fontevraud o Champmol. Los más modestos se contentaban con un epitafio, a veces con una simple baldosa con su nombre, detrás de un pilar anónimo, como Pascal en Saint-Étienne-du-Mont en París, o Bernini en Santa María La Mayor en Roma.

Incluso en el caso de un difunto modesto, el cortejo fúnebre debía tener un aspecto solemne, puesto que conducía a un hombre hasta Dios. Si se trataba de un rey, era una ceremonia de carácter político. En todos los casos, la Iglesia intentó instituir un *ordo*, un *usus* desde al menos el siglo X: plañideras a la antigua, cantos y bendiciones repetidas; pero sabemos poca cosa sobre la disposición misma del rito eclesiástico. Una vez llegados al lugar del enterramiento, el cadáver se depositaba en el suelo; entonces, en presencia de los parientes del muerto y de los hombres de la Iglesia, se enumeraban las últimas donaciones del difunto, a riesgo —como demuestran nuestras fuentes— de que se produjera una explosión de furia por parte de los herederos si se consideraban despojados. Excepto en el caso de *ad sanctos*, el lugar de la inhumación era el *atrium*, el atrio, el espacio público pero sagrado, el núcleo intocable de la comunidad de los supervivientes. Estos atrios desempeñaron en la época medieval un papel que nos es difícil de imaginar. Se trataba, en efecto, de un espacio (¡podía consistir en más de una hectárea!) de asilo y paz. Nadie, ni siquiera el señor del lugar, podía penetrar allí a caballo o armado; ningún fugitivo o proscrito podía ser atrapado allí; en este lugar era donde se reunía la asamblea de aldeanos o de la gente del barrio; donde se tomaban las decisiones

de interés común, las fechas de las vendimias o el momento de tomar las armas, daba lo mismo; donde se encontraban esposas jóvenes, mujeres bendecidas tras haber dado a luz, pero también, sin que ello constituyese blasfemia alguna, la feria de los cerdos o la fiesta de la cosecha. La Iglesia fruncía el ceño, pero el cementerio formaba parte de su *dos*, de sus bienes personales, y así penetraba mejor su mensaje. El gobierno de los muertos, a su cargo, reunía a todos aquellos que vivían de la muerte de los demás: plañideras, sepultureros, albañiles, guardas o acompañantes de los ritos funerarios; por no hablar, ni que decir tiene, de todo el cuerpo eclesiástico dedicado al culto a los difuntos.

Porque los difuntos necesitaban un culto. En primer lugar, porque a partir de ese momento estaban en contacto con el mundo de los antepasados, ante quienes podían interceder a favor de los supervivientes preocupados. Era preciso dar comienzo al «duelo», como decimos actualmente, un periodo en el que se debía más aclimatar al muerto que sosegar a los vivos. Por lo tanto, había que honrar la memoria del o de los difuntos, en esos *libri memoriales* de los linajes nobles, tan preciados por el historiador de la familia; velar por la buena marcha de los *obits* de los que ya he hablado; elaborar, si se estaba ubicado en una posición lo bastante alta para obtener provecho, genealogías señoriales, incluso reales, donde cada antepasado encontraría su lugar, exacto o imaginario, y que tanto gusta a los investigadores. Las mujeres eran quienes se encargaban sobre todo de estas muestras de deferencia y recuerdo, pues se suponía que estaban más cerca del Otro Lado. Es cierto que ellas debían también aligerar el alma de los difuntos, pero sobre todo había que fortalecer la unidad familiar.

Aunque se tratase de un muerto humilde, tenía derecho a danzas, fiestas, oraciones en el «día de los muertos», cuando se rezaba y veneraba a «todos los santos»; y estos muertos estaban muy presentes entre los suyos. Por supuesto —aunque era cosa de ricos y más bien posterior al siglo XIV—, se podía pagar a un capellán para que oficiara en una «capilla» familiar dedicada al recuerdo de un linaje, o de una corporación además. Estas capillas se fueron alojando, poco a poco, entre los arbotantes de las iglesias góticas, separadas de las naves laterales por medio de rejas que protegían de cualquier mal el cenotafio de los antepasados, algunas tumbas e, inaccesibles a los turistas, las obras de arte encargadas por los miembros de la familia.

Con el apoyo del recuerdo u olvidado con rapidez, el muerto penetraba en el Más Allá; lo volveremos a encontrar más tarde. Pero para quienes se quedaban, ¿el muerto lo está realmente? La Iglesia era formal: la separación entre alma y cuerpo era absoluta; sólo el Juicio Final podría volverlos a unir. Esto implicaba un problema de conciencia que sorprende que no haya planteado trastornos en la mente, en el alma misma de la gente pobre. ¿Realmente serían «juzgados» de una sola vez? ¿A doble o nada? La reencarnación, incluso en forma de animal, ¿no era concebible? Ya he dicho más arriba cuál fue, y desde muy pronto, la postura de la Iglesia cristiana: nada de ayuda. Hasta fines del siglo XII no fue consciente del espantoso dilema en el que ponía a sus fieles: todo o nada. Avalaría pues, ¡pero con qué lentitud!, la idea salvadora de una tercera vía: la del Purgatorio. Los fieles tenían una mente muy *simple*: *quizá la muerte no era total, o al menos inmediata. Se guardaban fragmentos de uñas, un poco de sangre; ¿no*

se conseguía así prolongar un poco la vida? Además, ¿no continuaba creciendo la barba en el rostro del muerto? De este modo se afianzó la idea de que, aunque indiscutible, la muerte no era total. Los *armiers*, los médiums dotados de una sobreexcitación espiritual, podían invocar a los difuntos, más bien para incitar a la penitencia y el arrepentimiento. Es evidente que la Iglesia condenaba estas invocaciones, que calificaba de necromancia, casi brujería, y que perseguía como tales.

Aunque la invocación a los muertos no contaba con verdaderos adeptos, la gente vulgar se contentaba con el contacto físico con el Más Allá a través de los objetos que pertenecían al difunto, más aún de sus restos, las reliquias: de un santo, de un obispo o de un abad cercanos y de Jesús, naturalmente. Es cierto que la referencia, la veneración incluso, mostrada hacia las reliquias era un fenómeno de espiritualidad; pero, debido a sus efectos materiales en los lugares de devoción, sus beneficios y sus vías de acceso iban mucho más allá del simple respeto a los muertos. Merece la pena que volvamos sobre esto más adelante. En el caso de que no existieran restos presentados como «auténticos» de un santo o incluso de un personaje glorioso cuyo apoyo se esperaba, al menos se contentaban con tocar su relicario o su tumba. Después del siglo XIV la dramatización de la muerte abrió la vía a la exhibición espantosa de figuras yacentes desnudas, representadas en descomposición sobre su losa funeraria.

Si no se podía tocar, al menos se podía ver o, en todo caso, imaginar. La interpretación de los sueños o, incluso, las apariciones de difuntos ocupan un lugar importante en la literatura moralizante. Sus destinatarios eran sobre todo los niños; escuchaban, veían a los

abuelos, decían sus palabras: eran *miracula*, visiones piadosas que debían provocar una actitud de temor y devoción; o *mirabilia*, anécdotas asombrosas, premoniciones, dignas al menos de curiosidad en el entorno del niño. En el caso de los escandinavos, este vínculo entre la muerte y el niño constituía incluso un recurso esencial de las sagas.

El caso de los espectros es diferente. Su aparición era muestra evidente de lo sobrenatural; pero respondía, en la mente de quien los veía, al sentimiento de que sólo podía ser un caso familiar, que había que arreglar en el ámbito de lo privado: lo más habitual era que se tratase de un muerto «anormal», enterrado sin rito y sin oraciones, incluso de un suicida o alguien sin bautizar. El espectro se manifestaba de noche, en el exterior y sólo a algunas personas, aquellas que ya tenían alguna relación con los difuntos. Pero la conciencia de ello tenía que ver más con los remordimientos que con un verdadero temor al Más Allá.

De este modo transcurrían las etapas de la vida. Del nacimiento a la muerte, el hombre sufría enormemente los condicionamientos de su cuerpo, el trabajo y su medio. Ahora reposaba, en paz, si podía. ¿Qué paz? Sencillamente se olvidaba de todo el resto del mundo vivo, en medio del cual actuaba. Pero puede que este mundo le hiciera sentir con dureza su fuerza hostil.

3

LA NATURALEZA

La lluvia y el buen tiempo, la caída de las hojas y el brote de la hierba, la doma del caballo y la llegada de las golondrinas son cosas que han dado de qué hablar a los hombres desde que empezaron a compartir la misma caverna. En efecto, ¿qué importa la existencia de Dios, toda la moderna parafernalia electrónica o el campeonato de fútbol, si hace un verano «asqueroso», la paja escasea y la vaca está enferma? El hombre se agita o se activa, como se prefiera, pero el mundo le aferra por la garganta: todo se vuelve angustioso, paralizante, cuando el cereal no crece o el caballo se muere. Para que se me entienda: la Naturaleza domina al hombre. Éste puede contaminar la atmósfera, destruir los bosques, acabar con especies animales, pero sigue siendo incapaz de desdar los ciclones, impedir el calentamiento del planeta y acabar con las termitas. ¿Cómo veía, cómo sufría esta dominación del entorno?

EL TIEMPO QUE HACÍA

Basta con que un verano sea demasiado cálido o un invierno demasiado crudo para que nuestros contemporáneos, impermeables a los datos científicos, «no hayan visto nunca nada igual» y añadan incluso «que el hombre recuerde»; visto el nivel de esta memoria, este añadido no tiene interés. Incapaces de calibrar los ritmos de los fenómenos naturales, se mantienen de manera regular en un estado de pánico debido a informaciones puntuales y precipitadas. Canículas o tifones, la elevación del agua del mar y el deshielo de los glaciares, la subida de las temperaturas y el avance o retroceso de los combustibles vegetales vienen observándose desde hace casi dos siglos; y los eruditos, que poseen los medios para medirlo, lo saben y lo dicen. Pero su voz se ve ahogada por el clamor enloquecido de los ignorantes, muchos de los cuales se encuentran en los centros de difusión de las noticias. Los hombres de la Edad Media, quizá menos sensibles a lo inmediato, no se sobresaltaban con cada capricho del tiempo. ¿Lo veían acaso? ¿Qué sabemos nosotros?

Las luces del paleomedioambiente

Desde más o menos 1850 se vienen realizando registros regulares de los niveles de temperatura y humedad en nuestras regiones o una observación científica de la masa vegetal. Pero el interés manifestado se limitó durante mucho tiempo al estudio de la evolución geográfica, desde una perspectiva ahistórica. Es cierto que algunos investigadores han intentado comparar estos fenómenos de la vida humana, por ejemplo, epidemias, incluso comportamientos psíquicos

humanos, sin contar evidentemente con los efectos de la sequía, las erupciones volcánicas o los seísmos en la vida cotidiana. Pero la explotación de estos datos para el estudio del entorno natural no empezó a desarrollarse hasta la segunda mitad del siglo XX; sin duda, cuando se desarrolló fuera de los laboratorios científicos una curiosidad, quizá una inquietud, por ejemplo, por la conservación de nuestro espacio natural de vida.

El estudio de la ecología o, si se prefiere, del medio ambiente, ha ido más allá del marco de la época contemporánea para estudiar cómo era sin contar con datos cuantitativos fiables, es decir, en la época protohistórica, medieval o «moderna». Determinar la naturaleza y la extensión del mundo vegetal, el volumen y la especificidad de la fauna o las variaciones climáticas permite arrojar luz sobre el papel que desempeñaban estos componentes en la alimentación, el hábitat o el trabajo, todo aquello que constituye la «cultura material», como se viene diciendo desde hace mucho tiempo, pero que en la actualidad nos resistimos a calificar de este modo, no se sabe muy bien por qué. Y tampoco escapa al investigador el origen de muchas reacciones mentales. Los diez o doce siglos medievales ofrecen de este modo una «duración lo bastante larga» como para esperar extraer, más allá de un fenómeno puntual que indicaría un texto, tendencias que analicen la vida humana.

No entra dentro de mi propósito examinar las técnicas, sus avances y sus límites; me voy a limitar a destacar sus aportaciones a nuestro conocimiento de la vida humana. Fueron los movimientos del agua, visibles de inmediato, los que suscitaron desde hace cien años la curiosidad de los turistas y el interés de los científicos: líneas de playa,

ríos lacustres, terrazas fluviales cuya vegetación, restos de animales acuáticos y estratos edafológicos son prueba de las variaciones de nivel a lo largo de varios siglos; más espectacular aún es el frente de los glaciares, cuyos anillos sucesivos de morrenas laterales conservan las huellas datables de vegetación aplastada o de hábitat destruido. Después fue la masa herbácea o arbórea lo que renovó, pero sólo desde hace cincuenta años, nuestro bagaje documental: la dendrología, es decir, el examen de los anillos sucesivos y anuales de los troncos de los árboles (en Europa, podemos remontarnos hasta los siglos XI y XII en el caso de las coníferas), ilustra las fases de sequía y humedad. La palinología es más ambiciosa: la superposición, en suelos esponjosos y cada año, de capas de polen, incluido el de las herbáceas, permite una clasificación de las especies vegetales circundantes, naturales o cultivadas, y, según algunos sondeos, desde el Neolítico. La carpología, estudio de los granos y las pepitas, en este caso en los vertederos y los silos de las viviendas, o la antracología, que se ocupa de los restos de los arbustos quemados en los hogares domésticos, nos acercan más aún al hombre, lo que recogía, consumía o utilizaba en su vida cotidiana.

Qué posibilidades tan excitantes de investigación para mi tema, pero no vayamos demasiado lejos; se impone la prudencia. El polen no se conserva en todas partes; el tipo de suelo, el entorno vegetal, el dominio de los vientos alteran su examen. Los anillos de los árboles varían según las especies, la orientación, la masa próxima. La datación de una viga gracias al carbono 14, que determina el momento en el que se cortó el árbol, oculta los efectos de un posible empleo posterior y limita las conclusiones cronológicas. E incluso las ramillas,

conchas, granos o huesecillos de animales no son más que datos en bruto sin una idea de volumen, procedencia o efectos. Allí donde se recoge esta información de manera sistemática, en Estados Unidos o Europa occidental, se acumulan con esmero datos muy valiosos. Pero los especialistas de estas ciencias no ignoran que lo que se cree ver en una octava parte del 10 por ciento de las tierras emergidas de nuestro planeta no debería generalizarse. Tengamos paciencia.

El refuerzo de los testimonios escritos acerca de estos fenómenos no es nulo y no faltan huellas dejadas por los hombres de aquella época. Hace poco tiempo, se ha recopilado todo lo que parecía útil a este respecto: alusiones incluidas en anales, crónicas, biografías, libros de razón o incluso cuentas de las cosechas o de la trashumancia, fechas de las vendimias y del *banwin*, es decir, de la autorización para ir a las viñas, incluso deliberaciones de los magistrados municipales acerca de las medidas a tomar ante alguna calamidad. De este modo, se han reunido a lo largo de un periodo de cuatro siglos, de 1000 a 1425, 3,500 referencias al clima, de las cuales 600 tienen de verdad un carácter meteorológico. Por desgracia, ni este total ni las estadísticas geográficas permiten ir más allá de un burdo esbozo de la evolución climática, y limitado al extremo occidental además. Del siglo III al V, recalentamiento y sequía, más en el sur que en el norte además, lo cual puede estar entre las posibles causas del «debilitamiento» del orden romano. Enfriamiento y humedad después, más en el norte que en el sur esta vez: la «crecida merovingia», como se decía de la peste considerada «justiniana». Después de 900 o 1000, llegó la fase «óptima» —para el grano y el hombre, al menos—, de progreso económico en

Occidente, que llegaría hasta más o menos 1200. Desde antes de 1140, no antes de 1260, un cambio total: lluvias y calor con fluctuaciones durante medio siglo, que se han captado mejor debido a que los testimonios proliferaron a partir de entonces. Por último, pero ya fuera del «momento medieval», una remisión del estado anterior, que a este respecto, y quizá sólo a este respecto, merecería en el siglo XVI el adjetivo de «bueno», como lo califican sus admiradores. Una vez más habría que conocer, y sin prejuzgar los lugares, las causas de estas amplias fluctuaciones: ha intentado hacerse y casi se ha conseguido; pero estos datos en los que se combinan masas oceánicas en movimiento, circulación acelerada de corrientes estratosféricas o su origen solar excede a la vez mi competencia y los límites de mi obra.

¿Qué veían o sentían?

Cuando los «caballeros-campesinos» de Charavines en Dauphiné evacuaron su hábitat después de sólo veinte años de ocupación, cuando los habitantes de Bourbourg en Flandes adelantaron sus diques en el mar y sembraron la tierra, cuando los «pontífices» de Aviñón se atrevieron a franquear el Ródano, cuando los hombres de las lagunas languedocianas huyeron del río para trasladar sus casas a más altura, o cuando los pastores de los Alpes construyeron sus edificaciones a mayor altura que sus antepasados, era porque obedecían, sin decírnoslo, a los imperativos de la Naturaleza: las aguas del lago subían, el mar retrocedía, el caudal del río disminuía, los mosquitos triunfaban, el bosque se hacía menos denso y liberaba pastos. Podrían darse cientos de ejemplos más que mostrarían que los grupos humanos reaccionaban con sus actos ante los caprichos naturales: pero no escribían. De modo que son los doctos quienes nos lo

tendrán que decir. En primer lugar, se trataba de monjes, después de predicadores, hombres de la ciudad mercantil o familiares de los poderosos; de modo que conviene tomar con prudencia lo que decían. Era normal que se dejasen llevar por la exageración, usaran términos generales y no se preocuparan por elaborar «series». Cualquier fenómeno se caracterizaba como catástrofe, porque con mucha frecuencia, como en los *exempla*, se trataba de usar este «accidente» para conmover el alma del pecador.

Naturalmente, se destacaban sobre todo los fenómenos excepcionales, por su misma rareza —meteoritos, cometas, eclipses—, pero era poco habitual que el hombre sufriera sus efectos; aunque también eran raras e inesperadas, se preocupaban por las invasiones de langostas, doríforas o el mildéu, debido a los estragos que producían en los cultivos. En lo que se refiere a los fenómenos de origen puramente tectónico —séismos, erupciones, corrimientos de tierras—, su carácter repentino y sus daños los presentaban como actos aislados y breves: podían datarse las capas de lava vomitadas por el Etna, y los aldeanos las vigilaban; en cuanto al derrumbamiento del monte Granier al sur de Chambéry en 1248, su impacto sobre los saboyanos fue mayor que la conmoción de los helvecios cincuenta años antes cuando el hielo aplastó Grindelwald. En la práctica cotidiana, las manifestaciones de origen meteorológico se agrupaban, según el interés que les otorgaran los hombres, en tres conjuntos, teniendo en cuenta que estos episodios no preocupaban tanto a los contemporáneos de aquella época como los «boletines de alerta meteorológica» en la actualidad.

El primer ámbito es la temperatura, porque incluye la madurez de las uvas, la lactancia de las vacas o la aptitud para el trabajo campestre. El lenguaje era estereotipado: los inviernos eran «crudos», las heladas «constantes» o, por el contrario, el verano era tórrido y asfixiante. De las 3,500 menciones de las que hablaba antes, 1,560 se refieren a este aspecto térmico; pero, como su proporción con respecto a las fuentes consultadas permanece casi estable entre los siglos XI y XIV, mientras que el balance climático al que me he referido hace un momento varía durante este periodo, cabe sospechar que las apreciaciones de los cronistas se fueron estereotipando con el transcurso del tiempo. El segundo ámbito de interés, además relacionado con el anterior, concierne a la pluviosidad, aguaceros, granizo o tormentas, cuyas consecuencias eran muy parecidas: unas 1,000 anotaciones, que incluyen los tornados de viento que también podían devastar el terreno. Pero, esta vez, el aumento del número de casos en los siglos XIV y XV se ajusta mejor a la evolución de conjunto del clima en ese momento: Froissart describe los carros atascados en el barro y a los jinetes patinando bajo la lluvia en Crécy; pero Guillaume Le Breton no vio nada parecido en Bouvines ciento cincuenta años antes, y sin embargo se trataba de la misma región en la misma estación. Lo que impactaba en las mentes eran las inundaciones, y de manera mucho más rara las inundaciones marinas, los *zeegang* de Flandes, por su violencia incontrolable, su duración, los estragos que causaban en las casas, los cultivos y el ganado. Todavía en la actualidad, estos cataclismos se temen más que los incendios forestales o una tempestad. Más de 500 en cuatro siglos en Europa occidental, y en proporción creciente, sin duda debido a

una pluviosidad en aumento. En lo que respecta a las otras referencias de origen climático, como la mediocridad de las cosechas, la mala calidad del heno o los racimos, la dispersión de los enjambres de abejas o los estragos de los roedores, no eran sino consecuencias de las causas anteriores.

Todos estos fenómenos condicionaban el ritmo de la vida, el trabajo o la salud, pero su frecuencia o su amplitud probablemente no eran superiores a los de hoy en día. Sin embargo, mientras que nosotros al mismo tiempo que los soportamos intentamos explicarlos, los hombres de la época medieval parecían resignados a sufrirlos sin buscar su causa. Al leer nuestras fuentes escritas, sorprende esa especie de indiferencia general, salpicada de pánicos breves, que pinta a los hombres casi igual que a los animales domésticos que los rodeaban. ¿Para qué alarmarse de manera cotidiana o intentar prever, puesto que no había fenómenos «naturales» que pudieran estudiarse o evitarse? El carácter imprevisto e inevitable de estos «accidentes» era muestra de lo incognoscible, por lo tanto, de la Divinidad. Según las Escrituras, Dios otorgó al hombre poder sobre la Naturaleza: si se instauraba un «desorden», se rompía el contrato entre la criatura y Dios; por fuerza tenía que ser la criatura la que tuviera la culpa y sufriera el castigo. Intentar proporcionar una explicación humana suponía desafiar a Dios, rechazar la Alianza que había establecido con su criatura. Incluso en la Alta Edad Media hubo científicos, en Oriente es cierto, condenados por haber buscado «causas». Sólo el demonio podía incitar a investigar estos signos de emancipación de la Naturaleza, como Lucifer frente al Señor. En ello sólo cabía ver manifestaciones premonitorias del Juicio Final.

Al menos ésa era la tesis teológica: Dios castigaba así a los inalados y el fin de muchas de esas referencias meteorológicas era probar el poder divino. Qué se iba a hacer si había «daños colaterales», como dicen ahora los estrategas torpes. Sin embargo, esta actitud no satisfacía a las mentes occidentales. En contacto con la cultura antigua y confrontados con el pensamiento «árabe», en Inglaterra y después en París, se mezclaron, incluso antes de fines del siglo XIII, los espíritus racionalista y tomista atraídos por la experimentación. De Platón tomaron cierta aproximación al tiempo geológico, de Aristóteles la idea del encadenamiento de causas mecánicas, de Séneca y Plinio una aguda curiosidad por los fenómenos astronómicos y sus causalidades. Pero la base de esta investigación era el estudio del cuerpo humano. Puesto que este microcosmos, según la medicina de Hipócrates y Galeno, estaba sometido a los cuatro elementos —fuego, agua, tierra y aire—, a sus relaciones y efectos, se estudiaba y encontraba el vínculo entre la vida humana y el tiempo que hacía. La sucesión de las cuatro estaciones se calculaba de los cuatro elementos y desembocaba en los comportamientos fisiológicos, alimentarios e incluso psíquicos. Pero las estaciones sólo eran ritmos solares; experimentaban las conjunciones astrales y el estudio de los «accidentes naturales» era la consecuencia lógica. No es necesario que me detenga, en este sentido, en las interpretaciones que daban los filósofos antiguos, que por lo demás eran divergentes, pero retomaban la experimentación y la ciencia «árabes» (persas y bereberes, en realidad). Después de un largo periodo en el cual dominó la doctrina de la ciega omnipotencia de la Divinidad, es decir, a partir de fines del siglo XIII, los médicos, los *physici*, reavivaron la llama en el mundo

cristiano. Aunque no se percibiesen mecanismos, como los de la corteza terrestre, las presiones atmosféricas o los movimientos oceánicos, se sacaron a la luz muchos fenómenos climáticos; Jean Buridan supo explicar el principio de los eclipses, Brunetto Latini la formación de las nubes, Alberto el Grande la calidad del aire según el relieve y la humedad, Robert Grossetête los vínculos entre temperatura y ciclos vegetales. Un francés, un italiano, un alemán y un inglés: era el embrión de una ciencia «europea».

Pero no todo el mundo iba a escuchar a los eruditos a Oxford, París, Montpellier o Salerno. El pueblo llano no ponía sus miras tan lejos, y la predicación dominicana lo mantenía, con prudencia, en el nivel del temor de Dios; eran los demonios los que provocaban los tornados; los cometas anunciaban que iba a ocurrir un milagro o las arenas rojas del siroco acarreaban un baño de sangre; y si un rayo caía sobre la iglesia, era porque Satanás le había hecho fallar el castillo. Aunque no explicaran la Naturaleza —que habría significado mofarse de Dios—, al menos, y por obligación, los hombres de la época reaccionaban ante sus agresiones y caprichos. La ubicación en un sitio elevado de las aldeas o la consolidación de *terpen* frisonas no sólo se debían a motivos «sociales»; eran el terreno y el agua quienes mandaban. La desecación de albuferas y lagunas saladas se hacía para ganar hectáreas y, por lo tanto, dinero: también alejaba la malaria, de modo que limitaba la contaminación del aire. La elección de un vado en lugar de un puente no sólo se debía al menor costo; evitaba el peligro de una crecida furiosa y probable. La organización al aire libre de conciertos estrepitosos no tenía como fin agradar a los oídos rústicos, sino

desencadenar una lluvia de granizo que amenazaba o impedir el ataque de una nube de langostas. Algunas categorías de la población estaban, además, más atentas que otras: por ejemplo, los comerciantes, a quienes los agentes de comercio llevaban el relato de seísmos y tifones, cuyos signos precursores de desgracias eran muy conocidos por los hombres de Oriente. Y en cuanto a los marinos, ante el elemento diabólico que era el mar, sabían distinguir perfectamente, en un naufragio, qué se había debido a un error de navegación y qué a los caprichos de la tempestad.

Así vivía, la gente de esta época. Estaban en manos de Dios, que era dueño de tentarles para después castigarles. Pero ¿acaso no estaban ahí de paso? Entonces, ¿qué importancia tenía que lloviera más de lo que se temía o esperaba? Desde luego existía un pedazo de Paraíso en la tierra, donde el tiempo siempre era seco, bueno y caluroso, donde el agua brotaba, el fuego daba calor y la tierra florecía para placer de la vista y goce del alma. Lo malo es que estaba muy lejos y era musulmán.

EL FUEGO Y EL AGUA

Nadie puede vivir mucho tiempo sin agua y es un duro castigo racionarla extremadamente en el caso de un prisionero. El hombre depende del fuego casi en la misma medida, pero, si es necesario, puede prescindir de él. Estas observaciones son banales, pero explican sin duda por qué se ha reflexionado sobre estos dos «elementos», como decía Hipócrates.

El fuego, símbolo de la vida y la muerte

Haber sabido dominar el fuego natural y haber sabido adaptarlo a sus necesidades es la principal, quizá la única, superioridad del ser humano sobre el resto del mundo animal. El fuego es, en principio, la manifestación misma del poder supremo, la imagen del Todopoderoso: estaba en lo alto del Sinaí para dictar la Ley o en la zarza ardiente de Moisés; armaba el brazo de Zeus, envolvía el carro de Elías, acompañaba a Mahoma en su éxtasis en la Roca. Por haber querido apoderarse de él, Lucifer se precipitó en las llamas; y Prometeo expió durante mucho tiempo la locura de haber querido adueñarse de él. Quizá, el campesino de Occidente, que ignoraba todo esto, tampoco sabía, como afirmaban tanto los pensadores hindúes como los filósofos griegos, que el fuego también es símbolo del amor: Eros inflamaba los cuerpos y los corazones con flechas forjadas por Hefesto, esposo engañado de Afrodita. Y esta mitología contaba con su equivalente en Roma, donde Vesta, diosa de la Virginitad, también era la guardiana del fuego. Por lo demás, nuestro racionalismo moderno se asombra de que no considerasen anormal confiar el fuego, símbolo del acto sexual, ¡a la responsable de la continencia!

Este tópico pagano no perturbó al mundo cristiano, y no creo que se haya representado nunca a la Virgen María en medio de las llamas. En cambio, el fuego estaba muy presente en el subconsciente de los hombres de la Edad Media. Efectivamente, era símbolo del Juicio Final y del castigo definitivo. Este Infierno al que se vio precipitado el arcángel rebelde aparecía en los tímpanos de las iglesias, las miniaturas de los salterios y los frescos de las paredes. Demonios monstruosos, símbolos del mal, arrojaban a los condenados dentro de marmitas hirvientes, con o sin horquilla. Y, como los feligreses de

Cucugnan, los fieles, aterrorizados, reconocían en los suplicios y las llamas a parientes y amigos. El fuego va no era el símbolo del amor, sino de la venganza de Dios. Tras su expulsión del mundo de los bienaventurados, el fuego que los había creado aniquilaba a estos réprobos. Era la hoguera de quienes habían insultado a la Divinidad. Pero los demás encontrarían en la tierra las cenizas que sirvieron para formarles. Ninguna de las desviaciones dogmáticas de la época medieval, ninguna de las tres religiones que se compartían por todo el Mediterráneo, judíos, cristianos y musulmanes, admitían la incineración del cuerpo al final de la vida aquí abajo. El papel purificador del fuego, tan ampliamente magnificado cuanto más al este se va, sólo se justificaba como castigo. La cremación de los muertos, oriental y pagana, desapareció de Occidente —al menos hasta épocas cercanas a la nuestra—.

Símbolo de vida y amor, pero también de dolor y muerte, el fuego tenía dos caras. Mata y resucita a la vez, como el ave fénix, el pájaro de fuego de la leyenda oriental. Desde luego la gente vulgar no percibía la ambigüedad en estos términos complejos. Pero, no obstante, se tenía conciencia de estas dos figuras. El fuego era, ante todo, una amenaza, como la de incendio a causa de un rayo, por la lava o por la malignidad de los pequeños «genios del fuego», duendes o trasgos, «fuegos fatuos» o «pulgarcitos». Pero la madera^[19], en esta época, no remitía sólo al bosque y todo lo que esperaban obtener de él el recolector o el pastor; era también el material básico de cualquier construcción, incluso de la vivienda del señor antes de la competencia de la piedra. Los salteadores de caminos también quemaban y sin pesar las chozas después de haberlas desvalijado; pero

toda la ciudad ardía si el fuego incendiaba un taller, un granero o un hogar sin vigilancia. En las ciudades había patrullas y cuerpos de vigilantes como en la urbe antigua, pero no solían existir depósitos ni pozos de donde sacar agua: el mal era implacable. Fue este miedo al fuego el que llevó a clasificar los incendios provocados, de una carbonera o un establo, entre los «crímenes sangrientos», que se castigaban con la muerte.

Pero, aunque temible y temido, el fuego también era beneficioso. En primer lugar, y existen pruebas de ello, porque calentaba el hogar, cocía en el caldero e iluminaba los rincones de la sala común. En el castillo o el monasterio, lo mantenían con esmero en un local especial reservado a los niños o los enfermos, a la purgación o los masajes. En las chozas, se conservaban los rescoldos encendidos todo el tiempo que fuera posible. El fuego daba vida al homo del alfarero, la forja del herrero, el taller del orfebre; y los curiosos, hombres sobre todo, asistían, temerosos y asombrados, al trabajo de quien, en medio de las chispas, dominaba el fuego y domeñaba la tierra y el metal.

Los hombres, en la forja, pero las mujeres, en la casa, eran las amas del fuego. El fuego era mujer porque representaba la intimidad de la morada, era purificador y creador, pero también inconstante y ardiente. Cuando se abandonó el uso del fuego abierto al aire libre y común para muchos, y entró en la casa —la arqueología sitúa esta etapa fundamental entre 900 y 1100—, es cuando la autoridad de la mujer apareció como total en la célula familiar, a lo cual ya me he referido. Se hablaba de «fuego» para referirse al grupo familiar, conyugal o más extenso, como aún seguimos hablando de «hogar». El fuego, como núcleo del grupo humano, reunía en torno a

sí a los hombres para comer, a las mujeres para hilar, a los niños para dormir y a los ancianos para montar la trama de relatos y poemas. Ya se hubiera obtenido de las ascuas de un incendio todavía candentes, ya se hubiera creado a partir de la chispa que salta del sílex o por el frotamiento tenaz de dos ramas ígneas, el fuego se convertía en símbolo de vida; pero también podía ser símbolo de muerte.

El agua salvadora y bienhechora

Aunque el fuego se rodee de temor y respeto, el agua es la compañera complaciente y familiar del hombre. Es la fuente de su vida; no puede prescindir de ella y allí donde el terreno y el clima hacen que sea escasa, quizá sobre todo allí, constituye la base de su actividad. Salvadora, aplacaba la sed del caminante, del peregrino o del mercader; bendita, acogía al recién nacido, el futuro caballero o bautizaba al cristiano; purificadora y fresca, se ofrecía a los huéspedes para que realizaran sus abluciones o como presente; festiva, animaba los juegos de agua de las entradas reales; fascinante, embellecía con estanques los jardines de los ricos; curativa, aliviaba a bañistas y enfermos; trabajadora, hacía girar la rueda del molino, regaba los campos o recibía el tinte. Además, se bebía; pero, curiosamente, ésta no era su función principal. Desde la Antigüedad ya se conocía bien su ciclo de vida: el océano producía las nubes, cuya lluvia llenaba los aljibes y alimentaba las corrientes de agua que la devolverían después al océano. Aristóteles la explicó; Hesíodo la cantó; y las divinidades velaban por la fecundidad de los ríos, mientras que, en la Galia, Taranis protegía el agua que brotaba de la tierra y la exaltaba. Evidentemente, llovía más o menos de lo que era necesario y había temibles inundaciones. ¡Qué se podía

hacer! Era el precio de la vida, en el campo donde los pozos eran un espacio de convivencia y, en la ciudad, donde el agua era lo «importante», señora del trazado y la seguridad, de fuentes o fosas.

Captar el agua, sobre todo si la Naturaleza no era demasiado generosa con ella, ofrecía muchas posibilidades. Las que ofrecían los ríos o quizá, más fácilmente, los arroyos eran la base de una actividad fundamental: en el campo, la tarea del agua, que prestaban las mujeres, podía presentar la forma de obligación agobiante cuando exigía subir todos los días, con los cubos colgando de la albarda, del río a la meseta. Los pozos y un manantial cercano eliminaban esta carga; ésta es la razón por la que las concentraciones habitacionales colectivas se suelen explicar como el deseo de asentarse en torno al agua, mucho más que por defenderse o buscar buenas tierras. De este modo, el pozo se convirtió en el «parlamento de las mujeres», o el lavadero si estaba cerca, mientras que la forja era el de los hombres. Poseemos poca documentación sobre este aspecto, a pesar de ser algo esencial de la vida cotidiana: algunos vestigios de procesos con motivo de alguna apropiación individual perjudicial para la comunidad y algunas excavaciones en los aljibes públicos o privados. Pero desconocemos las técnicas para excavar pozos o de captación de agua, su profundidad, consolidación y caudal. Con el apoyo de la iconografía podemos encontrar simples caballetes u horcas con cuerdas corredizas, más tarde con poleas, cubos de pino o una cuba de reserva para beber o lavarse. Esta agua extraída del suelo a menudo era salobre; la que caía del cielo era mejor, si se podía disponer de ella. Si no era así, había que comprobar con regularidad el estado del pozo y

filtrar el agua corriente. Toda una población de poceros y fontaneros supervisaba los artefactos para sacar agua, canales, canalizaciones y juntas: se trataba de una tarea difícil, penosa, muy controlada y a veces hereditaria. Por último, resulta extraño que sepamos mucho más sobre las redes de traída de aguas de la Antigüedad, quizá porque se trataba de obras públicas y, además, de carácter esencialmente urbano. Sin detenerme en ello, porque sólo contiene detalles engañosos, el lugar de fuentes y pozos en la urbe a menudo era herencia de la Antigüedad, más o menos adaptada al nuevo aspecto de la ciudad medieval. Este aparato de las ciudades italianas, o más en general de las ciudades mediterráneas, se ha estudiado en extenso; se ha hecho hincapié en el papel, casi más místico que económico, del agua en la ciudad, donde encarnaba su poder o el de su señor.

El empleo del agua doméstica no escapaba a ningún ámbito del mundo de los hombres; pero, en casi todos, era el papel purificador el que predominaba. El agua no potable servía para arrastrar hacia los fosos urbanos, o al pozo negro rural, las defecaciones humanas y animales, la materia infecciosa y los apósitos de los hospitales — que para ello solían construirse sobre puentes o a orillas de los ríos—, las aguas «usadas» de letrinas y cocinas se tiraban a la calle o el campo. El papel del foso urbano iba, por lo tanto, más allá de la defensa militar: se convirtió en una muralla de salubridad y un retrete. Ésta es la razón por la que tanto preocupó a los ediles antiguos y después medievales recoger esta agua y su contenido abyecto. Las autoridades municipales recuperaron después del siglo XIII muchas cloacas empedradas de la época de los romanos; muchas de ellas no eran más que arroyuelos naturales captados y

canalizados. La limpieza periódica de estas cloacas o la apertura de «registros» que permitieran supervisar el caudal también aparecen en las cuentas de casi todas las ciudades del Occidente medieval a fines de la Edad Media como un «asiento» de primer orden. Además, la contaminación con aguas sucias se consideró enseguida como una causa fundamental de propagación de epidemias, aunque no desempeñara ningún papel en ellas, como en el caso de la peste del siglo XIV. A esto se debe que enseguida se asociara la acción perniciosa de herejes, personas marginadas o judíos a los pozos contaminados o a las cloacas obstruidas. La idea de «aguas privadas» apareció como consecuencia de ello: las que se tenían en casa, en el propio patio o alojamiento, o en la «capilla» a veces. El boticario utilizaba agua, purificada y no demonizada, para recetar baños en cubetas bendecidas de antemano, llenas de bálsamos, calentadas por medio de hipocaustos a la antigua. «Tomar las aguas» era una tradición grecorromana; se practicaba en la Edad Media y ya he aludido en extenso anteriormente al lugar que ocupaban los «baños» en la vida, al menos urbana, de estos siglos. Resulta difícil medir el «consumo» de agua que conllevaban los baños públicos: se habla de un baño por cada 2,000 habitantes, pero estamos ante datos demasiado inciertos. La Iglesia, bastante puntillosa en este ámbito, avalaba estas prácticas, sin que pueda deducirse con seguridad de ello una preocupación por la higiene pública: quizá viera en ello una especie de purificación corporal parecida al bautismo en el caso del alma; quizá también necesitaba desacreditar el baño ritual que realizaban los judíos al pie de las sinagogas, muy cerca de los baños.

Se bebía en la fuente, se pescaba en ríos o lagos, el agua se llevaba al vivero que precedía a la rueda del molino, se captaba para lavar las pieles o remojar el lino, se mezclaba con la harina, en ella se cocían los alimentos, se bebía y se extraía del suelo o de los cursos de agua. Pero, si hubieran seguido su curso, habrían visto cómo se sumía al fin en una inmensidad hostil e incognoscible: el mar.

El mar, horrible y tentador

El ser humano es un mamífero terrestre: no puede vivir en el agua; apenas puede, y mal, mantenerse a flote. Por lo tanto, este elemento líquido es física y naturalmente hostil, peligroso y repulsivo. La cercanía del mar le angustiaba; su inmensidad, incluso, le daba la impresión de estar sitiado por el agua. Sin embargo, ni los geógrafos griegos, árabes o indios, ni los viajeros y aventureros que lo atravesaron o estudiaron llegaron a medir verdaderamente su extensión. Teólogos, filósofos y fieles estaban convencidos de que rodeaba por completo la tierra de los hombres. Además, no se sabía hasta varios siglos después que el agua cubre, en realidad, las tres cuartas partes del planeta. Pero, desde hacía decenas de miles de años, veían en él las fronteras del miedo, el mundo del Mal. En él todo era incierto, engañoso, imprevisible...; en una palabra, trágico. Pero ¿cómo evitar su contacto o incluso su vista cuando, en una Europa que estaba profundamente influida por él, no había un solo hombre que viviera a más de 350 kilómetros de una costa, es decir, unos pocos días de marcha, y mucho menos para la mayoría? Pero, al contrario, tampoco había ningún marino que se hallara a más de seis horas de navegación de un río o una isla. El mérito o la locura de Colón consistieron en lanzarse a la

inmensidad, y sin puntos de referencia, durante más de un mes. Es cierto que se equivocó por completo, como todos los geógrafos de entonces, acerca de las distancias reales que separaban Europa de Asia; esto explica que, al encontrarse con América, siguiera pensando hasta su muerte que había alcanzado su objetivo.

De modo que se conocían bastante mal el mar, sus comentes, sus caprichos y sus peligros. Si tenían que aventurarse en él, lo hacían bordeando las costas, poniéndose al paio por la noche. La velocidad y el provecho eran ideas de hombres de tierra adentro; en el mar, lo que primaba era la seguridad. Pero el naufragio era, por lo general, irremediable, la tempestad imprevisible y el huracán espantoso. Lo único que podían hacer para resistirse a la «fortuna del mar», es decir, a los riesgos de la navegación, era acogerse a la clemencia divina, sobre todo a la Virgen, invocar a san Pedro y su barca milagrosa. Y si esto no era suficiente, arrojaban a un hombre al agua, víctima expiatoria, sacrificio casi mágico. Todas las civilizaciones que se han enfrentado a estas fuerzas inmensurables han atribuido al mar una reputación maléfica e infernal: fenicios, griegos, celtas de las islas o el océano, escandinavos sobre todo, esos vikingos que los monjes carolingios alarmados tomaban por demonios infernales. Es evidente que los avances en las técnicas de construcción o de localización en el mar limitaron los riesgos del marino: los cascos montados superponiendo los tablones en países nórdicos desde el siglo XI, si no antes, evitaban las vías de agua; la panza de hoques o *kogge* de estos mares, su «puente», también impedían que se metiera el agua en las bodegas y permitían afrontar el fuerte oleaje oceánico. En el Mediterráneo, la diversidad del velamen, al estilo de

Oriente, permitió ahorrar esfuerzos a los remeros. El islam difundió hacia el siglo Mil el uso de la brújula china, después, del sextante indio y, en el siglo XIV, de cartas de localización de fondeaderos, ensenadas y puertos: los «portulanos». Es cierto que estos avances, saludables páralos mercaderes, también lo fueron para los piratas, que se hicieron más numerosos y agresivos. Pero el navío naufragado o hundido seguía considerándose muestra de la ira divina y, en la playa, los restos quedaban a disposición de todo el mundo; las gaviotas, reencarnación de los marinos desaparecidos en el mar, eran las únicas que velaban por sus reliquias.

Y, sin embargo, esta inmensidad líquida fascinaba a los hombres y los maravillaba. Como hoy en día, cuando los deportes náuticos y las competiciones oceánicas cuentan con una gran aceptación, la gente de aquellos siglos otorgaba al mar todo un peso maravilloso y onírico. La orilla era la línea de contacto con lo desconocido, con lo imaginario; el océano, o incluso el modesto mar costero, eran el mundo de la aventura, del silencio de los hombres y el movimiento perpetuo de las cosas. En él se hallaban los mundos paradisiacos de las islas maravillosas, a las que cantaban los folclores celta y escandinavo; también antiguo es el mito de la Atlántida, de Thule o Groenlandia. A través de él se podía alcanzar, afrontando peligros, el Purgatorio, si no podía ser el Paraíso: en esto se amparaba el alma.

Pero las poblaciones se amontonaban a orillas del mar, con mayor densidad cuando el interior del país era árido, rocoso o plagado de ciénagas. Y todos aquellos marinos no estaban ahí para aspirar la esperanza del espacio o la salvación; tampoco eran todos ellos aventureros, ni siquiera comerciantes en busca de productos raros. Eran

sencillamente «trabajadores del mar», que vivían de la recogida de algas y fucos, de la pesca costera o del cabotaje a corta distancia. Estas poblaciones se enfrentaban a dificultades técnicas que nuestros avances modernos no han conseguido eliminar por completo: cuándo echar y retirar las redes, así como su mantenimiento; la constitución de flotillas en común cuando se aventuraban un poco lejos de las costas; la incertidumbre de conseguir beneficios en la venta, si la pesca había sido mala y si no se contaba con otros recursos en tierra. Ésta era la razón por la cual la gente de mar formaba un grupo social muy cerrado: la ayuda mutua, la solidaridad, el compartir penas y alegrías se afianzaban con un sólido desprecio por la gente de tierra adentro. El pescador era el único que conocía el ciclo de las mareas, los momentos en que pasaban los bancos de peces. El mantenimiento de los muelles, de los cobertizos para el calafateo, de las calderas de sal y las chozas, donde vivían en grupos familiares densos, formaban un ámbito en el que no penetraba ningún campesino cercano. Por lo demás, estos grupos de hombres en constante peligro a veces se enfrentaban entre sí en riñas violentas en las subastas, en la taberna o con motivo de la procesión hasta el calvario donde se honraba a los ahogados.

El mar se comía ávidamente a los hombres, pero también los alimentaba con generosidad. El puesto que tenía el pescado y los «productos del mar» en la alimentación puede medirse examinando la lista de rentas concedidas, sobre todo a los monasterios, únicos consumidores de los que conservamos, antes del siglo XIV, algunos archivos de este tipo: centenares de miles de arenques capturados a su paso anual, y sobre

todo en otoño, por el estrecho del paso de Calais o a lo largo de las costas bretonas. Como suele decirse del cerdo, el arenque también salvó del hambre a toda la cristiandad; pues no todo el mundo tenía la suerte de encontrar una ballena varada en una playa y poder alimentar con ella a todo el pueblo en invierno. El conocimiento adquirido sobre las rutas que seguían los peces, sus zonas de reproducción, las condiciones para capturarlos y los aparejos adaptados a las distintas especies solía ser un asunto de familia. Pero mientras que, en los ríos o los viveros que se mantenían más arriba del molino, el pescador escogía las especies y vigilaba la repoblación, el del mar era un depredador sin complejos que recogía todo lo que se podía comer. Intentaron —y todavía se intenta— amaestrar a los delfines para que pescasen para los humanos, pero los resultados no fueron concluyentes.

Un último elemento marino, y no carente de importancia, es la sal, indispensable para la conservación de los alimentos y para la vida humana simplemente. Podía obtenerse del suelo, pero sobre todo procedía de las salinas costeras, que eran propiedades señoriales pero, en la práctica, se alquilaban a los ribereños y conllevaban rentas por su producción. Era objeto de un intenso comercio por vía marítima o de caravanas con animales de carga, desde las distintas costas ricas en ella, por ejemplo, la atlántica o la tirrena. Lo que resulta original para los historiadores de esta época no es el método de acumulación, que ha cambiado poco desde entonces, a pesar de la industrialización de los procedimientos, sino el papel que se otorgaba a las mujeres: no pasaban todo el tiempo cosiendo las redes, depositando exvotos o esperando, con resignación y angustia a la vez, el regreso

del marido, sino que rastrillaban las salinas, mantenían en funcionamiento las calderas para secarlas y transportaban los sacos de sal, todas ellas labores físicamente muy penosas. Esta actividad rara vez era individual; pero consumía gran parte del tiempo y contribuía a aislar a estas mujeres de marinos del mismo modo que sus maridos lo estaban en el mar.

LOS PRODUCTOS DE LA TIERRA

Los historiadores medievalistas cuyo estudio se centra en el marco de la ciudad otorgan, evidentemente, a la transformación y el intercambio de materias primas un interés primordial; se fijan en el mercado, la plaza y la moneda; les encantan los estudios comerciales y financieros; hablan de dinero, crédito y navíos; se ocupan de comerciantes, burgueses y buscan estructuras de intercambio como marco de la economía medieval. De su lectura se deduce que saber si la economía medieval era o no «capitalista», a partir del siglo XIII, constituye una cuestión primordial, en ocasiones objeto de polémicas eruditas. Pero no hablan de la tierra y lo que aportaba, como si no hubiera constituido la preocupación principal, incluso única, de ocho o nueve de cada diez hombres en aquella época; y puesto que es precisamente a esos hombres a los que intento comprender, abandono el mundo de las ciudades y me voy a lo esencial.

El dominio de la tierra

El mundo medieval occidental era un mundo de agricultores. Debido a su composición edafológica y geológica, Europa occidental era una tierra de campesinos, con algunos pastores nómadas: la ganadería sólo era un elemento, bien es cierto que fundamental,

pero que había adquirido un carácter sedentario. La trashumancia, los «traslados» desde las montañas o las mesetas secas, formaban parte de la misma. Ganaderos y pastores tenían sus propias costumbres y mentalidades; pero los rebaños y lo que daban eran del pueblo, no de la estepa o el desierto. Y la gente vivía sobre todo de los cereales, los productos lácteos y la carne. Pero, para ello, lo primero era poseer la tierra.

No existía hombre de campo que no fuera capaz, y así es hoy en día, de caracterizar según su experiencia la tierra que trabajaba. Decía que un suelo era «frío» o «caliente», «franco» o «pesado», «profundo» o «ligero»; sabía que aquí el trigo se daría bien, pero el centeno mejor en otro sitio; se daba cuenta de si el agua penetraba o sólo pasaba de largo. Para ello no era necesario poseer conocimientos geológicos ni edafológicos eruditos: la tierra era negra, amarilla, seca, gruesa y el que las rocas del lugar fueran calcáreas, arcillosas o areniscas le era algo ajeno. Pero el modo en que caracterizaba su entorno se basaba más en la observación del relieve, la orientación o los arroyos que en las aptitudes químicas, hidrológicas o mineralógicas de la tierra; el conocimiento era experimental y la ciencia empírica. Al menos ésa era la situación del campesino medieval. En la actualidad, cuando predominan la agricultura científica y la agronomía académica —para bien o para mal, no es ésa ahora la cuestión—, estas apreciaciones simples se suelen abandonar; se consideran simplistas. Sin embargo, hay momentos en que la experiencia de los «ancianos» prima sobre la opinión de los ingenieros.

En los siglos medievales no han faltado las lecciones prácticas. Los agrónomos de la Antigüedad

grecorromana, apasionados por la botánica y los condicionamientos, multiplicaron sus observaciones y consejos acerca de tierras en general más bien ingratas en busca de alguna señal positiva de fertilidad. Además, resulta asombroso comprobar que la pérdida de documentación desde aquella época, desastrosa en casi todos los ámbitos, sea bastante ligera en el caso de la agricultura. Sin tener en cuenta a los «árabes», que también tuvieron que enfrentarse a la ingratitud de su entorno, conservaron e incluso enriquecieron una gran parte de esos documentos: se conocía a Hesíodo, Catón el Viejo, Plinio, Varrón o Columela, al menos en los monasterios; pero también fuera de sus muros, puesto que a partir de sus obras se hicieron pequeños poemas didácticos que se recitaban en los castillos —*chatonnets*, como decían en el norte de Francia, en referencia al nombre de otro Catón—. Y, a la espera del entusiasmo de los siglos XIV y XV, la época de Jean de Brie y Pietro dei Crescenzi, se dedicaron a examinar estas recetas y consejos. Y desde hacía mucho tiempo, pues en el siglo IX resonaba el eco de los tratados antiguos en el famoso capitulario *De villis*, amplia compilación carolingia que provocaba la admiración de los especialistas de aquella época. Más tarde, fueron el archipiélago británico y la cercana Normandía, y, lejos de allí, Cataluña y Andalucía, quienes acumularon las obras prácticas, a fines del siglo XII y después en el XIII: la *Housebonderie* (*Husbandry*, Agricultura), la *Fleta* u otras. Naturalmente, se puede decir que todos estos «tratados» tenían un carácter idealizado o, en todo caso, que apenas podían ser útiles fuera de los dominios de los señores, bien equipados y supervisados. Pero esto no deja de ser

muestra de un interés constante por el trabajo de la tierra.

No todos los grupos campesinos se concentraban en las tierras más ricas. En todas partes había suelos mediocres, que se dejaban en estas condiciones, como puede verse en muchos ejemplos actuales fuera de Europa; contenían una vegetación escasa y salvaje, hierba y espigas cortas. Aunque estas tierras se trabajasen con habilidad, seguían siendo «baldías» o «desiertos». Era preciso abonarlas. En este sector fundamental de la agricultura, los hombres de aquella época llevaron a cabo una labor cuyos efectos siguen siendo visibles en la actualidad, en que los abonos químicos han cogido el testigo de las prácticas empíricas. Empíricas, porque las virtudes de potasas, fosfatos, nitratos o tal o cual mineral es evidente que se ignoraban en lo que se refiere a su carácter químico; sólo algunas palabras latinas, pero manipuladas por clérigos que no las entendían, perduran en medio de nuestro deplorable desierto documental: *stercora* se refería al estiércol animal y *marlae* a una mezcla de cal y arcilla; el resto era muestra de usos ocasionales, como los desplazamientos de rebaños por las tierras «baldías». Quizá, a fuerza de observaciones en los estercoleros o en los mismos campos, la arqueología aportará algún día más información al respecto.

No pretendo hacer un bosquejo de la agricultura medieval; por lo tanto, me voy a limitar a repasarla por encima con el fin de enumerar una lista de comportamientos y condicionantes que la necesaria preparación del terreno imponía a todos: jóvenes y viejos, hombres y mujeres, y niños, incluso. De este modo, el esparcimiento doméstico de los desperdicios alimentarios o de los excrementos humanos, las

deyecciones de los animales y la paja sucia o la limpieza de las fosas de estiércol era algo que se reservaba normalmente a las mujeres, provistas de horquillas, palas y cubetas; ellas se encargaban de echarlo todo en las tierras relativamente cercanas a la residencia, pues el volumen obtenido apenas podía dar lugar a transportarlo más lejos, sino a razón de un esparcimiento completo cada quince días. Quizá se llevaban aparte los residuos óseos, las conchas o las cenizas de los hogares, puesto que enseguida se vio que eran perjudiciales para los cereales. Por el contrario, éstos disfrutaban de las deyecciones del ganado ovino, muy nítricas y que se enterraban gracias al pisoteo de los animales; en este caso eran los niños los encargados de desplazar los apriscos, los cercados provisionales, según el recorrido de los rebaños —estas prácticas no han desaparecido del todo en nuestras tierras altas—. El caso de la columbina, el excremento de las palomas, es especial: este abono se consideraba el mejor y se reservaba por ello a los suelos exigentes; pero, como su volumen era escaso, se debía recoger del suelo del palomar donde anidaban estas aves. La construcción de estos edificios de piedra era costosa, precisaba limpieza y vigilancia; de modo que sólo podía tratarse de una construcción señorial y su producto iba dirigido al huerto o el jardín del señor. En cuanto a las algas, su ubicación a orillas del mar limitaba, como es evidente, su uso: las enterraban con la horquilla, trabajo duro que se reservaba a los hombres. Las hierbas que crecían en las tierras dejadas en barbecho, altramuces, artemisas y restos de leguminosas verdes también se arrancaban y enterraban en espera de la futura siembra. Estas labores de enriquecimiento del terreno precedían,

en principio, a la siembra, en otoño, salvo en el caso de las viñas, de las que se ocupaban al final del invierno.

Los tratados de agronomía son muy ricos en detalles sobre las condiciones de abono del terreno: profundidad, momentos oportunos, ritmo de trabajo; pero sus redactores sólo parecían interesados en las ideas de caliente y frío y no en la búsqueda del equilibrio entre los elementos fertilizantes en el mismo terreno. Por eso, eran raros los procedimientos, siempre basados en la observación local, dirigidos a rectificar la calidad del humus y del limo superficial: en unos lugares se esparcía arena, en otros se molía arcilla o marga, arrancadas de las laderas vecinas; además la arcilla triturada devolvía el equilibrio al humus demasiado seco o bien la turba extraída de una marisma cercana aportaba carbono a un terreno deficiente en él. Todas estas labores se hacían con amplitud, con frecuencia en forma de corveas, y dejaban en el suelo o las pendientes de los valles agujeros y arañosos visibles; para evitar los excesos, sólo se acometía este tipo de trabajos cada ocho o diez años. Este ritmo acompasaba la vida en el campo.

Conseguir que la tierra sea productiva

Aunque los historiadores económicos debaten apasionadamente, incluso con agresividad, sobre el nivel productivo de la agricultura de la Edad Media, en lo que se refiere a sus etapas y variaciones regionales, todos coinciden en señalar un progreso, al menos en el volumen, si no en el rendimiento del trigo, a lo largo de los diez siglos medievales. Los más optimistas no dudan en ofrecer, al menos para la productividad, estimaciones que, por ejemplo, en Francia, sitúan el trigo entre 1300 y 1500 en el nivel del de 1789 o incluso 1900. En cambio,

difieren de nuevo en cuanto a las causas de este «boom»: desde luego más hombres y tierras arables, pero ¿acaso la calidad del suelo, mejorada como acabo de decir, no desempeñó un papel primordial en este progreso? Hay muchos investigadores que consideran que los «modos», incluso las herramientas, también tuvieron la misma importancia. No se trata de una cuestión ociosa, puesto que remite a la capacidad de adaptación del trabajador medieval a nuevos comportamientos y técnicas.

Durante mucho tiempo se atribuyó una importancia fundamental a las herramientas del trabajador en tierras cerealistas; incluso se elaboró una lista impresionante de «inventos» medievales a los que ya me he referido: herraje de los cascos de los caballos o de cualquier animal de tiro; yuntas basadas en collares sobre la grupa o yugos frontales según las especies; empleo de un instrumento de labor con cuchilla y vertedera lateral, el arado, que permitía trabajar los suelos duros más en profundidad, algo hasta entonces imposible para las simples rejas del arado común. Hoy en día se confía menos en la eficacia de estos «perfeccionamientos». En primer lugar, porque no se sabe a través de qué canales, evidentemente intelectuales, se introdujo en Europa occidental este espíritu inventivo, del que habrían carecido los «antiguos», a quienes, sin embargo, se les atribuye imaginación. En segundo lugar, porque muchos de estos supuestos «inventos» se han registrado bajo otras formas, es cierto que a veces rudimentarias, en Asia o en el mundo mediterráneo griego y árabe. Por último, porque parece que casi de manera indiscutible estas innovaciones se extendieron de manera muy desigual: hasta el siglo XVI y quizá hasta más tarde se continuó usando el arado de reja, la azada, el escardillo y la

horquilla, incluso en superficies grandes; y esta «horticultura», aunque resultase agotadora, no dejaba de ser eficaz como en los campos de Asia...

Ésta es la razón por la que se tiende a dejar paso a los «modos» aplicados a las labores y cuya diversificación procedía de las observaciones empíricas del campesino. Según fuese la extensión de los terrenos cultivados y el aumento de la demanda de los productos alimenticios, los hombres de esta época tuvieron que adaptar sus prácticas para conseguir la productividad: por lo tanto, reconocieron la necesidad de un ciclo de cultivo para dejar que la tierra descansara, pues sus elementos fértiles podían agotarse si se sembraba con demasiada frecuencia. Ciclos de barbecho de dos o tres años, a veces de más duración: el terreno, que se dejaba sin cereales, se abría al paso del ganado, que lo fertilizaba. A esto se unía el principio de siembras apretadas, al menos si el suelo se prestaba a ello y se había abonado correctamente. Pero la disposición de la tierra trabajada en parcelas recogidas o, por el contrario, en franjas alargadas no parece proceder en absoluto del empleo de un instrumento específico, como sugería Marc Bloch, y poco de las características del terreno y el clima. En la actualidad, se ve en ello más bien la marca de un trabajo, en unos casos, sobre todo familiar con un reparto a partes iguales, en otros, más individualista y sin obligaciones colectivas: en unos casos, campos abiertos de grandes parcelas, en otros, lotes cerrados, incluso terrenos cercados con setos silvestres. De modo que sería la tradición local y la estructura del grupo familiar los que determinarían el paisaje agrario. Incluso algunas prácticas, *a priori* insólitas, aparecían desde luego ligadas a consideraciones nada técnicas, sino simplemente

sociales: cortar el trigo muy alto significaba permitir que subsistieran tallos altos, necesarios para la paja del ganado y para la techumbre, pero también para la rebusca en el caso de la gente más pobre durante algunos días y también para el crecimiento de leguminosas que enganchaban en ellos sus zarcillos; a no ser que esperasen a un segundo corte para alimentar al ganado. «Secar» el suelo formando elevaciones de tierra con sus acequias, sus «surcos» laterales y relativamente cercanos, aportaba un sistema de trabajo «en arriates» alargados y, por lo tanto, un esfuerzo físico mucho mayor sobre las guías del arado; de modo que debía reducirse el número de medias vueltas, de la *tournaile*^[20] de la yunta en el extremo del campo. La maniobra, si se contaba con dos animales al frente o incluso en fila, exigía dos hombres por yunta; uno, con frecuencia un «criado» joven, una mujer incluso, guiaba y regulaba el paso de los animales, por medio de cantos rítmicos que no tenían relación alguna con el lirismo campestre. Si el terreno era seco, si el arado simple era más eficaz y giraba sin problemas en el extremo del surco, o incluso si la familia era más estrecha, protegían el bancal sin acequias y, si era necesario, lo cercaban con setos hidrófobos.

Espero que se vea mi empeño por señalar el papel que desempeñan el ser humano y sus esfuerzos personales en estas prácticas regulares y constantes que imponía el imperio de los cereales, el entorno de casi todos. Quiero hacer dos últimas observaciones que nos llevan a las creencias y al subconsciente. Como en el caso de muchas culturas antiguas, desde Egipto a México, el trabajo de la tierra revestía una dimensión teogónica: el labrador tenía que trabajar cara al sol, símbolo de la vida; la orientación de la parcela debía procurar dar cuenta de

ello. En el Occidente cristiano medieval, sin embargo, no hay indicios de una exigencia sagrada de este tipo, quizá porque las condiciones geográficas la hacían imposible. No obstante, se intentó, sobre todo en Inglaterra, buscar una orientación de las parcelas coherente en función de la relación entre sol y cultivos. Si bien esta vía parece algo dudosa, hay otra más segura: los etnólogos han recordado a los historiadores —si es que la mitología antigua no se lo había sugerido ya— que la Tierra, portadora de los frutos de la vida, era mujer; que era el hombre quien la penetraba y fecundaba con la reja y las semillas; y que, por lo tanto, era natural, dejando a un lado las cuestiones técnicas, que fuera el varón quien la trabajase, aunque fuera de complexión frágil, y la mujer quien, en lugar de ser sólo segadora, recogiera las gavillas y las llevara al granero.

La hierba y la viña

El bosque, el monte bajo y los matorrales ocupaban en aquella época sin duda más espacio que en la actualidad; menos de lo que se dice, sin embargo. Lo que predominaba era la flora herbácea, plagada de tierras labradas por el hombre; el paisaje era como el de una sabana salpicada de árboles, con hierbas más o menos densas, según la altitud, la latitud, la humedad o la sequedad. No porfiemos contraponiendo un paisaje «mediterráneo» y otro «oceánico»: en todo caso debería compararse la estepa asiática y la selva virgen africana; en Europa occidental, sólo era cuestión de matices. Pero mientras que los cereales de los campos trabajados, las plantas textiles, lino o cáñamo, los taludes y orillas de los ríos absorbían la mayor parte del trabajo campesino, la hierba, por el contrario, parecía desdeñable. La usaban, pero sin buscarla más allá de lo que la Naturaleza

ofrecía. La «pradera» permanecía casi siempre en estado bruto: llantén, artemisa, trébol, grama, lentiscos, jara, gramíneas silvestres de todo tipo y plantas de desarrollo bajo, romero, tomillo, cardos, lechugas de todas las especies. Hasta el punto de que el lenguaje común calificaba de «hierbas» todo aquello que se recogía sin que realmente se hubiera trabajado: verduras y frutas silvestres, guisantes, lentejas, habas y otras feculentas, todo lo que formaba parte del «potaje» del que ya he hablado.

Esta «hierba» era «libre» por excelencia y, por lo tanto, zona de pasto, aunque hubiera algún señor que pretendiera imponer una tasa por su uso. Con la hoz se cortaba lo que se podía para rellenar las camas de los animales, encender fuego, espesar el estiércol o recoger plantas medicinales cuyas virtudes eran indiscutibles: las coles contra las enfermedades del hígado, la cebolla contra el reumatismo, el berro contra las picaduras de insectos, el perejil contra los trastornos del sueño, las habas contra la lepra, las lentejas como afrodisiaco ¡y muchas más! Todo esto eran cosas de mujeres, a veces incluso de niños; el hombre sólo participaba si se decidía segar una gran superficie, como en la montaña, para preparar el *alp* para los trashumantes o si se llevaba allí a los rebaños como complemento a lo que hubieran podido encontrar en el bosque. Además, nos encontramos en la zona mediterránea, donde el monte bajo era impenetrable y los matorrales demasiado pobres. No es que no hubiera alguna «pradera», algún «prado de siega» que suministraran heno para el ganado; pero el mantenimiento resultaba costoso, pues hacía falta velar por la calidad de la hierba, de modo que eran los más ricos quienes poseían estos «prados»; la guadaña, por su

parte, era propiedad del segador. Las parcelas se cercaban; se labraban de vez en cuando; se acondicionaban algunos espacios para huertas o un vergel para los árboles que el bosque asfixiaría: frutos rojos, arbustos de frutos blandos como el melocotonero o albaricoquero. Pero el «jardín» continuaría siendo un paisaje señorial, un lugar de «placer», de reposo, de encuentros en el recinto del castillo o en el patio del palacete burgués. ¿Cómo nos vamos a asombrar de que nuestra ansiedad y nuestro estrés aspiren al «verdor» de la Naturaleza?

La viña es un caso aparte. Binar «su» propiedad, beber «su» vino eran símbolo, y sigue siéndolo hoy en día, de la dignidad social. La minuciosidad del trabajo vitícola, un «arte» incluso, y las labores especiales que exigía la planta llevaban al viñador a menospreciar al hombre del arado o al pastor, dos hombres a quienes estaba prohibido entrar en el «cercado». En la ciudad, cuando un hombre poseía un bien fuera de sus murallas, era una viña. Mucho antes de que el rito cristiano otorgara al vino la dignidad de una especie eucarística, era símbolo de alegría, convivencia y también de salud; acompañaba a las danzas sagradas, las comidas festivas y las libaciones piadosas; marcaba la acogida del viajero o del huésped, la bendición de la madre o la firma de un contrato. Naturalmente, no se ignoraba que si se consumía en exceso se corría el riesgo de que tuviera efectos desastrosos; el borracho estaba presente en las trovas y muchos personajes importantes del mundo tomaban demasiado, como Felipe Augusto, que era un experto, o Carlos el Temerario, a quien se llevó la guerra antes de perecer por una cirrosis avanzada. Es cierto que la ingestión que he registrado, de casi dos litros diarios,

debía de compensarse por su pequeña tasa de alcohol. En lo que se refiere al rechazo hacia el vino en tierras del islam, porque esta bebida alienaba el cuerpo y el alma de los fieles, es algo a lo que apenas aluden las crónicas cristianas redactadas en Oriente.

Una larga tradición atribuye a los romanos haber introducido la viña en la Galia. La antracología ha mostrado que ya se conocía la planta en estas regiones mucho antes de César, pero, probablemente, no se explotaba de manera racional. Los agrónomos latinos describieron bien las condiciones del suelo, de exposición y de temperatura más favorables para ella y dónde se daba especialmente bien. Pero en la Edad Media se conocía y cultivaba la viña en todas partes, desde Escocia a Sicilia y hasta en Escandinavia. Se sostiene en serio que esta ubicuidad se debía al consumo por parte del sacerdote de un cubilete de vino en el momento del sacramento eucarístico, aunque la comunión con ambas especies había desaparecido entre los seglares. Tiene más sentido admitir que la expansión de los viñedos, incluso más allá de sus mejores tierras, se debía a la mala calidad del agua no filtrada que se ofrecía libremente y que se reservaba para la cocina, incluso allí donde la cerveza, la sidra o la perada podían suponer competencia para el vino, como acabo de recordar. Este último se elevó al rango de signo de dominación y prestigio, al principio entre los ricos, después para todos. Poco a poco el cuidado que se puso en la selección de las cepas o la evolución del gusto conllevaron una reducción de esta viticultura extrema: fue entonces, pero en los siglos XIV y XV, cuando se produjo el avance de los vinos «fuertes», a partir de entonces tintos en la mayoría de los casos.

En lo que respecta al trabajo del viñador, movilizaba al hombre, incluso a su familia, todo el año, aunque no es seguro que entonces existiera la idea de pueblo vitícola actual. De una a otra vendimia, había que «calzar» el pie de las cepas, abonarlas, podarlas, replantarlas; se preparaban las estacas para los pámpanos; se binaba y se quitaban las hierbas; se aclaraban y limpiaban. Y cuando llegaba la época de la vendimia, el momento que la Naturaleza había elegido, se proclamaba el «bando» que movilizaba a toda la mano de obra del pueblo. La viña del señor era la que se acometía primero, pero después de haber vendido el resto de la cosecha anterior. Porque el vino no se almacenaba; conocemos bastante mal las técnicas de vinificación, pero podemos suponer que eran inferiores a las nuestras. Se esforzaban en dar salida con la mayor rapidez posible a la bebida, incluso al vino de lágrima, es decir, el primer zumo obtenido incluso antes de que se acabara el prensado con los pies, o incluso el «agraz», el vino que sale de la primera presión, pero agrio y reservado para la salmuera. Su envasado en toneles, su envío a los mercados, si no se consumía toda la producción en el lugar, explica por qué solían plantarse las viñas a orillas del agua, mar o río, para facilitar el transporte en toneles cuya solidez no se consideraba suficiente como para resistir los tumbos de los caminos de tierra.

Por lo tanto, el trabajo que exigía esta planta precisaba un entorno humano y material de alto nivel: emparrados si se cultivaba de manera elevada, estacas en todos los casos, barriles y toneles, muretes de terraza en las pendientes, árboles frutales donde enganchar los zarcillos si se trataba de *complant*, cercas sólidas contra los roedores y guardias atentos a los perros vagabundos o

los merodeadores. Todo este conjunto de cosas era caro, inflaba los precios, alimentaba la fiscalidad señorial y otorgaba a la viña y al vino una posición en la economía medieval y la vida cotidiana similar a la de los cereales.

LOS ÁRBOLES Y EL BOSQUE

¿Los primeros seres humanos eran arborícolas como sus hermanos «inferiores» los monos? ¿O se limitaban a utilizar los árboles para alimentarse o esconderse? Esto no importaba a la «gente de la Edad Media», para quien estos orígenes estaban en manos de Dios. Sin embargo, unos cuantos miles de años de «Historia» no debieron de borrar la huella de centenares de millones de años: los árboles continuaron siendo los compañeros inevitables del ser humano; allí donde no había, la vida no era «normal», e incluso el pastor nómada iba de oasis en oasis desde luego para encontrar agua, pero también árboles.

El bosque, abrumador y sagrado

Ya apareciera como oquedal de coníferas, como bosquecillo de robles o matorral espinoso, el bosque era la barrera que limitaba el horizonte de los grupos humanos. Incluso desde las murallas de la ciudad, se veía a lo lejos, rodeando a los hombres; y más que cualquier otra cosa, el señorío en la Edad Media era ante todo un claro. El bosque tan próximo constituía un peso para la mentalidad de los vivos; era el dominio indomable de la Naturaleza que se regeneraba con cada primavera, allí donde vivían árboles cuya existencia superaba ampliamente la duración de la vida de los seres humanos. Era la parte sagrada de la Creación, que no se podía abordar sin pavor religioso, porque en él todo era

extraño e incognoscible: sus olores, sus ruidos, los animales que vivían en él o que se suponía que lo hacían. A lo largo de senderos inciertos, las espinas enganchaban al viajero; los troncos derribados dificultaban su marcha; ciénagas ocultas lo acechaban: eran las trampas del Maligno. Porque este último era el señor de estas tinieblas, él y todos sus secuaces consagrados a él, elfos, gobelins, troles o *kobolds* de los países germánicos, con su rey Erlkönig, Arlequín; o, más al sur, hadas, dragones, tarascas y todos los faunos, silvanos o enanos verdes servidores de Pan. Todos estaban aliados para hechizar y confundir a los seres humanos crédulos y temerosos. Podían permanecer allí varios días aterrorizados, como un emperador alemán del siglo XI, sin encontrar la salida; era allí donde se asesinaba a los príncipes o los señores odiados, donde se escondían los bandidos, donde se encontraban fenómenos extraños: rocas horadadas, restos de megalitos, círculos de hadas. La Biblia ya envió a Absalón a perecer allí, y la Iglesia cristiana, olvidándose de las fuentes sagradas, sin embargo más atractivas, se empeñó en derribar los árboles venerados por los celtas y encargó a Miguel, Huberto, Jorge o Marcelo ir allí a vencer al espíritu del Mal.

Sin embargo, el bosque era como el mar: asusta, pero atrae. En primer lugar, como veremos, porque era una de las bases de la vida material del hombre. Pero también porque representaba la eternidad y la renovación: el muérdago de los druidas galos anunciaba el año nuevo; el laurel coronaba las glorias de aquí abajo; el mirto y tantas otras especies silvestres curaban muchas enfermedades; el pino, siempre verde, recordaba el nacimiento del Niño Dios. Se erigían capillas o altares en las lindes del bosque o en un bosquecillo, y los eremitas

ubicaban en él su «desierto». Además, la época gótica iluminó poco a poco las relaciones entre el hombre y los árboles: san Bernardo aseguraba que en el bosque se aprendía mucho más que en los libros y san Francisco iba allí a predicar a los lobos y los pájaros. No cabe duda de que, al finalizar la Edad Media, cayó un nuevo velo de temor sobre estas guaridas de malhechores; pero entretanto, durante cuatro siglos (del XI al XIV), se penetró, dominó y reguló el bosque.

Acostumbrados a los paisajes despejados de las zonas mediterráneas, los grecorromanos, César, Tácito o Estrabón, propagaron con éxito la idea de una masa forestal casi continua y cada vez mayor si se iba hacia el norte o hacia el este: era la «Galia frondosa» de los *Comentarios* de César, la «Germania negra» de Tácito. Se trata de un error evidente de apreciación: los testimonios arqueológicos muy antiguos sobre el hábitat de estas regiones muestran más bien un paisaje de sabana densa, pero con muchos árboles; al sur, sobre todo los matorrales y el monte bajo eran probablemente restos de una antigua vegetación —es decir, del Neolítico— mucho más amplia. Sin entrar en un estudio botánico que excedería mis competencias, diría que no existe ninguna prueba seria de modificación de especies arbóreas debida a la mano del hombre. Las curvas palinológicas muestran perfectamente, en Europa occidental, el mantenimiento de diversas especies de roble, una reducción progresiva del haya, una expansión del abedul entre los siglos XIV y XVII, un aumento de las coníferas en la época moderna, un vaivén del castaño de norte a sur y lo contrario en la actualidad. La competencia persiste entre los grupos arbustivos de hayas y coníferas frente a los robles y castaños. Pero ni la feroz legislación medieval, que

prohibía la tala de robles, ni el desarrollo de estructuras de madera de castaño en las ciudades desempeñaron el menor papel en estos amplios movimientos naturales. Las variaciones climáticas parecen haber sido las responsables de la evolución que se produjo a lo largo de varios siglos.

Debemos matizar esta observación: aunque los pólenes arbóreos no reflejen una acción sensible del hombre, sus hermanos de los cereales o las gramíneas registran de manera más estrecha su paso, porque están vinculados a la agricultura o la ganadería. El campesino medieval hizo uso del sotobosque según sus necesidades: mediocre en el caso de las coníferas, que absorben ampliamente el nitrógeno de la tierra y la aíslan bajo un tapiz de agujas estériles; de calidad media al pie de las hayas, pero nutrido con helechos y brezos que se buscaban para las camas de los animales; excelente bajo los robles y los castaños, donde podían crecer champiñones, tubérculos y verduras de todo tipo. El hombre sabía explotar o desarrollar estas riquezas. En lo que respecta al olivo, aunque su entorno era en general bastante pobre, su papel de reserva de aceite bastaba para asegurarle la simpatía y favor de los hombres.

Otro matiz evidente es que no puede negarse la reducción de los bosques durante y después de la época medieval; numerosos testimonios escritos o cuidadosas observaciones edafológicas ponen fácilmente en evidencia las superficies antiguamente pobladas por árboles. Pero, una vez más, la exageración desvirtúa los hechos. La imagen, reproducida sin cesar, del «monje desbrozador» es una burda falsedad: en primer lugar, porque aquéllos a quienes se atribuye gratuitamente este papel, con los cistercienses a la cabeza, se encontraban, por una regla

imperiosa, aislados en medio del bosque, y su especialidad consistía más en una gestión hábil de su patrimonio forestal que en su destrucción; en segundo lugar, porque, aunque todos los monjes hubieran trabajado en el bosque, ello no hubiera bastado nunca para modificar su extensión. No fueron los monjes, sino los campesinos los que actuaron, a menudo, es cierto, a petición de los conventos y en sus bosques. En conjunto, e incluyendo las zonas de masa vegetal discontinua, montañas y regiones meridionales, estaremos más cerca de la verdad si estimamos una reducción del 10 por ciento de la superficie forestal de Europa occidental. Nada que ver con las espantosas destrucciones iniciadas en y en torno a Europa desde 1900 o 1950, y que afectan hoy en día a una extensión realmente demencial; nuestros descendientes pagarán las consecuencias de ello dentro de uno o dos siglos.

En lo que se refiere a estos «desbrozamientos» — palabra que, conviene recordar, se refiere en realidad mucho más a la maleza que al roble—, me voy a limitar a enumerar las variedades. Conviene señalar, primero, que la diversidad del vocabulario empleado en los contratos de tala de un cantón forestal refleja etapas y objetivos muy característicos: *rumpere* y *ruptura* querían decir «abrir brechas»; *sartare*, *exsartare*, *exarare* significaban «desenterrar», «arrancar», como *artigue* en el sur de Francia; *adalere*, *exardare* sólo querían decir «poner en estado de proporcionar alimentos» o «quemar». Este último verbo llama la atención sobre la forma probablemente más utilizada de desbrozo: las quemas o roza, sobre todo de matorrales y sotobosque. Las cenizas que se obtenían eran básicas desde un punto de vista químico y permitían el enriquecimiento del humus. Se

tiene la impresión de que el hacha, la cuña o la sierra posteriormente se emplearon menos que la podadera para las ramas o la azada para la tierra. Este trabajo precedía la tala de los troncos, pero durante varios años, antes de que los bueyes —únicos animales lo bastante constantes y potentes para hacerlo— consiguieran, tirando de cadenas, arrastrar los troncos arrancando las raíces. Sólo se podía utilizar el arado simple en el terreno desbrozado, donde las raicillas frenaban durante mucho tiempo al arado pesado. Las tierras arrebatadas de este modo al bosque, los *gagnages*^[21], eran mejores para el cultivo de cereales que las procedentes de las quemas y la aireación del humus aumentaba las reservas de nitrógeno, fosfatos y potasas. El hombre de aquella época no conocía estas palabras, pero sí veía sus efectos. Los señores dueños de los terrenos también velaban celosamente, incluso duramente, por preservar las tierras nuevas, fuente de alimentos e impuestos, reglamentando su uso, cercándolas y supervisándolas.

Puesto que todos eran conscientes de su papel, la gente poderosa y la gente sencilla llegaron a alcanzar la idea de gestión racional del bosque: supervisando su vida, garantizando su reproducción y organizando su explotación; tres evidencias, tres deberes que prevalecían por encima del beneficio ante todo que domina hoy en los poderes públicos o privados, cegados por la «rentabilidad» inmediata. Aunque los cistercienses desempeñaron en este sentido un papel motor, las autoridades laicas se unieron a ellos al desarrollar todo un cuerpo de guardabosques, de *verdiers*, *gruyers*, como se decía en el norte de Francia (de *vert* y de *grûn*, verde): las cartas consuetudinarias lijaban las condiciones de acceso de hombres y animales al bosque, prohibiendo el

empleo de herramientas perjudiciales, o incluso prohibiendo la tala clandestina de ciertas especies como los árboles frutales y el roble. En Francia, hacia 1280 o 1300, el rey tomó la iniciativa de crear «maestros de aguas y bosques»; más tarde, en el siglo XIV, de reglamentar los ritmos de tala, de venta, marcando los árboles elegidos, velando por el transporte de los troncos, normalmente a través de las corrientes de agua. Es sobre todo en Italia donde se daban las prescripciones más minuciosas: en el tratado de Pietro dei Crescenzi podemos encontrar en aquella época, acerca del acotamiento de un bosque, la duración del ciclo según las especies (de tres a doce años) y el ritmo de desarrollo de los árboles jóvenes, unos conocimientos que las grandes ordenanzas de los siglos XVI o XVIII se limitarán a retomar. Al finalizar la Edad Media el bosque ya no era silvestre (*wild* y *wald* en Alemania), ni ajeno al mundo de los hombres (*foris*, «fuera de», en latín). Una de las obras más importantes de aquella época fue el haberlo domesticado.

El bosque, necesario y proveedor de alimentos

En primer lugar, la madera: puesto que el hierro, por mucho que se pretenda, era demasiado escaso para mantener algo que no fuera un artesanado modesto, se puede decir que la Edad Media fue la «edad de la madera». Su empleo hacía que fuera la materia prima esencial de estos siglos. En principio, lo que se buscaba en el bosque era madera para construcción, *ad aedificandum*, decían los derechos de uso: troncos para las estructuras de roble o castaño y que, según se cree, le costó mucho a Suger encontrar en sus bosques para cubrir Saint-Denis; para las vigas de apoyo de las torres fuertes anteriores al uso de la piedra; para planchas de

tablas destinadas al cañizo y el encofrado; y para las estacas que sostenían las empalizadas y las maderas más ligeras de los palomares urbanos. Las maderas duras — castaño, nogal, roble, olivo— servían para fabricar muebles, raros pero macizos, marcos de puertas y ventanas y casi todas las herramientas y utensilios cotidianos, agrícolas y vitícolas: cacharros, escudillas, toneles e incluso instrumentos de labor sometidos a un empleo rudo. También debían defenderse de ladrones, carnívoros, roedores, quizá más aún de vecinos indiscretos y de todos aquellos que no actuaban de acuerdo con las costumbres: malhechores, criminales (*male factum, foris factum*). La Edad Media no dejó de construir empalizadas de madera seca para proteger sus derechos: setos de arbustos como los alisos vivos o de ramajes de «madera seca», de sauces, abedules y carpes. De este modo incluían un trozo de bosque en la «defensa», en *devèze*; y lo utilizaban en los puntos sensibles de los fortines, los *plessis* (una antigua palabra gala: *ploicum*) de cuya toponimia se mantiene el recuerdo.

Ad comburendum, para quemar, pues el fuego sólo se hacía con madera que se quema. Una vez más, se trataba de un ámbito con una reglamentación severa: no se podía cortar madera, a diestro o siniestro, según conviniese para cocinar o calentarse; las características, el volumen, las técnicas, los momentos y las multas estaban, por supuesto, establecidas y los agentes del señor patrullaban en todo momento. La antropología ha mostrado que la tradición de troncos enteros de roble quemándose en las chimeneas señoriales donde se asaba un jabalí es, una vez más, una idea falsa o, en el mejor de los casos, reservada a una fiesta muy especial. Lo que había en realidad, tanto

en la chimenea del castillo como en el hogar de la choza, eran ramajes y haces de leña de árboles no productivos, brazadas de helechos, retama, aulaga, brezo o bien las «maderas blancas», coníferas, álamos, que ensuciaban los morillos y la chimenea, es cierto, o incluso los árboles derribados por el viento de buena madera, cuando se desbrozaban los calveros. En lo que se refiere a la madera carbonizada que algunos artesanos preparaban en el bosque en chozas cubiertas, necesitaba más de diez kilos de madera verde por cada kilo de carbón, lo cual reducía su empleo a casos excepcionales, para las forjas o la ciudad, donde reducía los riesgos de incendio. Las cortezas recogidas o arrancadas, por último, iban a parar al curtidor para los baños de tintura.

En un mundo donde parecían dominar los cereales, pero donde los cultivos hortelanos eran raros, se puede tener la tentación de buscar alguna otra procedencia para los alimentos. Pero las «hierbas y potajes», a las que ya me he referido, estaban presentes en todas las mesas. Si algún peligro obligaba a huir al bosque, el grupo aldeano podía «mantenerse» varios meses sin perecer; en el siglo XIV, los Tuchins del Languedoc, de la *tosca*, de la *touche* —diremos del «matorral»—, resistieron durante años, al margen de cualquier control público o militar. Porque el bosque contaba con alimentos para sobrevivir; hoy en día hay quien se ríe de la idea de que entonces predominase una economía basada en la recolección y la pequeña ganadería como base principal de la vida y desde el Neolítico. El hombre encontraba en el monte bajo, junto a las bayas rojas, avellanas, almendras, nueces, aceitunas, de donde extraía la mayoría de los aceites, pero también champiñones, castañas, nísperos, madroños, calabazas y melones; arrancaba espárragos,

puerros, acelgas, coles, ruibarbo, alcachofas, zanahorias, chirivías y nabos; y ya conocemos esos interminables debates de «expertos» sobre el papel de los tubérculos anteriores a la patata o sobre la fecha en que llegaron a Europa occidental las espinacas o salsifíes. Si a esto añadimos cerezas, manzanas, membrillos, higos y peras, llenaremos la cesta; aunque todavía quedara sólo un poco de sitio para el ajo, la cebolla, la menta y el orégano, o bien para las infusiones de tila contra el insomnio, de saúco para las purgas, de arándanos para lavarse los ojos, de cilantro para estimular los escarceos amorosos. Un último don del bosque, y tan valioso como los demás: la luz y el azúcar, la cera y la miel, obra de las abejas, lo cual garantizaba para estos insectos una reputación halagüeña, dada su buena voluntad a la hora de dejar que el hombre o algún otro animal glotón les robe el fruto de su esfuerzo. Aunque la «cría» en colmenas se hacía por lo general fuera del bosque, era en éste donde se encontraban los enjambres salvajes, una «caza» tan gratificante que fue preciso legislarla para impedir una tala codiciosa de los árboles que albergaban enjambres imposibles de alcanzar.

Nadie como el hombre para vivir del bosque. Esas bayas y esas hierbas no interesaban a los animales carnívoros que lo poblaban y poco a los roedores; pero el bosque podía estar reservado *ad pascendum*, a pastos. Nos resistimos a imaginar al ganado equino y bovino pastando libremente o bajo vigilancia en el bosque, debido sobre todo a las evidentes dificultades para circular por él; pero el sotobosque desbrozado podía alimentar a los rebaños, al menos a aquellos que no arrasaban los brotes tiernos, como sí lo hacen las cabras y ovejas, de modo que se intentaba impedirles a estas

últimas el acceso al monte bajo. En cambio, en la época de descanso, en septiembre, se soltaba a los cerdos en el bosque; vivían allí durante todo el año si era preciso, de modo que una extensión arbolada, hasta al menos el siglo X, se medía «en cerdos» —es decir, según la «superficie necesaria para alimentar a un cerdo en un año», que se estima era por lo general una hectárea, más o menos—. Este tipo de pastoreo libre no siempre contó con el favor de los campesinos: los animales se herían, eran atacados por los animales carnívoros y eran difíciles de reunir para el ordeño o la monta. Los jabalíes montaban a menudo a las cerdas, lo cual modificaba su comportamiento y, sobre todo, la apariencia externa de su prole. Por eso se considera que esta faceta del papel del bosque se fue empañando poco a poco, a favor del pasto en los barbechos cuando la rotación de cultivos se extendió, más allá del siglo XIII en conjunto, o de la estabulación más o menos permanente de la que hablaré más adelante.

¿Y la gente del bosque?

Aunque el bosque sigue siendo hoy en día una reserva de madera, que malgastamos además de manera inconsciente, pero también un lugar de tránsito, de esparcimiento, un baño de aire puro para la ciudad, ya sólo encontramos en él equipos de leñadores, de guardas forestales y batidas de caza; pero nada de caballos, bueyes, cerdos, recolectores ocasionales de lirios, setas o castañas. En la Edad Media, y sobre todo hacia el final de esta época, el bosque, por el contrario, era un hervidero de gente. En primer lugar, en él podía encontrarse a todos aquéllos cuyo trabajo acabo de mencionar: pastores, recolectores de bayas, arrancadores de raíces, equipos de desbrozadores o leñadores aislados;

pero también, como un segundo estrato, gente que encontraba su subsistencia en el bosque, rebuscadores, recolectores de cortezas o cenizas, carboneros también, instalados de manera estable y, a su lado, a veces, antes de que trasladaran su forja a la aldea en el siglo XI sin duda, herreros, *fèvres*, *ferrario*^[22], allí donde podían recoger un poco del mineral a ras de suelo. Pero toda esta gente vivía aparte, fuera de la aldea, donde enseguida sospechaban que eran merodeadores, cazadores furtivos, marginados, en cualquier caso, secuaces de brujos y demonios que creían encontrar a su lado. Eso sin contar a fugitivos, proscritos y truhanes que contaban con la seguridad de que no irían a buscarles al monte bajo. En época de guerra, los soldados y los fornidos se reagrupaban allí, y su presencia en el siglo XV estaba tan estrechamente ligada al bosque que, constatando tanto el freno a las roturaciones como el papel que el bosque tenía en la guerra, la gente de bien decía y hacía decir: «En Francia, los bosques han llegado con los ingleses»: los ingleses, los *godins como* les llamaban, sin que el historiador pueda distinguir en esta palabra entre los *gawaldi*, gente del bosque, *wald*, y los *God Dam*, juramento que se suponía que los enemigos del rey proferían sin cesar.

Y dos grupos para terminar, esta vez más interesantes: los eremitas, que proporcionaban consuelo y remedios a los desconsolados de alma y cuerpo; los caballeros en busca de aventuras, de hazañas fantásticas que aumentara la gloria sombría de haber vencido al bosque: Lancelot y los hombres de Arturo, vengadores enmascarados, o Perceval, Galaad y los demás, buscadores obstinados del Grial, el cáliz sagrado que recogió la sangre de Cristo en la Cruz.

Por comodidad, he omitido todos los matices que, sin embargo, los cronistas, en su vocabulario, o la Naturaleza en sus disposiciones, han señalado. Pero no son desdeñables: si bien el *saltus*, término casi jurídico, y la *foresta* eran las zonas que estaban «fuera» —fuera del *ager* que se cultivaba, fuera del derecho común—, no se confundía la *mésela* o el matorral de las plantas espinosas, y casi estériles, con la *silva* de robles y hayas, aún menos con el coto arenoso y la duna casi desnuda. El hombre intentó muchas veces, en ocasiones incluso con éxito, delimitarlas, domeñarlas. Pero hacía mucho tiempo que los animales lo habían hecho: ¿dónde estaban?

4

¿Y LOS ANIMALES?

Después de los miles de millones de años que siguieron a la concreción de nuestro planeta en una esfera sólida a partir de los restos arrancados a la estrella, o de otro origen —poco importa aquí—, se sucedió una prodigiosa galería de seres vivos, de los cuales el ser humano parece ser el más moderno, al menos por el momento. Como es natural, sólo me intereso por aquellos que todavía nos rodean, en esta corta película de tiempo a la que denominamos la «Historia». Por ello, dejaré a los paleontólogos y los niños la labor de evocar especies desaparecidas, inconcebibles y por lo general espantosas hasta llegar al ridículo, y que en la actualidad ilustran tantas simulaciones pueriles.

Volvamos a la realidad del final del Holoceno, posterior a la última glaciación conocida, hace unos treinta mil años. La mayoría de los seres animados de

estos milenios son los mismos que vemos a nuestro alrededor, o más bien entre los que nos incluimos. «Nos incluimos» porque, frente a un *Homo sapiens sapiens* (¡qué denominación más grotesca!), encontramos más de un centenar de otras especies de mamíferos terrestres, miles de pájaros, millones de insectos, miles de millones de peces. Además, de ese centenar de mamíferos, los únicos que ha conocido de verdad, ni siquiera ha tenido trato con la mitad y sólo ha podido hacer uso de las capacidades de poco más de una decena. Se trata de una proporción irrisoria, pero que resulta útil recordar: el hombre está inmerso en el mundo animal, pero está convencido que lo domina, porque Dios le habría confiado su cuidado. En lo que a los animales en cuestión se refiere, salvo el perro o el caballo, nunca fueron conscientes de esto. Pero dejemos esta constatación debilitadora que no preocupaba a la gente de la Edad Media y veamos cuál era su actitud.

EL HOMBRE FRENTE AL ANIMAL

En el Edén, hombres y animales vivían en armonía y se respetaban; todos bebían de la Fuente de la vida y el amor de Dios llegaba a todas sus criaturas. Sin embargo, fue una de ellas la que desencadenó la Tentación y la Caída. De este modo, se introdujo el germen de un «distanciamiento», como dirían los psicólogos, entre el mundo de los seres humanos y el de los animales. Ya se atribuyera este papel negativo a la serpiente, en las primeras redacciones fiables de la Biblia, o ya se sustituyera a ésta por el lobo, como hicieron muchos autores medievales, el muro que se levantó entre el

hombre y el mundo animal fue el miedo al animal peligroso.

El miedo y el asco

Por mucho que Aristóteles hablara de la comunidad de todos los seres vivos, el mundo cristiano sólo veía en ésta una ficción. Ya lo decía san Pablo: los animales son criaturas de Dios, pero no tienen alma; como mucho el instinto y el sentido necesarios para estar al servicio del hombre. Y el propio san Francisco hablaba al lobo de Gubbio como a un hermano, pero un hermano inferior al que se debe enseñar, porque Dios otorgó al hombre todo el poder sobre su creación. Es cierto que la literatura medieval no escatimó el papel de los animales «humanizados», pero los describía mostrando hacia ellos una complacencia un tanto insulsa, como el caballo de batalla Bayard que golpeaba los cascos cuando su amo aparecía, o atribuyéndoles una malignidad nefasta, como el zorro Renart o el caballo Fauvel. Desde luego, se trataba de sátiras sobre la sociedad de los seres humanos que se presentaban bajo un disfraz animal; pero lo que sustentaba el relato era sobre todo el desprecio de los animales. Este estado mental es tan evidente que sigue siendo el de toda la humanidad hoy en día, por lo que apenas es necesario recordar el abanico de insultos animales que usan los hombres entre sí o los calificativos tradicionales, pero por lo general injustificados, con los que revisten a los animales: el ganso es estúpido, el gallo pretencioso, el cerdo sucio, el macho cabrío libidinoso, el jabalí brutal, el lobo cruel, el gato traicionero, y no sigo para llegar a un resumen de insultos: burro, ese amigo del hombre tan resistente, indispensable y laborioso que, en cambio, se considera terco, perezoso, glotón, feo, ruidoso, estúpido, y a lomos del cual se exhibía a los

amantes desnudos, sorprendidos en pecado, olvidando que también fue portador del Niño en Egipto y de Cristo cuando entró en Jerusalén.

El desprecio es un remedio contra el miedo. Pero el hombre, que no desea reconocer que su propia debilidad, es la causa natural del mismo, tiene miedo. Tenía miedo a ser atacado por cualquiera más fuerte que él. Por eso, desde la prehistoria, y porque es el único que sabía dominarlo, utilizó el fuego para iluminar la noche llena de peligros y para espantar a los animales carnívoros que veían de noche; entonces, desarmado, dormía con la cabeza apoyada en el muro, como ya he señalado, para evitar un ataque por la espalda. Este miedo tenía desde luego su fundamento. En primer lugar, porque muchos animales causaban de manera indirecta graves ofensas al hombre: el lobo atacaba a sus rebaños, el jabalí destripaba a sus caballos, las langostas arrasaban los campos, las ratas devoraban sus reservas de alimentos. Pero también le acechaba el peligro de forma directa: las picaduras de los insectos podían ser crueles, el oso o el jabalí heridos eran peligrosos para el cazador, los reptiles silenciosos y fulminantes mordían al campesino que se distraía, la rata gris, o lo que es peor, la rata negra propagaba enfermedades mortales. E incluso los animales «domésticos» también conllevaban algún peligro: el perro asustado mordía, el caballo irritado soltaba unas coces temibles. En lo que al gato se refiere, que la Iglesia, todavía a fines del siglo XI, y la opinión pública más allá, identificaban con el aquelarre, la magia y el Diablo, arañaba, robaba, provocaba crisis alérgicas y su lubricidad lo hacía desagradable para los hombres, pero mucho menos para las mujeres, como muestra nuestra publicidad moderna. Pero de todos ellos el que

concentraba mayor temor y odio en estos siglos medievales —y por qué no, en los demás— era el lobo: valiente, astuto, precavido, escurridizo, el «tigre de Occidente» era el único mamífero que, hambriento, atacaba directamente al hombre: el viajero extraviado, el pastor desprotegido, el soldado herido, el niño y el anciano. Estos daños, aumentados por el miedo, se propagaban de pueblo en pueblo, aunque esta bestia podía llegar a penetrar incluso en la ciudad cuando el hambre lo atenazaba, como en París a principios del siglo xv. Los lobos llenan los recuerdos infantiles, inundan la literatura y alimentan los relatos terroríficos. El exterminio de la bestia, promovido por toda una legislación que disponía batidas y recompensas, no se completó en Francia, al menos, hasta el siglo xviii. Aunque en la actualidad sólo constituye un peligro para los corderos mal vigilados, su retorno, aunque muy delimitado, provoca entre los habitantes de los pueblos furia y temor renovados.

Todos estos animales daban miedo, desde luego, pero, en conjunto, no suscitaban asco, porque en distinto grado pertenecían al mundo antrópico: tenían sangre, pelo o plumas; se les podía ver de día y casi todos dormían de noche; copulaban y defecaban como los seres humanos. Pero los seres viscosos, pegajosos, fríos y blandos, como los peces y los reptiles, y los otros, escurridizos, negros, invertebrados, a menudo malolientes, como las arañas, las hormigas, las cucarachas, todos los insectos, desde el mosquito a la pulga, eran repugnantes y fuente de enfermedades. Antes de que los avances científicos dieran a conocer el papel de los microbios o los bacilos en el desencadenamiento de las pandemias, era a las picaduras de estos animales a

lo que se atribuyeron esas vastas hecatombes humanas a lo largo de los siglos: disentería, cólera, malaria y, por supuesto, la peste.

El respeto y el afecto

Quizá menos convencidas de la superioridad del hombre que la sociedad judeocristiana, siempre ha habido culturas para las cuales el animal (o ciertos animales) era su igual o incluso su dios. Algunas nos parecen exóticas, como las de la América precolombina o la China antigua; o bien encerradas en sí mismas, como la del Egipto faraónico, donde los dioses se encarnaban en animales. Más cercanas a nosotros, y quizá influyéndonos en alguna medida, están las culturas indias e iránias, que no se asustan ante la idea de reencarnarse en un cuerpo animal o que sacralizan a algunos: el águila y el halcón persas, la vaca india. Y sin duda, el culto al toro, símbolo de virilidad, llegó hasta nosotros de este modo; desde Creta, con la secta de Mitra, sigue animando las fiestas rituales, sangrientas y brutales de los ruedos ibéricos, vascos o languedocianos. No cabe duda de que los *aficionados* exacerbados de las corridas no son conscientes de que están imitando a los seguidores de un culto oriental: la diosa Hator, el rey Minos, la ninfa lo o el dios Mitra, una serie de nombres que seguramente no les dicen nada. El cristianismo, al menos en sus primeros siglos, tampoco rompió radicalmente con estas prácticas zoomorfas: dotó a tres de los cuatro evangelistas con símbolos de animales gloriosos: el águila, el león y el toro, una vez más. Y aunque la veneración hacia el animal fue desapareciendo poco a poco, la hagiografía conservó su recuerdo: Dios podía tomar los rasgos del ciervo real, la paloma o el cordero como símbolo de paz o clemencia. ¿Acaso todavía en pleno siglo XIII la Iglesia

no admitía, si bien con cierto desdén, el culto de san Guinefort, el galgo que salvó a un niño de las mordeduras de una serpiente, símbolo del demonio, por supuesto?

Las aportaciones celtas o germánicas se fueron disolviendo muy lentamente en la herencia grecorromana y oriental. Como tantos pueblos en busca de virtudes que no poseían, sobre todo valentía, lealtad o fuerza, algunos grupos humanos adoptaron tótems de animales, por lo general vinculados a la necesidad de la caza: el lobo, el oso, el jabalí, el águila. Muchos antropónimos o simples nombres de nuestro mundo actual tienen precisamente este origen: nos hace gracia la expresión «Bison Futé^[23]», pero no Bernardo, que significa precisamente «oso valiente». Desde hace mucho tiempo se ha sugerido que el rechazo a comer carne de perro o gato se debía al *afecto que despertaban estos animales; o que, al contrario, comer caballo o beber su sangre hacía que el guerrero adquiriese las virtudes «heroicas» que se atribuían al animal, y que la Iglesia había prohibido así esas prácticas «bárbaras»*. Por desgracia, la arqueología ha mostrado huesos de caballo con huellas de descuartizamiento carnicero; y la carne del perro, como la del lobo, se supone que es nauseabunda e indigesta. Es probable que estos problemas no hayan sido un impedimento para los consumidores asiáticos a quienes les gustan estas carnes.

Además, el interés de los hombres por este mundo animal no alcanzaba necesariamente el nivel de veneración. Con frecuencia se limitaba a la admiración: la agilidad de los felinos, la gracia de los pájaros, la elegancia del cisne o la mirada del perro han conmovido a hombres y artistas que han reflejado en sus obras el

subconsciente de sus semejantes: bajarrelieves egipcios o persas, joyas germánicas, miniaturas medievales; con ese gran paréntesis de indiferencia, al menos relativa, donde se sitúan la cultura y la herencia grecorromanas. Por supuesto, cuanto menos se conocía al animal, más virtudes se le atribuían. El elefante, más bien raro en Europa, era un fuera de serie: poderoso y dócil, fiel y casto, tímido y generoso, repleto de sabiduría y ciencia; el dromedario, el «navío del desierto», era sobrio, extraordinariamente resistente y lleno de afecto; el león era majestuoso, henchido de valor y magnanimidad. El ideal era el unicornio, que nadie había visto nunca, símbolo de la castidad mañana y de la pureza del mundo. Desde luego, podemos suponer que los eruditos sabían que el elefante es caprichoso, el «camello», como suelen decir, tiene un carácter horrible, el león es muy cobarde y el unicornio un desvergonzado.

Por último, era más bien el símbolo lo que el hombre buscaba en el animal; poco importaba que se confirmase debido a contingencias sociales o incluso económicas. El burro que el Señor eligió como montura era símbolo de la humildad sagrada; la paloma con la rama de olivo era señal de apaciguamiento de la ira divina, del mismo modo que el pez, cuyo nombre griego (*ichthus*) ya he recordado, era el símbolo del Cristo pescador de almas; la abeja que da la miel como María la leche era el símbolo de la familia; y hasta el cerdo, cuyo sacrificio la víspera de Navidad daba comienzo a las fiestas de todos, aparecía como un «significante» casi místico. En lo que se refiere al oso de las montañas y los bosques occidentales, compañero goloso del eremita, bonachón y en el fondo poco peligroso, se le atribuían virtudes que lo

convirtieron, durante mucho tiempo y mucho antes que al león, en el rey de los animales.

En realidad, de todos estos mamíferos que el hombre alimentaba, albergaba y utilizaba, dos especies, y sólo dos, establecieron con él verdaderos vínculos afectivos: el caballo y el perro. Porque el gato, que en nuestros días invade nuestras vidas, continuaba viviendo de manera independiente, para algunos egoísta, seguro de los privilegios que conseguía gracias a su gracia, su belleza, la calma casi terapéutica que emana de sus actitudes, incluso de su contacto, tranquilizador y sereno. Desde el siglo XVII y sobre todo el siglo XIX, en que su reputación tenebrosamente demoniaca se esfumó, el gato se convirtió en el consuelo exigente del hombre, de la mujer sobre todo, pero nunca estuvo al servicio ni de uno ni de otra.

Es evidente que éste no era el caso del caballo, esa «noble conquista», como dice la sabiduría popular, una conquista muy reciente —desde hace unos cinco o diez mil años— y todavía incompleta, pues siempre ha habido caballos salvajes en todo el mundo. El hombre esperó, buscó y encontró en este animal elegante y fiel, aunque nervioso y frágil, un compañero de juegos y trabajo, una montura que anulaba las distancias y una fuerza inteligente y sensible. La captura y doma de este animal caprichoso eran difíciles, y sobre ello volveré más adelante. Al menos el resultado era seguro: el caballo domado reconocía a su amo y se ligaba a él; en ocasiones destacaba por adelantarse a sus deseos en la caza, por su ardor y su coraje en la guerra, y la literatura medieval proporciona múltiples ejemplos de relatos sobre este compañero al que se le daban nombres de seres

humanos; por lo demás, esta época nos ha dejado más tratados de hipismo que manuales de educación infantil.

Por fin, tenemos al perro, en sus ciento cincuenta formas, el compañero más antiguo y fiel de nuestra especie. Hace más de treinta mil años que está pegado a nuestros talones, que sigue nuestros pasos o corre delante de nosotros, siendo casi incapaz de vivir sin el ser humano, el único animal que ha llegado a tal dependencia. Según la época, se esperaba de él que defendiera la casa, ayudara en la caza o que estuviera cerca de los rebaños de los hombres solos o afligidos. La Antigüedad le fue poco favorable; la Edad Media lo protegió; nuestro siglo se encaprichó de él. Y es que este animal es símbolo de la obediencia, el afecto y la devoción; y la muerte de su amo a veces provoca la suya. Detrás del desprecio que se mantiene a través de nuestro vocabulario, por influencia de la Antigüedad, el perro vela como un recurso garantizado. Porque, a través de su caso, es cierto que excepcional, las especies animales, al menos los mamíferos, los únicos con los que se trataba en la Edad Media, se percibían como ejemplos a seguir, un mundo de criaturas en las que Dios, quizá, depositó una parte de su benevolencia, y el perro era imagen de ella: ni pérfido, ni infiel, ni vil, ni inconstante, ni egoísta, ni inútilmente cruel.

¿Podemos percibir cómo se asumían estos sentimientos ambiguos que experimentamos hacia el mundo animal? El estudio del comportamiento de los animales sigue estando fuera del alcance de nuestros académicos; y sospechamos que más aún lo estaba en los siglos medievales. La única certeza de los hombres de la Edad Media, y sigue siendo todavía la nuestra, era que todos los animales que han sabido de nuestra presencia —lo

cual excluye al mundo acuático y al de los insectos—tenían miedo y huían de quien poseía el fuego y las herramientas. Los medievales veían en ello la ira divina, que se extendía a partir de la serpiente castigada por la Caída a todos los demás animales; en la actualidad consideramos más bien que el hombre es el más brutal de los predadores, el más egoísta, cruel y casi «bestial», como diríamos de manera un tanto audaz. Incluso las especies mejor organizadas para defenderse del hombre, como el lobo en la Edad Media, son astutas y tienden trampas a su agresor, se ayudan cuando se les da caza; pero acababan sucumbiendo de manera inevitable. ¿Cómo descubrir el odio en los ojos del cérvido acorralado, el oso herido o el toro acosado con las banderillas? Y al contrario, ¿somos capaces de percibir signos de interés, curiosidad, incluso afecto, en el caso de animales que viven fuera de nuestro control estrecho? Pero a los parásitos que nos acosan o los pájaros que vienen a posarse en nuestros balcones sólo les atraen el deseo de alimentarse de nuestra sangre o nuestra comida. Suele decirse, por zoofilia sin duda, que un bovino no se mostrará insensible a la presencia de un determinado vaquero, o que una cabra no se deja ordeñar por cualquiera, pero se trata de animales domesticados. Se ha sugerido también, quizá de un modo más científico, que el olor del hombre —se dice que ácido como el de la orina— o su sudor muy salado provocan el ansia o el interés de algunas especies. Pero ¿se trata de afecto? Dejaremos a un lado el caso de los monos, con los cuales la Edad Media occidental tenía muy poco trato, pero que, hermanos de origen, aunque no nos «amen», parecen muy cercanos, accesibles y además curiosos ante nosotros. Sin duda, resulta más sorprendente, sobre todo

porque no es fácil ver el vínculo que nos podría ligar a ellos, que sean los mamíferos marinos quienes dan la impresión de apreciar nuestra compañía, de buscarla incluso, como las focas o los otarios, que frecuentaban nuestros ríos hasta los últimos siglos, a veces incluso en la actualidad, o esas ballenas de todos los tamaños, aunque no llegaremos a decir que se quedaban varadas en nuestras costas con el único propósito de que los aldeanos satisfechos las descuartizaran y se las comieran. El campeón de esta categoría, ampliamente descrito, pintado y cantado desde la Antigüedad, es, como sabemos, el delfín, cuyos juegos acuáticos siguen encantando a los niños y al que parece gustar nuestra compañía. Podría prestarnos algún servicio en la pesca, pero todavía no lo hemos intentado. Por lo tanto, esta nueva «conquista» del hombre está por llegar.

Pero todas las observaciones anteriores son de carácter universal, sobre todo en lo que respecta al tiempo. Es mejor que volvamos a los siglos medievales para buscar qué sabían y qué se hacía.

CONOCER Y COMPRENDER

Inmerso en el mundo animal terrestre e incluso aéreo, el hombre medieval no podía contentarse con experimentar el contacto con el animal. Temerlo o admirarlo eran actitudes pasivas. Quizá, para delimitar su acción e intentar dominarlo, necesitaba estudiarlo y captar sus debilidades.

¿Qué eran los animales?

La Iglesia lo repetía: ya que el animal no tenía alma, que sólo era reflejo del poder de Dios, su estudio no resultaba útil ni deseable para la Salvación. Dedicarse a

él rozaba los límites de la idolatría. Y qué decir de un posible contacto sexual entre los grupos de hombres que vivían aislados, como los pastores en la montaña: si era sorprendido, el culpable de «bestialismo» iba a la hoguera por haber insultado al Creador en su obra. La escolástica del siglo XIII añadía el riesgo de totemización, de equiparación, al menos intelectual, entre el hombre, único objeto digno de estudio, y el animal que, por lo general, estaba sometido a él. E incluso los pocos pensadores zoólogos poseían una perspectiva antropológica, ya se tratara de Isidoro de Sevilla en el siglo VII, Hildegarda de Bingen en el siglo XI o Brunetto Latini en el XIII. Sus palabras sobre el mundo animal respondían al mismo esquema: había animales que «servían», otros que «amenazaban»; las virtudes que podían encontrarse en ellos sólo eran interesantes si servían para que dependieran del hombre o estuvieran sometidos a él. Hasta el siglo XIV no cambiará esta perspectiva, cuando se interesaron, al menos en apariencia, por el mundo animal, pero sin que cambiase esa postura de autosatisfacción y desprecio de nuestra especie hacia las demás, esa vanidad que se mantiene tan firme entre nuestros contemporáneos. Esta ligera flexibilización del juicio se debió sin duda al desarrollo de un sentido de lo real que también se extendía a otros ámbitos: la curiosidad se dirigía a la apariencia, a los movimientos e incluso a las costumbres. Era la época en que los príncipes reclamaban exhibiciones de fieras para divertir a sus huéspedes, en la que artistas de la pluma o el cincel refinaban las formas animales: el rey René se divertía dibujando conejos; es posible que Gastón Phoebus, conde de Foix, ilustrase él mismo sus manuales de caza. Sin embargo, Buffon todavía quedaba muy lejos.

Éstas eran las palabras de clérigos, eruditos y poderosos. Pero ¿qué decía la gente vulgar? ¿La mayoría aplastante de quienes estaban todos los días en contacto físico y natural con el mundo de los animales? De hecho, según los relatos hagiográficos, que sin embargo eran obras de eruditos, o los romances y trovas, sabían tanto, si no más, que los detentadores de la Verdad. Porque sus conocimientos eran directos y sus observaciones visuales: señalaron, registraron y, a veces, curaron las enfermedades o los cambios de humor del caballo; adaptaron las especies de los perros a los servicios que se esperaban de ellos; se dieron cuenta de cómo facilitar el trabajo del buey en función del grano que consumía o el terreno que iba a labrar; organizaron la vida de la oveja, sus desplazamientos, su esquileo y sus partos; utilizaron de la mejor manera posible las múltiples aptitudes del cerdo. El único animal, dentro del círculo de los animales «domésticos», del que no supieron o quisieron conocer sus caprichos fue el gato. Es cierto que apenas fueron más allá de una observación externa; pero el uso que hacían de los animales para «imitar» a los seres humanos muestra que percibían aspectos de la realidad animal. El *Roman de Renart*, u otros posteriores a 1175, los *ysopets*, pequeñas fábulas populares de la misma época, no eran más que historias de hombres: las costumbres de los animales las transparentaban. Además, los conocimientos en este plano no eran inaccesibles: es verdad que el *Physiologus* de la Antigüedad tardía y las compilaciones que se hicieron al respecto hasta el siglo XIII estaban en latín, por lo que contaban con poca audiencia entre la gente humilde; pero, a fines del siglo XII y a lo largo de todo el siglo XIII, enciclopedistas como Barthélemy el Inglés, Pierre y Vincent de Beauvais

o Hugues de Saint-Victor, aunque manejaban la lengua culta, nutrieron un género literario susceptible de llegar a los «pequeños»: «bestiarios», a menudo ilustrados, que se podían ver u oír a través de las explicaciones por parte del cura del pueblo.

Es evidente que este enfoque «popular» del mundo animal no tenía nada de científico. En primer lugar, debido al peso antropológico al que me acabo de referir y que limitaba la reflexión. En segundo lugar, porque la pantalla de los símbolos velaba la comprensión: ¿cómo iban a conseguir explicar el crecimiento de un ciervo si se obstinaban en ver en ello el mandato divino? De ahí que se mantuviese una gran proporción de ideas falsas, algunas de las cuales siguen estando vigentes: se consideraba que el salmón era el macho de la trucha porque se le parecía y remontaba los ríos para desovar río arriba; el perro no soportaba al gato porque eran símbolos del hombre y la mujer en constante rivalidad; el oso era bonachón y tratable porque comía miel, símbolo de la leche mariana; la abeja era símbolo de la familia porque, desde la aurora, trabajaba para toda la colmena. También podríamos añadir las extrañas descripciones de los viajeros que iban a tierras exóticas, como Polo y tantos otros mercaderes, o de los franciscanos, evangelizadores itinerantes: ¿no decían que habían visto por allá animales extraordinarios, deformación de los que habían dejado tras ellos? Y sus relatos alimentaban la imaginación: la cobra, y por lo tanto las otras serpientes, se convirtieron en dragones; el rinoceronte era el unicornio macho; la foca hembra era la sirena tentadora; el felino con manchas, guepardo o pantera, era el alma reencarnada de un pecador que llevaba las huellas de sus antiguos pecados. Y el brujo vestido con

pieles de animales que atravesaba el bosque por la noche era el lobo devorador de hombres, el «coco», el *wehrwolf* germánico.

Esta ambivalencia del animal explica prácticas extrañas que nos hacen gracia, como los juicios a los que se sometía a los animales durante la Edad Media: detención pública, acusación, defensa del culpable y castigo, que solía consistir la mayoría de las veces en la horca; por ejemplo, el cerdo que había herido a un niño, el tejón apestoso que había arrasado una viña, el lobo feroz, ya muerto pero aun así colgado, o insectos como los abejorros. Estos simulacros, lo bastante serios como para que el jurista Beaumanoir estableciera normas para su uso, iluminan muy bien esa zona indeterminada que separa al hombre, que está a la diestra de Dios, y el animal, que era la criatura desobediente. Haríamos mal en reírnos: nuestro equilibrio nervioso depende estrechamente de los peligros que lo amenazan. Más que los dientes del lobo o del perro, son los siniestros aullidos nocturnos de uno o los interminables ladridos del otro los que crean ese estado de tensión, de estrés decimos en la actualidad, perjudicial para nuestra actividad de ser excepcional.

Penetraren este mundo

Los peligros se esfuman cuando se hacen familiares. Después de iniciar una vida de grupo, el hombre intentó extender su autoridad a las otras especies, es decir, obligarlas a estar a su servicio, e incluso establecer lazos con ellas, «domesticarlas». Pero este último estadio implica un contacto recíproco, casi afectivo, si se quiere tomarlo en todo su sentido: con este nivel superior, el hombre sólo ha domesticado de verdad al perro, quizá al

caballo, y ya me he referido a ello más arriba. Desde hace decenas de miles de años, ninguna especie se ha sometido conscientemente a su control, ni siquiera el gato, como he dicho. E incluso encontraremos, en el caso de las dos primeras de estas especies, perros vagabundos asilvestrados y caballos en libertad; no se ha «conquistado» ninguna otra rama animal. Es cierto que se manda, vigila, se vende o se esquila al ganado bovino, las ovejas y otros animales; y se lleva a los cerdos a la feria de septiembre. Pero, aunque podamos admitir que el incentivo de la alimentación o el sentimiento de seguridad pudieran ser suficientes para mantenerse dóciles, no se podría decir lo mismo de los uros, los bisontes o los jabalíes que son sus hermanos salvajes. En lo que respecta a las palomas, las abejas o los gusanos de seda, sería una burla decir que se «doman» o incluso «crían» y lo mismo sucede con los castores, los cisnes o los halcones, tan apreciados por la gente de la Edad Media.

Resulta difícil saber si los hombres de esta época creyeron posible aumentar su control sobre el mundo animal con sus capacidades. Al menos parece que estaban pendientes de los perfeccionamientos posibles de la captura y la doma. La reproducción de las especies constituía evidentemente un aspecto esencial de la cría; en ello podían ejercer un control humano. La monta o el apareamiento de los equinos y los bovinos se supervisaban e incluso estaban reglamentados en la aldea bajo la vigilancia de un agente del señor: el toro, el semental o el verraco se denominaban «comunes» desde el siglo XIII, porque sus servicios tenían un carácter casi público, ya que la composición y el estado de los rebaños no podía dejarse al azar; el ejemplo de las cerdas

cubiertas en el bosque por los jabalíes machos parece que era objeto de precauciones, probablemente vanas. Por el contrario, la castración de los machos excedentes era una necesidad, pero poco sabemos de ella; sólo se conocía casi correctamente en el caso del caballo, pues esta perla del equipamiento militar exigía toda la atención de la aristocracia montada: a razón de un semental por cada siete yeguas que parían una vez al año, quedaba un número importante de machos para la caballería militar. Tanto la iconografía como los relatos de caza o de combate muestran de manera indiscutible monturas «completas»; al menos se puede constatar hasta más o menos finales del siglo XIII. En este momento, la castración del macho se desarrolló más ampliamente: la práctica además ya era vieja, por no decir antigua. Pero no se tienen pruebas de que se usara de manera sistemática antes de 1300; y tampoco se sabe si la expresión «caballo húngaro», con la cual se designa al animal mutilado, tiene su origen y una verdadera relación con los húngaros, pueblo que se caracterizaba por su caballería.

Aunque apenas sepamos algo más de otras especies, en cambio, el propósito de mejorar por medio del cruce de razas o de la importación de reproductores exóticos ocupaba un espacio importante en los tratados de veterinaria. Se sabe, por ejemplo, que la diversificación de razas equinas procede en buena medida de los contactos con la España «árabe» desde el siglo XII, o con Oriente Próximo en el momento de las cruzadas: a los caballos de origen europeo instalados en Occidente a principios de la Edad Media, animales pesados y potentes, se sumarán los *genets*^[24] (por el nombre de los bereberes Zenata), rápidos y ligeros, muy aptos para la

carrera, la monta y capaces de soportar bien las variaciones climáticas. La arqueozoología, en pleno desarrollo, ha mostrado además estas variaciones de peso y talla. Los bovinos, por lo general menos estudiados, fueron objeto de la preocupación por sacar más partido a sus servicios: los cistercienses, como siempre interesados en el progreso de su propia riqueza más que en consideraciones generales, fomentaron, por ejemplo, la implantación de vacas lecheras normandas en el país aquitano, para favorecer la «visitas» de rebaños que preveía la orden; y el propio san Bernardo, según se dice, mandó a un hermano a traer búfalos de la Maremme italiana para sus rebaños de la Champagne. El caso de las ovejas merinas de pelo largo (una vez más estamos ante una palabra sin duda magrebí, pero se duda entre varias) lo conocemos aún mejor, debido a la importancia del comercio de la lana y su trabajo. Introducidas en España a mediados del siglo XIV, estas lanas rivalizaron hasta en Inglaterra con las de Sheffield o Yorkshire. Y, esta vez, incluso el estudio de los esqueletos de los animales muestra claramente una evolución en la que el hombre tuvo su papel. Quedaría por arrojar luz a un rincón aislado del mundo «doméstico»: las aves de corral. Oscuridad completa: ¿fue la misma o varió a lo largo de diez siglos? ¿Estaba sometida a la voluntad del hombre o reaccionaba sólo a los condicionantes del entorno? Silencio, o más bien nada más que palabras, siempre las mismas: gallinas, pollos, huevos, patos, gallos, capones, gansos; ningún hueso y ninguna iconografía correcta.

Aunque se trataba de animales —en la mayoría de los casos— a los que sólo se pedía que sirvieran al hombre sin quererlo de verdad, también había que domarlos, cuando se esperaba de ellos una participación más

personal en su servicio. Y si contamos con buena información en este sentido, es porque los manuales cinegéticos, veterinarios, hípicos o las enciclopedias como la de Barthélemy el Inglés proporcionan recetas y ejemplos. Predomina un rasgo que justifica que los libros de cuentas monásticos o señoriales se unan a las obras teóricas después del siglo XIV: «domar» era muy costoso; hacía falta personal especializado, tiempo y espacio. Incluso las palomas exigían construcciones, recogidas, cuidados; se albergaba a miles de ellas en los palomares del señor, que además constituían la enseña de su rango; había que atraer a las aves con señuelos o cebos. Quizá resultara más fácil reunir enjambres de abejas, la edificación y sobre todo la vigilancia de las colmenas, alejadas de los predadores, pero también de todos los efluvios que molestaban al insecto; se necesitaba un encargado, un *apicularius*, cuyas tareas consistían en la recogida y trabajo de la cera, más que en los de la miel. El entrenamiento de un hurón para la caza o de un halcón (y volveré sobre éste más adelante) también era labor de técnicos: estos animales sólo podían atraerse a través de un cebo de carne; pero había que saber lanzarlos, retenerlos, volverlos a meter en la jaula o sostenerlos en el puño.

Es evidente que sobre el caballo y el perro se ejercía una vigilancia estrecha. El primero, que se rebelaba contra las riendas y la silla, se mostraba peligroso en la doma, que exigía mucha paciencia y muchas precauciones. Las remontas —que se conocen desde el siglo X— se ubicaban en el bosque, para facilitar la captura a lazo después de las primeras salidas. Algunas familias señoriales, como la de los Rohan en Bretaña, incluso se hicieron especialistas en estas cuadradas salvajes;

en Francia, se encontraban en los bosques de Île-de-France, a orillas del Loira o del Rousillon. Todo un personal de palafreneros (*poledarii* en latín bajo) se ocupaba en ello hasta que el animal, considerado dócil, se preparara para el combate o el tiro por parte de un jinete o un criado de cierta edad, un «senescal» (*senex schalk*, criado antiguo). El vocabulario romance dio lugar a las variedades de montura, mucho más que las cualidades del animal: el «palafrén», el *paraveredus* del correo romano, el *Pferd* germánico, que llevaba los mensajes, era un animal de silla; la *hacquenée*, derivado de Hackney, pueblo inglés, era una yegua de trote, de viaje, más bien reservada a las damas; la «jaca», caballo *de poche*, era un caballo de carreras común; el *sommier* derivaba su nombre de lo que llevaba; el *destrier*, el caballo de batalla, continúa dividiendo a los historiadores en cuanto al origen de su nombre; en lo que se refiere al «rocín», al «malatón», era cualquier cosa. Incluso, después de 1100 o 1150, tuvieron que plantearse el problema del herraje de los cascos, el trabajo del «herrador» en el castillo o la aldea: uso casi desconocido en la Antigüedad, que quizá procedía de Asia y se generalizó muy lentamente, y cuyo evidente interés para la resistencia del casco se descuidó sin duda durante mucho tiempo.

El caso del perro, después de llevar varios milenios vinculado al hombre, era seguramente el más simple, pues el animal había asimilado desde hacía mucho tiempo la idea de docilidad hacia el ser humano. No obstante, tenían que confiar a los maestros perreros, responsables de las jaurías, el entrenamiento adecuado a cada raza canina, frente a las tareas que habrían de desempeñar: el mastín para atacar al jabalí o al lobo, el

dogo para el rebaño o la granja, el galgo para el ciervo «de montería», el perro perdiguero para la caza al acecho, el podenco o el perro de aguas como perros zarceros.

En este entrenamiento, era raro que se reconociera el esfuerzo del maestro por llevar al animal a una especie de complicidad con el hombre. Sin embargo, a muchos de estos animales «domésticos» o que casi lo son, les gustan las manifestaciones de carácter lúdico en las que se valora al animal satisfaciendo apetitos o tendencias más o menos conscientes: al caballo le gusta rivalizar en velocidad o en el salto con otros; al burro le encanta ser enjaezado con borlas, al buey ver que su yugo se adorna con flores, a la vaca llevar un cencerro o al perro ponerse sobre dos patas. Esta apelación al fondo de la conciencia íntima del animal no puede ser, por comodidad, calificada como «instinto»: el gusto por ponerse sobre dos patas no es tal.

Utilizar y destruir

Resulta demasiado visible, al leer estas líneas, que, en mi enfoque del mundo animal, el hombre, ya sea «antiguo», «medieval» o «moderno», piensa sobre todo en sí mismo. Su voluntad de poder y los medios que tiene para ejercerlo le abren un doble camino: en un medio natural que había «antropizado», modelado a la medida de sus necesidades, ¿cómo y hasta qué punto explotaba al animal? ¿Cómo lo eliminaba también cuando ya no lo utilizaba o le tenía miedo?

Los servicios del animal

Es razonable admitir que los primeros hombres que pudieron hacerlo, vieron, en primer lugar, en el universo

animal una fuente de alimentación. Carnívoro —pero ¿desde cuándo?—, el ser humano tenía necesidad de proteínas animales para su equilibrio psíquico y mental: carne de mamíferos, de aves y peces. Y ya me he ocupado anteriormente de su papel en la alimentación medieval. Aunque la ganadería pudiera tener otros fines además de proporcionar alimentos, la pesca y las aves de corral tenían sobre todo este propósito. Y no resulta exagerado decir que, sin el cerdo, el arenque o el pollo, el mundo cristiano hubiera perecido. Pero también he señalado que, a pesar de creencias que casi no se formaron hasta los siglos XVIII y XIX, y que todavía perduran, una cierta indiferencia afecta a todo este ámbito de la alimentación: no conocemos con seguridad qué quesos o especies de pescado consumían; debemos admitir, con ayuda de las excavaciones, que los restos de huesos en los vertederos de alimentos presentan pocas diferencias entre el castillo y la choza; que las variaciones en las comidas reflejan diferentes gustos, imposibles de discernir, o contingencias económicas aleatorias. La idea de platos regionales como la de jerarquía social en los platos son imaginarias: como mucho se trataba de una cuestión de volumen. Incluso los cristianos se ponían en un plano de igualdad cuando llegaban los «días de vigilia» o la Cuaresma. Es cierto que el lugar que ocupaba esta última en el calendario correspondía al vaciado de los graneros; pero también se respetaba, aunque las reservas que quedasen siguieran siendo apetecibles. Además, también lo hacían así los bandidos y salteadores de caminos: en Cuaresma, no mataban ganado; se contentaban con pollos y huevos. La observancia de este ritual era una fuente de salvación: Dios había creado «especies de vigilia» el mismo día que las demás; no podían mofarse de su obra.

El pescado es el único animal cuyo papel era casi únicamente alimentario; sin embargo, precisaba de costas marinas, salazón y ahumado. Pero los derivados que se obtienen hoy en día parece que entonces eran desconocidos: no se tiene la certeza de que prácticas antiguas como la fabricación de cola a base de grasa de pescado para untar las ánforas sobrevivieran al hundimiento del comercio mediterráneo. En cambio, la explotación de aves y pájaros capturados pudo llegar a ir más allá de la carne y los huevos: el uso doméstico de plumas y plumón perdura todavía para rellenar las almohadas, los colchones, los edredones o para proporcionar al escribano o el miniaturista la pluma con la que escribir o el pincel en lugar del cálamo de caña y que se usó al menos a lo largo de toda la Alta Edad Media, incluso hasta el siglo XIV. No debemos desdeñar estos aspectos de las transformaciones técnicas, aunque parezcan tan mediocres a primera vista. La pluma, de ganso sobre todo, influyó muchísimo en la grafía, al volver el trazo más suelto, los signos más estilizados, incluso y quizá sobre todo en el papel cuando este soporte comenzó a sustituir al pergamino en el siglo XIII.

También los mamíferos pudieron proporcionar elementos útiles para el hogar o incluso el artesanado, como los pelos de tejón o las cerdas del puerco. Pero es evidente que eran las pieles las que ocupaban el primer lugar. Esta vez, conocemos bien su estudio y empleo a lo largo de la época medieval. La imagen simbólica, vagamente germánica, se corresponde con la del hombre vestido con cuero, hierro y pieles; imagen romántica desde luego, pero no desprovista de cierta realidad. Dejemos a un lado el hierro; pero las pieles constituyeron un elemento importante de la indumentaria o los

adornos: ardilla, marta cibelina o conejo para las bocamangas o los tocados, mientras que oso, reno o lobo adornaban con «pieles vestidas» abrigos o cobertores. Los precios alcanzados en los núcleos comerciales de Europa central sobre todo por estos despojos y los «estilos» de los que eran objeto rivalizaban en los libros de contabilidad con los de las telas raras y las joyas: con ayuda de la moda en todos los siglos, la «aristocracia de las pieles» distinguía al rico o el «hombre de corte» de la gente vulgar que vestía con cuero o el campesino que lo hacía con lana gruesa.

Sin embargo, este cuero desempeñaba un papel a la vez modesto e inmenso: guantes, cinturones, sombreros, zapatos, chaquetas, calzones, pero también sillas de montar, arneses, vainas, odres o bolsas. Curtidas o sin curtir, todas las pieles eran útiles: bovinos, ovejas, cabras, burros e incluso caballos, sin contar las pieles procedentes de la caza menor y mayor, de cérvidos, jabalíes, tejones, nutrias, castores, lobos y zorros, incluso despojos exóticos traídos de África o Asia, camellos y leopardos para los aficionados a la originalidad. Los curtidores tenían sus talleres al borde del agua para lavar las pieles, pero también cerca de los «palacetes» donde vendían la producción de alta calidad, los cueros más claros y flexibles. Los fabricantes de pergaminos constituían la élite de un oficio que, sin embargo, seguía contando con mala reputación y resultaba maloliente y malsano. Y es que la demanda de pieles destinadas a la escritura no dejaba de aumentar. Incluso se ha llegado a *sugerir que la oveja, cuya carne no era demasiado apreciada, se criaba en gran cantidad por su cuero; pero también, por supuesto, por la lana.*

La época medieval no conocía las texturas elásticas y menos aún el plástico; incluso el algodón sólo apareció en el Mediterráneo y apenas antes de fines del siglo XIII; el yute no se conocía; el lino era raro; el cáñamo resultaba demasiado áspero; la seda, costosa. La lana constituía en buena medida la base del textil medieval. Pero no tiene sentido que emprendamos una exposición del trabajo del pelo de la oveja o con mayor razón sobre su organización artesanal; es cierto que constituía el único «oficio» que se organizaba y reglamentaba verticalmente, desde el pastor esquilador al sellador del paño en el mercado. Ni lo tiene ponernos a examinar el destino de las matas de pelo según procedieran de la churra ibérica o de la *sheep* de Cotswolds, o que se extrajeran de las patas o el lomo del animal: no me ocupó de la historia de la economía textil. Pero, puesto que sólo se trata de las relaciones entre el hombre y el animal, debemos recordar que la lana ocupaba en la vida del Medioevo un lugar semejante al que tenía la madera; la Edad Media no era sólo la «edad» del cuero o el hierro, sino también de la madera y la lana. Ésta estaba omnipresente en la vida cotidiana: a lo largo de la jornada, se vestían con ella o la cosían; la mujer la hilaba sin descanso, incluso mientras daba el pecho al niño; tapaba los agujeros de la choza, cubría a los durmientes y, en casa de los ricos, se colgaba de los muros en forma de tapices aislantes.

El hombre quitaba a estos animales, ya fueran capturados, domados o criados, su carne, su piel, su grasa y los productos de su cuerpo. Aunque aparentemente más modestos, pero en última instancia esenciales, es a ellos a quienes despojaba del fruto de su propio trabajo; y por supuesto es inevitable pensar en las

abejas. Como ya he dicho anteriormente, a pesar de las colmenas, las normativas o la estima que les tuviera, el hombre no «criaba» a las abejas, sino que las explotaba. La importancia que se otorgaba a este insecto se ve perfectamente en las tarifas pecuniarias de la Alta Edad Media por el coste exorbitante de la multa que se imponía por robar o destruir un enjambre: una suma similar a la que castigaba el rapto o robo de un toro, es decir, varios miles de denarios. Los compromisos que asumían, al menos de manera verbal, quienes perturbaban la paz de Dios en el siglo XI conllevaban la obligación de no incluir las colmenas en sus actos violentos. Y los propietarios consideraban un derecho señorial imponer una tasa sobre quien lo hiciera. Durante mucho tiempo se ha pensado, y se sigue pensando, que el hombre esperaba obtener de las colmenas sobre todo la miel, que era el producto azucarado más abundante y buscado, pues los glúcidos que necesita el ser humano no podían obtenerse con la caña de azúcar, que se intentó y al final se consiguió aclimatar en las costas del Mediterráneo (España, Sicilia, Italia), y qué sólo se logró de manera tardía y muy modesta incluso después del siglo XI, ni con la remolacha y otros tubérculos edulcorantes casi desconocidos, ni con otras costosas especias traídas por el comercio de Oriente, como la canela o la vainilla. La miel, cuyas condiciones técnicas de recolección apenas han variado desde aquella época, podía ocupar ese lugar: se consumía líquida, o endurecida en panes, mezclada con vino para producir bebidas «divinas», pero insípidas —hidromiel, o incluso hipocrás, si añadían alguna hierba aromática—, o incluso una jalea finamente tamizada, la «jalea», a la que se otorgaban propiedades medicinales o afrodisiacas; al

mundo de la corte le encantaba, hasta el punto de que en el siglo XV tuvieron que restringir su venta. Por lo tanto, se ha tendido a minimizar lo que, sin duda, constituía el producto esencial y más valioso del trabajo de este insecto: la cera. Un enjambre de diez mil abejas podía producir un kilo de este material en un año, frente a diez veces más de miel. Pero la cera, ese «plástico» de la Edad Media, tenía un empleo clave que explica la importancia de su comercio: eliminaba la oscuridad sin emitir el humo de la antorcha de resina, sin el temblor de la madera encendida o la débil luminosidad de la lámpara de aceite. En forma de cirios para el culto, candelas o luminaria o velas cotidianas, la cera ahuyentaba las sombras cargadas de miedos y peligros que escondía la noche. Acompañaba al hombre en sus angustias nocturnas y también en la alegría de las fiestas y los desfiles. Y también tenía un papel fundamental en las tablillas para escribir y los sellos que validaban un acto escrito.

Todo este papel de la explotación del mundo animal no es algo natural, y no sabemos si al principio de la historia humana se pensó en usar al perro para proteger un rebaño, al caballo para montarlo o la oveja para esquilarla. Porque todos estos animales presentan distintas facetas: el perro también ojea la caza, el caballo puede tirar de una carga y la oveja da leche. De modo que los servicios prestados por el propio esfuerzo del animal pueden ser múltiples. Resulta banal recordarlo, puesto que siguen siendo los mismos hoy en día, con las excepciones que las máquinas hayan podido introducir, por supuesto. En principio, tirar y transportar pertenecen al ámbito de las competencias «domésticas» del entorno animal: caballo, mulo, buey y burro eran entonces los

motores de la circulación de hombres y cosas, así como de la tracción de cargas o los aperos agrarios. Cada uno, según sus aptitudes, se orientaba, con un poco de experiencia, a la actividad más conveniente: el mulo de pisada firme se destinaba a los terrenos difíciles, el burro de paso lento, para ir a las viñas o al mercado, el buey, sin rival en los campos o la tierra de cultivo, y el caballo, para todo. Se trataba de una cuestión de estructura física, por ejemplo, del casco o el lomo del caballo, para desatascar el arado en terreno fértil; o de rapidez y valor para llevar un mensaje y luchar. Pero se utilizaba a un buey para arrancar un árbol o tirar de un furgón. También era una cuestión de resistencia soportar la albarda, lo cual era cosa del burro; o la silla, en este caso del mulo. En definitiva, era cuestión de equipamiento, en función de la osamenta o incluso del carácter del animal, de lo cual ya he hablado anteriormente. A otros se les entrenaba para la caza, como veremos, y entonces entraba en juego el perro. Y, como de costumbre, a él se le reservaba lo esencial: vigilar, acechar, oler, excavar o, más difícil, hacer girar al tiro en el extremo del surco trazado por el arado, o guiar al cerdo para limpiar el corral. Por último, todos proporcionaban fertilizante para los campos por medio de sus deyecciones: boñigas, estiércol de caballo, guano y otros.

Se trataba, pues, de un gran número de servicios prestados. Para la mayoría de los animales de los que hablo, era el precio que tenían que pagar por la protección y el suministro de alimentos que les aportaba el hombre. Pero este último era consciente de que estos servicios no tenían la misma relevancia: su valoración se reflejaba, en los primeros siglos medievales al menos, en una especie de jerarquía de multas a las que se exponían

quienes atacasen a un animal. Y esta escala de valores refleja un comportamiento diferente en la actualidad: una yegua preñada costaba 1,600 denarios, un semental un poco menos, un caballo castrado la mitad; el toro se «cotizaba» a 2,000 denarios, pero la vaca lechera sólo la cuarta parte, y la oveja correspondía a una vigésima parte; el cerdo llegaba a alcanzar hasta los 500 denarios, pero el gato no se pagaba. Es cierto que sólo se trata de textos normativos, que podían ser alterados por las contingencias y las costumbres, pero ¿no constituyen un indicador que podría aclarar un poco el último aspecto que voy a presentar?

Matar es propio del hombre

Este título pretende ser provocador; pero veremos cómo se justifica. La piel y la carne sólo podían proceder de un animal muerto, pero muerto de manera violenta para que ambas no estuviesen dañadas por la enfermedad o el tiempo. ¿Acaso no era preciso destruir también aquello que amenazaba o simplemente molestaba: insectos, roedores, animales carniceros, frente a los cuales se debía proteger al hombre, sus animales «domésticos» o sus bienes? Por supuesto, podían esperar a que la Naturaleza se ocupara de ello o ayudarla si era necesario. En el universo, todo está en equilibrio: si un elemento aumenta de volumen, otro lo destruye enseguida; y las especies animales no escapaban a ello. La población medieval era perfectamente consciente de esta lucha cotidiana: la mosca, que se comía al pulgón era matada por la araña, que acababa engullida por un pequeño roedor, justo antes de que un pato, a su vez, se lo comiera y de que una rapaz cazase a este último. Esta «ley» del más fuerte llevó al hombre a divertirse con las peleas entre animales, fuente de espectáculos lúdicos o de

apuestas ventajosas: no hemos renunciado a las peleas de las abejas reinas en la montaña ni a las de gallos en los pueblos, incluso a las de perros y gatos. Precisamente es en esto donde aparece el mal: matar a un animal para comer puede ser una necesidad, como sucede con cualquier ser vivo; pero esta necesidad y el acto consiguiente no se caracterizan, en principio, por producir goce, a no ser el de satisfacer una necesidad natural. Esto es lo que hacen los animales. Pero asistir a una pelea de gallos o a una corrida repugnante conlleva un elemento de crueldad, incluso sadismo, que resulta difícil, incluso entre los fanáticos, revestir con el velo de la «tradición» (¿cuál además?), del «deporte» (¡más bien mortal!) o el pretexto hipócrita de que el animal puede «defenderse» (lo cual supone una burla innoble). La Iglesia ha vacilado ante esto durante mucho tiempo: no matar al prójimo es una exhortación divina o una precaución evidente, pero ¿a otra criatura de Dios? Siguiendo, sin duda, las costumbres antiguas, la Iglesia no se pronunció sobre la caza o la captura de animales salvajes; como mucho puso, en los relatos hagiográficos, a cazadores como san Huberto ante una víctima en la que se había encarnado, quizá, Jesús para convertirlo. En la época carolingia, sin embargo, se elevaron voces, como la de Jonás de Orleans, para criticar el placer de la caza, fuente de orgullo o goce casi sexual. Pero la equiparación tradicional de la fuerza o la misión real y señorial con el imaginario de la caza mitigó, evidentemente, su efecto. Por lo demás, se ve en ello, también, un elemento del equilibrio aristocrático que respaldaba la Iglesia y del bienestar campesino donde se debía apoyar el camino hacia la Salvación. Además, los animales, sobre todo los malvados «animales salvajes» que sin duda dominaba

Satanás, no tenían que salvarse: los obispos cazaban y, en el siglo XIV había manuales de montería en las bibliotecas de los conventos. Y además eran tantos los hombres que se mataban entre sí inútilmente, a lo largo de los siglos, que los sacerdotes bastante tenían con intentar detener este derramamiento de sangre; ¡cómo iba a importar el del lobo! Esta actitud apenas ha variado: si se considera al animal un ser inferior, elevado al sacrificio por la mano humana, no debería haber mal alguno a la hora de eliminarlo, aunque no pueda defenderse. Llegaban incluso a regocijarse con ello, lo que nunca hace un animal, al menos que se observe. Es verdad que mentes reflexivas, como Alberto el Grande a principios del siglo XIII, pero también en el fondo del pensamiento medieval, tenían esta conciencia profunda: matar por placer era algo carente de «nobleza»; la prueba era que el rey de los animales, el león, el «Noble» del *Roman de Renart*, perdonaba a sus víctimas, señal de magnanimidad que lo situaba por encima de los demás.

Como es evidente, la destrucción de una especie animal no conlleva forzosamente odio y violencia. Los accesos de malaria, que se llevaron al emperador Otón III, al rey Felipe Augusto o al poeta Dante, eran ataques solapados que era lícito descubrir o combatir: se tenía que drenar la marisma, pero también ahumar al mosquito anofeles. Contra los piojos se lavaban la piel con ayuda de un cocimiento de hierbas; y a los navíos se les imponían cuarenta días de espera por lo menos, para que murieran los parásitos. Las langostas eran más temibles: si su nube caía sobre un campo o una tierra entera (volaban millones hasta oscurecer la luz del sol), era un desastre absoluto, y comérselas semaba de poco consuelo; había que ahuyentarlas por medio del estrépito producido por una

música rítmica —¡peor para los vecinos!—. En realidad, el último ataque masivo de langostas en Europa occidental data de 843. No se volvieron a sufrir después de aquella época, quizá porque las condiciones climáticas o bióticas llevaron a este animal más al sur, hacia las zonas subtropicales donde sigue haciendo estragos, a pesar de nuestras defensas modernas; ¡pero dicen que tiene tendencia a volver a subir hacia el norte!

El resto era objeto de caza. Las pasiones que suscitan estas prácticas, incluso en nuestra época, justifican que me detenga en el marco de los siglos medievales. Dejemos a un lado las batidas necesarias debido a un aumento de los estragos causados a los rebaños o a los cultivos a causa, por ejemplo, de los jabalíes o los lobos. Movilizaban, como hoy en día si hay que recurrir a ello, la intervención pública, lo que implicaba reunir cazadores, perros, caballos, el establecimiento de un plan de ojeo o alguna técnica para matar, tanto más delicada cuanto que, a excepción del oso que vivía aislado, los demás iban en manadas muy fuertes. En esta tarea, que se consideraba de interés general, no intervenían, en principio, ni alegría ni odio: se trataba de una simple limpieza en terreno no cultivado. El hombre era lo primero; peor para los animales. De este modo se eliminaron ampliamente, entre los siglos XII y XVIII, lobos, lince, osos, uros y bisontes en Europa; pero los zorros, roedores y cérvidos se mantuvieron bien.

La caza individual o en pequeños grupos era algo distinto. En la actualidad, nuestros cazadores contemporáneos no esperan conseguir con su actividad un complemento a su alimentación ni el atractivo del riesgo ni una obra «ecológica». Suelen invocar, pero sin razón (al menos en Francia), una «tradición» o una

«conquista revolucionaria», refiriéndose a la abolición de un monopolio señorial que databa de 1533, pero olvidándose de que en la Edad Media no existía nada similar; o bien hablan, con más rigor, de la convivencia lúdica de la caza; y omiten referirse, sinceramente o a propósito, al placer de matar que habita, por desgracia y ya lo he dicho veinte veces, en la mente del hombre. En la Edad Media la situación era muy distinta, aunque también se encontrara esta ansia por la violencia gratuita. Entonces la caza constituía un pilar de la sociedad y la literatura de la época estaba repleta de milagros, romances, poemas, crónicas, manuales y también juicios, donde tenía el papel principal. La iconografía y la arqueología sudarán su aportación; y se sabe casi más sobre la caza que sobre el comercio. Como verdadera pasión de la aristocracia, pero también del vulgo, este ejercicio respondía a motivaciones que podríamos •considerar como invariables a lo largo de mil años. En primer lugar, la búsqueda de alimentos, que sin duda es su origen, no aparece como causa principal. Las excavaciones demuestran que los restos óseos de animales salvajes, caza mayor o aves, no llegaban al 8 por ciento del total de la carne que se consumía, y poco más en el castillo que en la aldea, además: se trataba de aves, cérvidos y roedores, omnívoros en la mayoría de los casos; se consideraba que los animales carniceros no eran comestibles. Del mismo modo, también se ha considerado durante mucho tiempo la caza como ejercicio deportivo que preparaba para la guerra: cabalgar por terrenos difíciles, matar un jabalí con un machete o a un oso con un cuchillo de monte, podía aparecer efectivamente como prueba de resistencia, valor y destreza. Pero esto sólo tenía que ver con la aristocracia

guerrera, y el cerco a una manada de lobos poco se parecía a la carga de la caballería pesada. En la actualidad se piensa que es mejor valorar el «placer», el *desportement* que autorizaba incluso la presencia de mujeres: huir de este modo y de manera colectiva del aburrimiento de las salas del castillo, la incomodidad de la choza, sentir el olor de los animales y el bosque, liberarse de los condicionantes y labores cotidianas, tratar con lo desconocido o lo imprevisto; todo aquello que, incluso en nuestros días, otorga a la caza su papel de pasatiempo lúdico.

Pero esto no es todo: así no se justificarían ni el equipamiento guerrero de nuestros cazadores modernos ni el encarnizamiento de los aldeanos de antaño a arrastrar por el suelo los despojos de las presas. Parece tratarse de una dimensión de violencia satisfecha, de dominio de la naturaleza salvaje, del animal; era una señal de superioridad, que distinguía al jefe —el jefe de familia, de clan o de estado—. Todos los reyes cazaban o debían cazar; aquellos que se negaban a hacerlo, como Carlos V o Luis XI en Francia, tenían mala prensa. La dominación e, más aún, el rito ceremonial de la virilidad pasaba por la caza. Y cuando este placer psicológico se reservó, en principio, a quienes pudieran pagarlo —los ricos y los nobles por gracia de Luis XI en 1468 y más tarde de Francisco I en 1533—, el campesino conservó con obstinación la alegría de cazar furtivamente.

Las técnicas de caza sólo nos interesan aquí porque se diferencian profundamente de las nuestras, en las cuales el uso de armas de fuego ha hecho desaparecer la necesidad de la batida y el riesgo. Los textos medievales recogen dos tipos de caza, entre las cuales se reclasifican hombres, animales y artefactos. Por una parte, la caza

«mayor», de animales carniceros, jabalíes, osos y grandes cérvidos; se trataba de un asunto de equipos, señores y armas blancas. Por otra parte, la caza «menor», de conejos, pájaros, pequeños animales carniceros o corzos; se trataba de la busca de los campesinos que empleaban trampas y cebos. O bien se arrastraba al animal hasta el coto arenoso o la maleza, a no ser que viviese allí normalmente, donde se le esperaba con redes, lazos, trampas con ligaduras y, en último término, un arco pequeño con una potencia de tiro de 20 metros o incluso más. O bien, lo que era más «noble», se cazaba *á forcé*, «montería», a cérvidos, jabalíes, lobos, con la ayuda de perros, cuchillos y espadas: se trataba de una caza fatigosa, aleatoria, pero que se apreciaba mucho. Existía una tercera modalidad, hoy por completo en desuso, pero que entonces se consideraba el tipo de caza más distinguido, el más «noble»: la caza al vuelo, en la que participaban las damas. Una práctica que, sin duda, procedía de Oriente, donde pequeñas rapaces —halcones, gavilanes, gerifaltes o buitres— se entrenaban para descubrir y arrastrar hasta el suelo a la presa hasta que llegaban los perros o los hombres. Los manuales de montería, como los que redactó, a mediados del siglo XIII, el emperador Federico II o, cien años más tarde, el conde de Foix, Gastón Phoebus, se ocupan en gran medida de estas técnicas: muy costosas, porque las rapaces eran raras y de precio elevado; muy difíciles, puesto que el entrenamiento sólo podía dejarse en manos de especialistas reconocidos, que adquirirían gracias a él fama y poder; muy sociables también, pues eran las propias damas quienes llevaban las aves de presa; muy relajadas, por último, pues era el animal quien obedecía a la voz, al

gesto y también al señuelo que se debía preparar para apartarlo de la víctima y evitar que la despedazara.

Por lo tanto, la caza era un elemento clave de la vida medieval e incuestionable, de momento. La idea, que nos es familiar, de levantamiento de la veda sólo apareció después de que se redujesen las superficies, dunas, bosques o matorrales donde se daba la caza: a principios del siglo XIV en Francia, por ordenanza real, como en España, pero en Italia por decisión municipal; mucho más tarde en los países germánicos, donde la dimensión ritual de la caza era más fuerte. Se produjo en el mismo momento en que los propietarios de bosques, el rey, la Iglesia y los señores, que ya estaban preocupados por la reducción de la masa forestal frente a los cereales o por el aumento de los privilegios de acceso a usuarios, que se otorgaban o vendían a los aldeanos, emprendieron el cierre del espacio arbolado para reservarse los beneficios de la caza o de la tala de los árboles. *Saltus* abierto a todos, *res nullius* que no es de nadie, *foresta* al margen de todo derecho, el bosque se convirtió entonces en algo «prohibido», un lugar cerrado; pero no conseguimos ver qué efecto tuvo esto en la fauna.

No podemos abandonar el ámbito de la muerte de los animales sin detenemos, aunque sea un pequeño instante, en la pesca. Desde luego un breve momento, puesto que, en realidad, no sabemos nada o muy poco sobre este tema. Ya he dicho anteriormente hasta qué punto el mar parecía más bien cosa de mercaderes que de pescadores, un grupo humano original, pero cerrado tanto a los demás como a los historiadores: alusiones a barcos frisones en la Alta Edad Media o a la venta de arenques, ahumados o salazones, que se realizaban tierra adentro, eso es todo. De hecho, predominaba la pesca de agua

dulce: lagos, ríos, estanques vinculados a un molino; carpas, lucios, gobios más preciados que otros. La iconografía es bastante rica y representa las redes, las nasas o, de forma mucho más rara, pértigas fijas o móviles. Pero la documentación es especialmente abundante en el ámbito judicial: pleitos interminables sobre los emplazamientos de pesca, el carácter de los aparejos o el monto de los impuestos señoriales. Como las comunidades monásticas no consumían carne, eran los monjes, consumidores de pescado y distribuidores de limosna, quienes reinaban ampliamente sobre los derechos de pesca en los viveros, en el molino o el arroyo. Por eso, sus archivos recogen abundantes pleitos entre abadías, pero también con las comunidades campesinas sospechosas, con cierta razón, de dificultar la repoblación, de sobreexplotar la albufera o lanzar redes con mallas demasiado finas. En Francia, san Luis se preocupó por ello: una ordenanza de 1259 estableció normas de pesca, fechas y aparejos, pero ¿tuvo éxito? ¿El vacío documental es signo de vacuidad existencial, o bien este tipo de actividad sólo producía tradiciones y pleitos orales? El pescado casi no desempeña un papel en la literatura medieval y, según parece, eran indiferentes a las especies acuáticas o a sus costumbres. ¿Estamos equivocados?

Un balance contrastado

Al final de este largo desarrollo del mundo animal, que incluye al del ser humano, ¿es posible hacer un balance de sus contactos? Es evidente que sólo podemos basarnos en las observaciones realizadas por el propio hombre, ya sea sobre lo que éste percibió como efecto de la actividad animal sobre sí mismo, ya sea ante todo sobre lo que constató como resultado de su actividad frente al animal.

Por desgracia, este último ámbito sólo ha dejado testimonios pasivos; además, el hombre de la Edad Media poseía un juicio que quedaba oculto tras su creencia en la plena voluntad y el conocimiento esencial de la Divinidad de su Creación. Lo cual quiere decir que tenemos que dotamos más de deducción que de razón.

El contacto permanente con el mundo que el hombre explota debido a lo que le da o a lo que toma de él, en forma material o de servicios, contribuyó a moldear en la sociedad humana o, al menos, a reforzar dos rasgos que suelen asociarse a la Edad Media. En primer lugar, la superioridad asentada del sexo masculino. Puesto que era él quien cazaba, pescaba, labraba, domaba o defendía, el varón halló un elemento de dominación en el contacto con el animal; la mujer, considerada —probablemente de manera injusta— más temerosa y débil, se ponía bajo su control, hasta el punto de parecer, en distintas circunstancias, una criatura inferior, por lo tanto, un «animal». La Iglesia callaba a este respecto; ¿acaso ésta, al servicio de Dios, no excluyó a la mujer, considerada vulnerable a partir de la Caída a las tentaciones del animal? En el caso extremo de crímenes de bestialismo sexual, sólo se perseguía al hombre; quizá la mujer también sucumbía a ellos, pero la cosa resultaba tan monstruosa e increíble que sólo podía tratarse de un gesto animal, precisamente, del que no tenía sentido hablar. ¿No sería útil, incluso en la actualidad en que ya se ha recorrido tanto camino, observar el comportamiento de los animales en lo que respecta a los dos sexos, los «animales de compañía», claro, perros, gatos, caballos, o más bien perras, gatas o yeguas? Pensemos en este problema, aunque quede fuera de mi propósito. Sin embargo, aunque la aportación de los

textos sea muy ligera, la iconografía merecería en ese sentido más atención de la que se le presta: ¿acaso la mirada o el lugar del animal al lado del amo o la ama no aportarían algún indicio que habrían podido percibir el pintor o el miniaturista? ¿Vio o quiso mostrar algo?

El otro efecto compete, esta vez, a la sociedad humana en su conjunto, sobre todo a su estructura jerárquica. El control de los animales proporcionaba indicaciones sobre el rango en el que situar al individuo. El jinete dominaba físicamente al peatón, no sólo en la guerra, sino también en las vías comerciales o de peregrinaje. El hombre que cazaba en jauría con ojeadores y *piquiers*^[25] solía ser el señor, al menos del bosque, puesto que la abundancia o el carácter de la caza no estaban directamente en cuestión. El propietario de un costoso palomar era el único que disponía, frente a los demás campesinos, de un abono fino que le permitía adornar su mesa con frutas o verduras escogidas, que los demás no habrían podido conseguir en un terreno ingrato. Y la fortuna, como es natural, se medía en halcones, caballos o animales de labor. En lo que se refiere a la influencia económica de quien explotaba el mundo animal, resulta inútil volver a señalar el papel que tenía en la vida cotidiana.

La otra cara del espejo resulta menos brillante: ¿el hombre marcó con su autoridad el mundo animal? Sí, desde luego, pero más bien a largo plazo que en el transcurso del corto milenio medieval. Algunas especies desaparecieron, víctimas de los cazadores o de la reducción de las zonas en donde habitaban. Pero podría pensarse que se trató, en realidad, más bien de un ataque al equilibrio zoológico del mundo. A veces, la acción del hombre podría incluso considerarse positiva: la desecación de las marismas o la reducción de los bosques

supusieron duros golpes para los mosquitos chupadores de sangre; prácticas mejores de labranza airearon en profundidad la tierra, por lo que disminuyó el número de lombrices o larvas de abejorros; el control de las enjambrazones privó a muchos osos de su alimento preferido; la retirada de los cerdos de los bosques para llevarlos a los establos rompió los vínculos fisiológicos con la especie salvaje de los jabalíes. Pero estas acciones tuvieron, por lo general, como consecuencia, compensaciones naturales y no siempre felices: la lucha contra las rapaces benefició a los roedores; la disminución de osos y lobos favoreció al jabalí; la de la garza, benefició el aumento de insectos en los ríos; la guerra mantenida con los reptiles abrió los graneros a las ratas. En conjunto, el incentivo de la ganancia y el consiguiente pillaje trastornaron el reparto de las reservas de alimentos de los animales modificando el ecosistema. Entre tantos casos, uno de los más estudiados, si no el más importante, concierne a la oveja. Las observaciones que se basan en documentación escrita o en la arqueología no dejan lugar a dudas: la especulación en torno a la lana provocó, desde 1250 en Inglaterra y un poco más tarde en el continente, un aumento irresistible de los rebaños. Los «lores» y los conventos renunciaron al cultivo de cereales para dedicarse a la cría de ovejas, «cuyas pezuñas transforman la arena en oro», se decía entonces; levantaron barreras en torno a los surcos abandonados donde dejaron que creciera sólo la hierba, la «campiña inglesa». A esta época de las *enclosures*, como decían allí, corresponde en el siglo XIV en la Meseta ibérica la transformación en estepa de vastas propiedades de «nobles» y órdenes militares, unidos en una asociación de ganancias pastoriles, la Mesta. En ambos

casos, los sistemas de valoración colectiva de los terrenos y los usos consuetudinarios que constituían la base económica y los cimientos de grupo aldeano se destruyeron. En España, significó el comienzo de una ruina que todavía se puede apreciar en la actualidad; en Inglaterra, los campesinos, desorganizados y arruinados, afluyeron a la ciudad como mano de obra para todo y a buen precio, que sirvió para crear las empresas industriales emergentes del archipiélago: la superioridad económica y comercial de Inglaterra en los siglos XVIII y XIX frente al resto de Europa casi no tiene otra explicación.

Quedaría por estudiar si, además de estos golpes violentos que propinó el hombre a las costumbres de los animales, también modificó su fisiología: ya he hecho alusión al cruce de razas bovinas, la introducción de especies equinas exóticas y la notable variación de la apariencia externa del cerdo. Pero no tenemos ninguna certeza científica de que se debiera a una especie de política de mejora de razas o de su comportamiento. En cambio, la arqueozoología plantea nuevos problemas, siembre abiertos. Por ejemplo, los numerosos vestigios óseos que han multiplicado las excavaciones demuestran que las envergaduras en alzada del caballo, el buey o incluso la oveja experimentaron variaciones sorprendentes: comparables con las nuestras al final de la Antigüedad, disminuyeron bruscamente entre los siglos III y X, y no parece que se recuperen —y claramente— hasta después: ¿se debió a una cuestión biótica medioambiental generalizada? ¿Al tipo de alimentación o de uso? ¿A la introducción de nuevas especies? Es evidente la importancia de estos datos, pero también lo son sus

contradicciones; los investigadores todavía no han zanjado la cuestión.

Resumamos; y en un tono que me temo va a ser pesimista. Desde que tenemos huellas de su actividad, hace 15,000 o 20,000 años, y sobre todo durante el milenio medieval, el hombre no ha sido capaz de domesticar, ni siquiera reducir a voluntad, a ninguna especie animal que no sea de las de sus antepasados del Neolítico; incluso se ha dicho con gracia que fue el gato el que domesticó al hombre. No cabe duda que el ser humano penetró, utilizó y a veces alteró o modificó esta fauna. ¿Pero cuál? Sólo aquella que estaba presente en sus lugares de vida, ninguna más: y de los peces, mejor no hablar; de los insectos que lo ignoran o viven de él, sólo mantenemos la abeja; o el gavilán en el caso del mundo aéreo. Queda un puñado de mamíferos, de los cuales explotaba una decena, mientras otros cien estaban fuera de su alcance y muchos de los cuales, algunos muy cercanos, se reían de sus pretensiones, como la rata que reinaba bajo sus pies.

Ante el mundo vegetal, cuya poderosa indiferencia continuaba dominándolo, ante el mundo animal que lo ignoraba, el hombre era un ser indefenso, marginal, en realidad; ¿acaso no he señalado además, y de entrada, sus debilidades? Los doctores de la Ley, los protectores de la Fe decían que Dios le había hecho señor de la Creación. Quizá debería entenderse esto en sentido figurado: lamentablemente débil ante los demás seres vivos, quizá el ser humano los dominaba por el alma y el espíritu. ¿Quizá? Está por ver.

SEGUNDA PARTE

EL HOMBRE EN SÍ MISMO

He ahí los cuerpos y los gestos de unas gentes a las que he intentado aproximarme a través de su vida cotidiana y sus actitudes frente a una naturaleza que, o les domina o se burla de ellos. Me he fijado en aspectos puramente materiales, hay quien diría que incluso materialistas. Como cualquiera, sé que es una óptica parcial, que mis fuentes, incluso las arqueológicas, tienen un fuerte sesgo «aristocratizante». Lo que me ha obligado a menudo, mucho más a menudo de lo que hubiera deseado, a adscribir a la gente corriente lo que sabemos de la «gente de alcurnia», de unos monjes, nobles, burgueses y mercaderes a los que no quería referirme intentando, precisamente, sortear los escollos que pueblan la historia «social y económica». Aunque he procurado mantenerme en mis modestos dominios, soy consciente de que he tenido que hacer concesiones a la visión del mundo que compartimos en tanto que

hombres del siglo XXI. He tenido que tener en cuenta nuestra concepción dinámica del tiempo, el lugar que unas alienantes máquinas ocupan en nuestras vidas e, incluso, considerar que nuestras necesidades vitales ya no son las mismas que las de un campesino del siglo XIII. Aunque el ser humano siga siendo un ser humano, su mentalidad ha cambiado desde aquellos remotos tiempos y, en ocasiones, he tenido que apelar a lo incognoscible para aprehender un rito o un gesto aparentemente «irracional».

Y así he llegado a las riberas de un vasto terreno, escasamente iluminado, el de las «superestructuras» mentales, como diría el viejo Marx. Ya que no me siento cómodo en él avanzaré con suma prudencia. En primer lugar, porque sigo convencido de que los herrajes de las monturas han desempeñado un papel mucho más importante para el progreso de la humanidad que la *Suma* de Tomás de Aquino. Y después porque, al margen de mi grado de competencia, no tengo más remedio que enfrentarme al enigma que intentaba esquematizar, o más bien soslayar, cuando decidí escribir este libro. Sin duda, el hombre no es el mayor éxito de la creación; espero que cualquier flor pueda convencer de ello al escéptico. Sin embargo, el hombre piensa, prevé y, ciertamente, se expresa mucho mejor que el resto de los seres animados. En unos tiempos de controversias morales como los nuestros, el problema de la «superioridad» humana divide a los pensadores, enfrentando entre sí incluso a quienes son partidarios de ella. Para los «creacionistas», como se les denomina al otro lado del Atlántico, la existencia de una voluntad única, de un «diseño inteligente» realizado por el Ente Supremo, no puede ser objeto de discusión. Una idea

que, por lo demás, no se cuestionaba en la Edad Media desde que san Pablo, con sus estandartes henchidos de Verbo Divino, la difundiera entre los cristianos. Sin embargo, para los «evolucionistas», el hombre es el resultado de sucesivas modificaciones, de «perfeccionamientos» por así decirlo, que, a partir de estructuras como las de las medusas, llegaron a generar al ilustre Darwin, augusto padre de esta profunda visión que nadie, evidentemente, había concebido aún en la Edad Media. Pero he ahí que los etnólogos y los paleontólogos han dado un nuevo impulso a estas teorías. Según ellos hace muy poco que los hombres se han desgajado del tronco de los homínidos (tal vez sólo debido a alguna afortunada coincidencia) y de los «grandes simios»: chimpancés, bonobos, orangutanes y otros que conservan, casi intactas, características fisiológicas muy similares a las nuestras. No son nuestros antepasados, sino nuestros hermanos.

No soy quién para hacer oír mi voz en este campo. Y lo que he dicho hasta aquí permite perfectamente elegir al lector entre el dedo de Dios representado en los muros de la Capilla Sixtina y el ADN de un gorila de Gabón. Intentemos, por tanto, avanzar en dirección a otra faceta de la humanidad, sin desanimarnos por la densa penumbra de las ideas preconcebidas, los tópicos, los silencios que arrojaban sobre las almas y los cerebros de aquellos tiempos los dogmas y las tradiciones, la ley y la costumbre.

1

EL HOMBRE Y LOS DEMÁS

«**E**l hombre es un animal sociable», decía Séneca, sin tener muy en cuenta cómo le afectaba personalmente este principio. Y todos los amantes de la humanidad le aplauden: los ejemplos de ayuda mutua, las ideas compartidas, las cortesías, la amistad y la tendencia a la agrupación, son situaciones que forman parte de la vida cotidiana y parecen rendir testimonio de la fuerza de los sentimientos de grupo, incluso de la existencia de sentimientos «gregarios» que nos hacen dóciles. Pero es sólo algo aparente. En muchas partes del planeta, especialmente en ese «mundo desarrollado» en el que nosotros vivimos, uno no saluda a aquéllos con los que se cruza, no les «abre la puerta». Un incidente de cualquier tipo que tenga lugar en plena calle no logra suscitar más que un breve instante de curiosidad, no sabemos nada del vecino de enfrente y la calumnia se tiñe de servilismo. ¡Eso por no hablar de las dificultades que

entraña el querer ser «como los demás» y defender, a la vez, un individualismo feroz en un mundo en el que ver la televisión y usar el teléfono móvil son dos de las actividades más apreciadas! En el fondo, lo que hace el ser humano es defender su «territorio», algo muy propio de él que forma parte de su instinto de supervivencia. Basta con que observemos el comportamiento de dos perros que, de repente, se encuentran frente a frente. Percibiremos agresividad espontánea, seguida de un acercamiento desafiante y gestos de reconocimiento centrados en los órganos sexuales. Dos etapas previas al establecimiento de otro tipo de relación que nosotros fingimos no necesitar, pues hemos adoptado la costumbre de pasarlas por alto. Pero el esquema seguido por los humanos es el mismo: busquémoslo en los tiempos de los que hablo.

VIVIR EN GRUPO

El vocabulario de nuestro siglo está repleto de términos «colectivos» como secta, partido, sociedad, sindicato o club, entre otros. Pero es casi igual de rico en palabras que sirven para describir el aislamiento, la marginación, la percepción de haber sido dejado de lado, la soledad. En la Edad Media la realidad lingüística era muy diferente. Por ejemplo, en aquellos tiempos el hombre solo estaba perdido. No hay palabra para nombrarle y, cuando se toma alguna prestada, modifica su significado. El vocablo griego *monos* («solo») pasa a designar al monje que, sin embargo, vive rodeado de otros monjes. El latín *solus* se utiliza únicamente como adjetivo calificativo. El «eremita» del «desierto» (del griego *eremos*) o el fraile, voluntariamente recluido en su

celda de la ciudad, no pasan de ser ejemplos de un pío desasimiento del propio yo a través de la oración. La única palabra que existe para sacar de la nada al individuo aislado es *homo*, y esta palabra, sin adjetivo que la califique, no significa nada. Evidentemente la solterona, el ladrón, el exiliado o el moribundo están solos, pero únicamente porque han sido excluidos del grupo o van a serlo. Ninguno de ellos ha elegido vivir solo. Y creen que recibirán apoyo, bien sea moral o de otro tipo; creen que serán consolados en su desgracia a su debido tiempo, pues Dios sabe cuándo los hombres precisan de él. En el mundo laico se considera que aquellos que han elegido el difícil camino del aislamiento voluntario no son más que un puñado de orgullosos, hastiados de un presente odioso, que desprecian lo temporal (*contemptus mundi*). Por lo general, la senda que han emprendido debería conducirles al suicidio o, al menos, a la ignominia; son los «desesperados». ¿Cuántos son? La Iglesia se niega a contarlos, no quiere ni hablar de ellos. Ya no forman parte del rebaño del Señor, han entregado su alma a Satanás, han dejado de ser humanos. Pero ¿y los otros? ¿Y todos aquellos que sí viven en el seno del grupo? Nos resta saber por qué lo hacen y cómo viven.

¿Por qué unirse?

Existen buenas razones para vivir juntos, para compartir ese «fuego» del que hablaba páginas atrás. Vivir juntos no es algo «natural». Tanto en la Edad Media como hoy se debe a todo tipo de motivos que se han ido acumulando a lo largo de los siglos. Voy a enumerar los más evidentes, pero antes quisiera hacer algunas precisiones. Todas las actitudes propias del mundo medieval surgen de un estado espiritual del que

apenas percibimos pequeños retazos. Existe, en primer lugar, una vivísima conciencia del paso del tiempo, de la acumulación inevitable de los siglos, de un avance lineal e implacable hacia el «fin de los tiempos», hacia el Juicio Final. Este despierta un enorme interés, lo que probablemente explique que el tema se trate incluso en las obras de carácter «histórico». Existe una fijación con lo escatológico que impide concebir la posibilidad de cambiar el destino. Se recurre a la parábola y se representa la rueda de la fortuna mostrando cómo su movimiento incesante y perpetuo precipita a los poderosos hacia lo más abyecto tras haberles elevado hasta los más altos honores. Pero esta «revolución» se erige, precisamente, en el símbolo de lo inútil que resulta pensar que el hombre pueda liberarse de su destino. Una segunda precisión: estas gentes son modestas y ni sueñan con la posibilidad de oponerse a los designios divinos, de renegar de su pasado o empaparse de vanagloria. En el siglo XII, Bernardo de Chartres dirá: «Somos enanos a hombros de gigantes, no vemos ni más allá ni con mayor claridad que ellos. No seríamos nada si no nos hubieran elevado a sus alturas». ¡Qué lejos queda este homenaje a los «antiguos» de nuestras pueriles formas de autocomplacencia! Los velos de los que se revestía el altruismo eran más tupidos de lo que hoy es usual. Pero no tanto como para ocultar los motivos que movieron a las gentes del Medioevo a acercarse unos a otros para defenderse de la naturaleza o del azar.

Ninguno de estos motivos es excepcional. La diferencia entre aquellos siglos y el nuestro sólo es de color e intensidad. Tenemos, en primer lugar, un núcleo de razones que pertenecen al ámbito del corazón y el espíritu. La ayuda mutua, el impulso caritativo y la

generosidad arrojan a unos hombres en brazos de otros. Nosotros tendemos a ver en estos gestos algo «gratuito», una simple materialización de nuestra idea del Bien. Pero me temo que estas tendencias del actuar común no tenían, en la Edad Media, una relación tan marcada con la obligación o el deber. Renunciar a estas obras supondría, en efecto, alterar seriamente el espíritu propio de la Salvación y no corresponder a la benevolencia del Creador. Cuatro de los siete «pecados capitales» con los que los predicadores no cesan de amenazar a los fieles creyentes a partir de 1250 o 1270, la envidia, la pereza, la avaricia y el orgullo, acaban levantando muros infranqueables para el ejercicio de la caridad. Por otra parte, creo que la tendencia en aquella época a dar más limosnas a los monjes que a los pobres o a los vecinos muestra que dar también podía ser, más allá de un regalo hecho con el corazón, una especie de seguro de salvación. Nosotros estamos más dispuestos a implicarnos en formas de cohesión que supongan hacer cosas por los demás. El lenguaje medieval cuenta con una rica terminología para describir las relaciones que ofrece significados muy precisos. La delicadeza, el civismo o la urbanidad son términos que surgen en la ciudad, la *polis* griega, la *civitas* y las *urbs* romanas. Por otro lado, tenemos la cortesía, más apreciada en el campo donde se mueve la *curtis* en cuyo seno se ejerce exclusivamente por los nobles y los ricos. ¿Podemos deducir de lo anterior que la gente común del campo no practicaba estas virtudes? ¿Acaso el campesino, indiferente a la ciudad, sólo conocía la rusticidad, el paganismo, la villanía y aquellas palabras que le ataban a la tierra? La respuesta, si hemos de creer las descripciones de las gentes de pluma y de espada, es un rotundo sí. Pero si uno se toma la

molestia de repasar las descripciones que sobre los movimientos de ayuda mutua hicieron los doctos, la respuesta es no. En este aspecto, todos los escritos de la época resultan interesantes, aunque se deban a una curiosidad insaciable por lo que pudieran contar o inventarse el prójimo, el peregrino o, incluso, el judío errante.

Los vínculos que se establecen a través de esta forma común de obrar en el peregrinar hacia la Salvación, desde una fe que todos comparten, que se plasma en creencias o mitos que el cura ni siquiera tiene necesidad de recordar desde el púlpito, crean un tipo de unión entre los fieles que va mucho más allá de los valores propiamente cristianos. (¿De dónde proceden estos vínculos, estos valores? Se podría debatir sobre el tema). Acaban generando (y proceden de) un conservadurismo que se aproxima al inmovilismo y que hoy somos incapaces de reproducir. Porque se entiende que el bien común debe siempre prevalecer sobre el interés privado, porque de asuntos de fe no se discute, porque el orden del mundo es el que Dios quiere, porque se cree que todo cambio perturba el equilibrio: *malae sunt novae consuetudines*, que cualquier novedad es signo del Mal. Toda ruptura con la costumbre, todo pensamiento alternativo (del griego *heresis*) se ha visto inspirado por Satanás. Como ya decía Cicerón: *Quieta non movere*, no conviene alterar lo que ya está establecido. Ante este consenso sin fisuras, uno se explica mejor la condena que, invariablemente, pesaba sobre la evolución tecnológica o económica, sobre las audacias del pensamiento libre, sobre los intentos de cambio introducidos por un príncipe «iluminado», incluso en aquellos casos en que finalmente se imponían las

reformas. A partir de 1220 o 1270 se van aceptando bloques enteros de «certezas» que pasan a considerarse de sentido común pero, mientras tanto, Federico II acaba excomulgado, a Tomás de Aquino se le condena, san Francisco se libra de la hoguera por los pelos y los herejes, a los que se acusa y condena por hechicería, también pasan lo suyo. Lo cierto es que, a lo largo del siglo XIV, se va abriendo paso la *via moderna*. Enseguida, los petulantes italianos de los años inmediatamente anteriores al Renacimiento empiezan a llamar «góticos» y «bárbaros» a aquellos que se aferran a los usos antiguos.

No tendré que desplegar tanta capacidad de persuasión al pasar a hablar de lo material, pues en este ámbito es evidente que la vida en grupo es una necesidad. Algo que, sin ir más lejos, se desprende de las descripciones de la vida económica que acabo de hacer páginas atrás. Es una banalidad decir que el cultivo de la tierra, los intercambios, la producción de artesanía e incluso la guerra sólo se conciben como actividades a realizar en grupo, con la familia, los vecinos, las gentes que ocupan un mismo estrato social. La puesta en común de herramientas, la ayuda mutua para defenderse de los ataques de la naturaleza o del mundo animal, los acuerdos para guardar los rebaños o establecer patrullas de vigilancia en villas y aldeas, responden a necesidades imperiosas que es preciso satisfacer. Naturalmente, buscar matices podría resultar desalentador, pues el cultivo requiere más trabajo en común que el cercamiento de viñas, las distintas etapas en que se divide el tratamiento de la lana tampoco requieren idéntico esfuerzo a todos los niveles, y cabría decir lo mismo del comercio, la escuela o la cría de caballos. Si nos

fijáramos más atentamente, veríamos las consecuencias de la existencia de férreas jerarquías laborales que se superponen hasta imbricarse con el poder. No es ésta mi intención. Me limitaré a repetir que a todos aquellos hombres y a todas aquellas mujeres les une el trabajo tanto como la fe. Además, no hay tierra de la que los hombres no dispongan, ningún terreno es *res nullius* o *res nulla*. Todo suelo corresponde a alguien, aunque sea al fisco. Cumple una función, se le destina a un uso, aunque sólo sea al de pastizal para el ganado. Los historiadores se preocupan cada vez más de los problemas del hábitat, tanto en las ciudades como en el campo, y volveré sobre el tema. Pero conviene recordar que la toma de posesión del suelo, la modificación de parcelas y los deslindamientos son obra de un grupo. Puede tratarse de una familia o de un clan, puede ser una agrupación espontánea o artificial, pero en cualquier caso su establecimiento implica la fijación de una residencia común. Pasan a ser los que se quedan, los «remanentes» (del latín *manere*: quedarse), e incluso el pastoreo requiere de su existencia.

Todos estos ejemplos que he mencionado son manifestaciones activas, más o menos voluntarias, de agrupación. La otra cara de la moneda presenta rasgos más pasivos, incluso negativos, aunque puede que, al fin y a la postre, se generen efectos positivos. Me refiero al Miedo. Puede que muchas de estas gentes vivan juntas para conjurar ese miedo. Toda cultura, toda civilización, surge de la lucha contra el miedo. Se trata de guardarse del peligro, del hambre, del dolor, de guarecerse de los «terrores» de la noche, la traición o la violencia. Estas sensaciones proceden de la prehistoria y campan a sus anchas en el reino animal. Sin embargo, lo que diferencia

a la especie humana de las demás es su capacidad de dotar al miedo de una dimensión metafísica. Este pasa a ser algo más que inquietud ante lo inminente, que un golpe de adrenalina. Se ha convertido en una angustia, experimentada a menudo en los tiempos medievales, que atenaza el alma. El miedo a la muerte supone entender que es el fin y, además, para los hombres, recordar el compromiso que crea la esperanza en la salvación. Los pecados que manchan por un exceso de deseo sexual, de sed de sangre o de riquezas, enojosos errores que podrían haberse corregido, se convierten en imperdonables pecados contra la obra del Creador. La noche no sólo es un espacio peligroso, es el momento en el que se manifiesta la dura batalla que Dios libra contra las fuerzas de la oscuridad. En el seno de esta atmósfera densa sobre la que planean tanto la benevolencia como la ira del Ser Supremo, no hay defensa posible. De nada sirven los «espíritus fuertes», de poco el escepticismo. Lo mejor es hacer muecas que oculten el espanto bajo una fina capa de ironía, de proeza provocadora, de risa o de lloros esperpénticos. Afirmaba Huizinga que es esa mezcla irreflexiva de miedos y alegrías, ese conjunto de reacciones pueriles, la que dota a los tiempos medievales de ese aire de «frescura» y «naturalidad». Evidentemente, en un lapso de mil años, cabe apreciar muchos matices que marcan el transcurso de unos siglos cuya historia queda a merced de la clemencia de los tiempos, de las incertidumbres fisiológicas o del clima político y religioso. En este contexto la iconografía acaba ocupando un lugar de honor, pues es capaz de poner los espantados rostros de ojos desorbitados de la época romana junto al Ángel sonriente de Reims, y luego volver

a mostrar, sin inmutarse, las muecas del terror y la muerte propias del siglo xv.

¿Cómo unirse?

He ahí un grupo de hombres a la búsqueda de una tierra donde poder establecerse de forma duradera. Puede que provengan de una tierra ingrata, de una ciudad demasiado poblada, tal vez deseen dejar de ser nómadas o, simplemente, quieran abarcar más espacio para imponer en él su dominio. Nos encontramos en Europa, en el Neolítico, en los tiempos «antiguos», en plena Edad Media o en nuestros días. La imagen es siempre la misma y los primeros gestos, iguales. La tierra elegida se limpia de una maleza que se quema, se retiran las piedras, se da caza a los roedores y, sobre todo, a los reptiles. Al repetir estos gestos, el colono actual simplemente cree estar haciendo algo útil. Ya no sabe que ha doblegado con su trabajo a las fuerzas de la naturaleza que dominaban el territorio, que ha borrado toda traza de una ocupación extraña anterior y que ha vencido a esas fuerzas del Mal cuyo emblema es la serpiente. No sabe que es la forma de apaciguar y conquistar al espíritu, al «genio» del lugar. Ya sólo resta rendirle los debidos honores: tal vez erigir un monolito como hacían los celtas o los germanos, excavar un foso, como era costumbre en el mundo grecorromano, colocar una cruz como los cristianos o poner una antena de radio como hacemos hoy.

A no ser que un poderoso exigiera un trazado específico porque, por ejemplo, quisiera contar con un lugar en el que agrupar a prisioneros o a los pueblos conquistados (algo para lo que los romanos demostraron tener un talento insuperable), la elección de un lugar donde construir un hábitat se basaba en criterios

bastante simples. Se buscaba buena tierra que, a ser posible, ya hubiera dado pruebas de su fertilidad, como en el caso de las *curtes* o fincas galorromanas abandonadas. El lugar también debía ofrecer refugio ante posibles ataques, como es el caso de los pueblos colgantes (*villages perchés*) de las zonas del sur. Además, convenía la cercanía de una encrucijada de caminos útiles y de uso frecuente, o un lugar próximo al punto de confluencia de dos ríos. No estaba de más un microclima favorable como el de los valles alpinos o los terrenos resguardados por las dunas costeras. El trazado inicial de estas aldeas rurales dependía en gran medida de la elección del terreno. El caído provenzal o italiano, el *castelnau* gascón, el *puech* de Auvernia y los *terpen* de Frisia se construyen a cierta altura, en terrenos elevados. Los *bourgs* de Charente, los *rupts* de Lorena y los *villers* de Picardía son grandes poblados en zonas llanas. Las *longue rue* y las *ville neuve*, tanto si su planta tiene forma de espina de pescado como si es ortogonal, son tipos de población surgidos tras una conquista, o siguiendo indicaciones muy precisas de alguna autoridad. Todos estos asentamientos, sean o no espontáneos, son agrupaciones humanas y la forma básica de articulación de nuestras campiñas. Aunque, en estos casos, se suele recurrir al término italiano *incastellamento*, personalmente prefiero hablar de procesos de creación de «núcleos» o «nuclearización» (*encellulement*) aunque suene mucho peor. Porque, en mi opinión, *incastellamento* da demasiada relevancia al papel desempeñado por el castillo, el *castellum*, cuando lo realmente importante es la creación de órganos centrales que administren de forma global los nuevos asentamientos. Aunque las viviendas se repartan en

caseríos o aldeas pasan a formar parte de un conjunto de tierras sobre las que se ejercen derechos y pesan obligaciones comunes. En mi opinión, sólo en este caso estamos ante una aldea o pueblo en sentido estricto, al margen de que las viviendas estén más o menos dispersas. Otro problema que enerva y preocupa, con mucha razón, a los medievalistas es el de la clasificación de los diversos catalizadores del fenómeno. ¿Se trataba de la voluntad de un amo, del resultado de la reestructuración de clanes, de políticas matrimoniales, de intereses puntuales que responden a coyunturas demográficas o económicas muy dinámicas? También hay que identificar las sucesivas fases de esta morfogénesis. Conviene determinar segmentos temporales para clasificar la creación de cada *congregatio hominum*, esas agrupaciones humanas que siguen surgiendo hasta finales del siglo XIX. Yo diría que todo comenzó en las décadas anteriores y posteriores al ilustre «año mil», digamos entre los años 925 y 1075, momento en que hubo un número inusualmente elevado de fundaciones. Hay quien opina de forma diferente, pero esto ya es un debate entre intelectuales.

Si en esta ocasión no hablo de las ciudades, objeto de gran admiración hoy tras la publicación de los trabajos de Augustin Thierry y, sobre todo, tras el éxodo del campo en nuestros días es, en primer lugar, porque creo que en la época que yo describo las ciudades son algo secundario, aunque vayan cobrando mayor importancia. Pero es que, además, considero que la historia de los poderosos de Florencia sólo muy ocasionalmente tiene algo que ver con la de las «gente de la Edad Media». Puede que, en este caso, estemos siendo víctimas de nuestras fuentes. Por otro lado, en los tiempos de los que hablo la «ciudad» o bien no ha nacido o, si lo ha hecho,

no ha discurrido por caminos muy distintos a los de la aldea, pueblo o villa. El fenómeno es similar en todas las zonas, incluso a orillas del Mediterráneo en lugares famosos por la densidad de su población y el poderío ciudadano. Atenas es poco más que una acrópolis defensiva y lo mismo sucede con la Roma del Palatino de Rómulo. Marsella es una aldea donde fondean los barcos, Lyon un punto situado en una confluencia de dos ríos importantes. Y, más tarde o más al norte, Venecia no pasa de ser un archipiélago para la supervivencia de refugiados, mientras que Madrid o Aigues-Mortes sólo son creaciones artificiosas. La mismísima ciudad de París es un pequeño lugar situado en una hondonada donde confluyen varios ríos. El rápido crecimiento ulterior de todas estas ciudades se debe a múltiples razones que exceden el ámbito de este libro. Por lo demás, no son de naturaleza muy distinta de las que motivaron la expansión de los pueblos y aldeas.

Retomemos, por tanto, el tema de los fundadores o de los primeros ocupantes de las villas. El emplazamiento, elegido y marcado previamente con los signos de sus propietarios, sólo cobrará vida tras varias etapas sobre las que debaten los historiadores. En mi opinión cabe deducir su secuencia aplicando una lógica simple que se puede fundamentar sin grandes problemas. Pero también es verdad que abundan los contraejemplos. Pensemos en primer lugar en los cerramientos. Puede que se lleven a cabo no sólo por motivos defensivos sino asimismo para afirmar derechos sobre el terreno cercado y todo lo que va asociado a él: se cerca para delimitar lindes entre las tierras de los vecinos o fijar lugares de intercambio que conviene proteger. Se construirán muros con atalayas provistos de torres y puertas vigiladas, gruesas

empalizadas, barricadas de piedra triturada, de cantos rodados afilados, se recurre a todo material y tecnología local disponible. Esto es evidente en lo que respecta a los habitantes de los emplazamientos que alcanzan la categoría de «ciudades». Pero, también en zonas rurales, sobre todo en el sur y el centro eslavo de Europa, se construyen muros «ciclópeos», portones románicos y adarves «feudales» cuyas ruinas suscitan el fervor de los turistas. A falta de muros se circunda el poblado con empalizadas, y se crea un «camino de ronda», un *Etter* germánico, todos ellos jalonados de cruces y reutilizados durante la reconquista católica del siglo XIX. Pero lo fundamental siempre era el foso, o los sucesivos fosos que se iban construyendo a medida que crecía el pueblo. Cuando el pueblo se expande más allá del recinto fortificado, surgen los denominados *faubourgs* (del latín *foris*, «fuera»), se trazan unas marcas en el suelo para colocar mojones o cruces que delimitan el espacio donde se impartirá justicia y se aplicará el derecho, es decir, el *ban*. Existe un rico vocabulario para denominar a este espacio: en las lenguas romances se hablará de *pourpris* (del latín *porprendere*, «ocupar»), pero también se usan términos como *plessis* o *plouy* (probablemente derivados de una palabra celta, *ploicum*, que equivale a «cercado»), se habla de *pourchainte* (el espacio en el que aún cabe perseguir y arrestar a un culpable) o, simplemente, de «sede del *ban*», una zona delimitada por uno o varios surcos excavados extramuros que señalan dónde se imparte la justicia local (en el quinto surco, en el séptimo, etcétera). Evidentemente todo esto, al igual que el proceso de parcelación, implica que hay casas en las tierras, y que se dominan ciertos procedimientos de agrimensura de los que hablaré más adelante. Tenemos

tratados antiguos originales (o sus copias) en los que se describen las herramientas necesarias para realizar este tipo de medición y, además, en este aspecto la arqueología y la iconografía nos son de gran ayuda.

Tras el muro, el nombre. Lo que para nosotros es una evidencia, algo cotidiano, no lo era en los tiempos medievales. La etimología de un topónimo o los cambios posteriores revelan elementos fundamentales, sobre todo los motivos que, en su día, guiaron a los fundadores. Como nombre podía servir cualquier elemento circunstancial: «ahí donde está» el puente, un vado, una colina (*briva, rito, dunum* en el mundo céltico), una indicación topográfica vaga. ¿No se ha sugerido que, más hacia el este, el nombre de Estambul no sería una deformación del antiguo nombre Constantinopla sino la contracción de la frase griega *eis tan polin*, «en dirección a la ciudad»? ¿Y qué decir de Longueville (Ciudad larga), Pierrepont (Puente de piedra), Chaumont (Monte cálido) y tantos otros nombres parecidos de ciudades francesas? Cuando se trata de agrupaciones de gentes más poderosas, sobre todo en el caso de las ciudades, se suele optar por recurrir a la denominación del pueblo, de la tribu que crea el núcleo del asentamiento. De ser preciso, los romanos añadían el nombre con el que se designaba a la unidad militar que ocupaba la guarnición. Francia está llena de ciudades que nos recuerdan esta realidad: Limoges, Arras, Metz y cientos más entre las que destaca París por ser uno de los primeros ejemplos. Podemos hacer una búsqueda aún más provechosa rastreando los nombres de algún poderoso del lugar, probablemente el fundador o, en su caso, del grupo que vivía bajo su protección. En muchos lugares de la Galia *-iacum* se convierte en un sufijo que se anexa a un nombre

masculino transformándose en -y, -ac, -ieu, etcétera. Además, en los siglos medievales es muy frecuente que los lugares pasen por un proceso de red denominación, una especie de segundo bautismo que coloca a los topónimos bajo la protección de un santo (hasta el siglo VIII el apócope de *dominas*, *Dom*, se emplea más que el san, santo o *Sanctus*). Pero analizar este aspecto en mayor profundidad me haría perder mucho tiempo y adentrarme en un ámbito, a menudo engañoso, que me alejaría de mi propósito inicial. Limitémonos, pues, a señalar que todos estos nombres geográficos, antroponímicos, colectivos, son uno de los vínculos que más poderosamente atan a los hombres a su hábitat.

Un hábitat que también es un lugar sagrado, con lo que entramos en la tercera etapa de la puesta en el mundo del escenario en el que transcurre la vida. A veces el recinto sagrado, ese elemento espiritual del que ningún grupo humano puede prescindir, se solapa con la delimitación inicial en la que se establece el grupo fundador. Otras, se trata de un lugar de nueva creación impuesto por el contacto con lo desconocido. Pero existe siempre, incluso en los puertos francos, en un *portus* frecuentado exclusivamente por mercaderes. Puede que simplemente se trate del cementerio, del *atrium*, desde el que se puede pedir asilo, donde reina la paz y del que ya he tenido ocasión de hablar señalando cómo, en el fondo, son los muertos los que hacen asentarse a los vivos. En un primer momento, en el recinto sagrado se guardan las imágenes de los dioses (o del emperador), luego es la imagen del Dios único. El *naos* grecolatino, el *nemeto* de los celtas se convierte en el *sacrarium* cristiano, donde se guardan las reliquias y donde se erigirá el santuario principal. A él afluirán los caminos seguidos por los

peregrinos y desde él saldrán las procesiones, incluidas las del *via crucis*. Se coloca bajo la protección de un santo patrón que da su nombre a la parroquia, aunque no necesariamente al hábitat y su entorno. Puede tratarse de Cristo, de la Virgen, de un apóstol, un mártir, cualquier propagador de la fe u otro personaje, tal vez un pagano al que los creyentes han recubierto de un fino barniz de santo venerable. Y su existencia genera un efecto curioso en el que no voy a profundizar porque me alejaría de mi propósito: la atracción ejercida por el santo patrón traspasa los muros, alcanzando a los habitantes de otros pueblos o de barrios de ciudades vecinas. A veces algunos foráneos se convierten en devotos suyos formando células de una agrupación humana mayor pero dispersa, de modo que *surgen redes fundamentadas en vínculos* que ya no son sólo sagrados sino también económicos. Este así llamado fenómeno de la «nuclearización» es muy tardío y artificial, pero hoy fascina a muchos medievalistas prendados del estudio de los «sistemas».

En este punto me gustaría centrarme en la historia de la evolución del hábitat, aunque sólo fuera para rebatir ideas como la de «la inmutable serenidad de los campos», «la aldea eterna» o «la primacía de la ciudad», doctos disparates repetidos hasta la saciedad, aunque se perciba a simple vista que no son más que locuras. Pero sería una vez más caer en la tentación de desarrollar toda una argumentación socioeconómica que escapa a mis propósitos. Así que voy a limitarme a hacer algunas observaciones que creo que bastarán para allanarme el camino. En primer lugar, hay que decir que los hombres no permanecen en el mismo sitio. La arqueología demuestra que, a lo largo de los cinco primeros siglos de

la Edad Media, digamos, hasta finales de la época carolingia, los emplazamientos habitados, las necrópolis y los caminos se utilizan unos cien o doscientos años. Pero es que, además, cuando empezamos a disponer de fragmentos de censos, a partir del año 1200 o 1250, y podemos hacer estudios intergeneracionales tanto en las ciudades como en el resto de los territorios, observamos lo que Marc Bloch denominara un auténtico «movimiento browniano». Tenemos censos que demuestran que los artesanos no permanecían en el mismo lugar más allá de diez o quince años, pues emigraban a otros lugares. Es un fenómeno temprano en aquellas regiones para cuyo estudio disponemos de documentación abundante y antigua: Cataluña, Italia, los Países Bajos, la zona de Londres. También la osmosis entre campo y ciudad era mucho más intensa de lo que cabría imaginar. Las ciudades reciben una gran afluencia de mano de obra no cualificada, básicamente campesinos, entre los siglos XII y XIII. Pero se vacían en los siglos XIV y XV cuando se prefiere asentarse en el campo, donde las probabilidades de alimentarse mejor son más altas. La gente busca un refugio donde estar «a salvo» en tiempos de crisis política, pero tiende a fundar «ciudades nuevas» en momentos de expansión económica y demográfica. Las ciudades crecen fuera de los antiguos muros y la población se asienta en torno a nuevos núcleos religiosos o comerciales. Intramuros, lo que marca el destino local es la especialización de las actividades, algo que encandila a los historiadores de las sociedades urbanas o de la predicación en las ciudades: «ciudad» del obispo frente a «burgo» de los mercaderes, «gremios» frente a «hombres de alta cuna», el «común» frente a los «burgueses» y, claro, si tiramos de este hilo

surgirán miríadas de nuevos problemas relacionados con las cartas de derechos y fueros, la riqueza y el poder, la moneda y los intercambios, el acaparamiento y los orígenes del capitalismo y, ¿por qué no?, la corona y el «estado moderno». Como ya no piso terreno conocido prefiero parar aquí.

¿Dónde reunirse?

Aldeanos y ciudadanos forman parte de un tejido de trama más o menos tupida. Como ya dije con anterioridad, nos es difícil hacernos con las cifras globales que nos permitirían trazar una curva evolutiva de la población. Es relativamente más sencillo observar de cerca los hilos de la trama. Tenemos listas de arrendatarios, de contribuyentes y también documentos, en ocasiones incluso nominativos, en los que se consignan donaciones económicas o se contratan servicios. Pero debemos contentarnos con meras apreciaciones y estimaciones: los motivos que pudieron llevar al levantamiento de un acta, la competencia del escribano, la invisibilidad de los niños y, lo que es aún más llamativo, de las mujeres en estos procesos, la competencia territorial para abrir expedientes, el valor contable de los «fuegos»; todo son escollos. Y, evidentemente, la aparición cronológicamente tardía de estos testimonios que, por lo general, no se pueden datar antes del siglo XIII, incrementa las dificultades que encontramos a la hora de crear secuencias. Todo lo cual nos lleva, necesariamente, a simplificaciones. Se ha intentado calcular cifras aproximadas, sobre todo en aquellas zonas que contaban con núcleos de población compactos. Algo que, en el ámbito francés, ocurría en zonas como Picardía, Normandía, Flandes, Auvernia, Saboya o Provenza. Allí, la arqueología ha suministrado

datos sobre la estructura de las zonas habitadas y, teniendo en cuenta que parte del espacio sigue siendo «rural», se habla de una densidad de población probable de 50 a 200 almas por cada superficie de 2 a 4 hectáreas. Las cifras que se refieren a zonas más urbanas sorprenden. Por un lado, hoy tenemos ideas muy diferentes de lo que cabe entender por edificaciones, jardines o patios adyacentes. Ni siquiera las mayores ciudades, y situadas en terreno llano, como París, Milán o Colonia pasaban de las 500 o 600 hectáreas. Pero, dado que ese espacio está repleto de edificios de varias plantas apilados unos junto a otros sin dejar lugar para espacios vacíos, el volumen de población es, proporcionalmente, enorme. En torno al año 1300 las ciudades «medianas» contaban con unos 4,000 o 6,000 habitantes, la mayoría de las ciudades «importantes» tenían de 15,000 a 30,000 habitantes. Había unas cincuenta ciudades en Europa occidental, entre ellas las consideradas «grandes metrópolis» como Londres, Milán, Colonia, Toulouse, Gante, Florencia, tal vez Barcelona y Venecia, en las que vivían entre 50,000 y 100,000 almas, y un gran monstruo, París, con una población estimada de más de 200,000 habitantes. En total una media de 600 a 2,000 individuos por hectárea. Teniendo en cuenta las condiciones de higiene, seguridad, circulación y alimentación de la época, cuesta imaginarse la posibilidad de una vida tolerable en la ciudad. Ya antes de Villon (siglo XIV) y Rutebeuf (siglo XIII) múltiples cuentos populares y muestras iconográficas nos ofrecen ejemplos de la vida de «crisis y confusión» que se vivía en París. En medio de ese tumulto y ese gentío, ¿dónde podía uno reunirse con los demás si no se era ni un monje en su claustro, ni una señorita en su jardín, ni un

caballero en el salón de su castillo, ni un magistrado municipal en el ayuntamiento?

En todo caso en la calle porque, como acabo de mencionar, las casas subdivididas en viviendas son modestas, pequeñas y están mal ventiladas, sobre todo en zonas frías donde no se oreaba más que por la noche. Los especialistas en la historia de las ciudades se extasían ante las *signorias* italianas bordeadas de palacios municipales, ante los atrios de las catedrales y las grandes casas, ante los campanarios con balcones desde los que los magistrados declamaban sus arengas y los cruces de caminos donde los frailes, encaramados a la base de una cruz o un pilar, alborotaban a las comadres. Todo lo que se conserva de la arquitectura urbana, palacios, grandes casas, fuentes, torres, suscita la admiración de los turistas y hace soñar a los románticos con una Edad Media dorada. ¿Acaso son incapaces de ver más allá, de pensar en cómo vivía la gente sencilla, el *popolo minuto*, el «común», las *armen Leute*, los «pobres», los *simplices*, todos los demás, resumiendo, todos? Las calles de estas ciudades eran estrechas, todo lo más de 6 a 10 a metros de ancho y las surcaba un canal central por el que discurrían chorros de agua con restos de desechos flotando. Rara vez estaban pavimentadas. ¿Quién no conoce el ejemplo del disgusto mostrado por el rey Felipe Augusto ante la peste que desprendían las callejuelas de París? Por las ventanas se arrojaban desperdicios y agua sucia, siendo así que la única forma de esquivarlos era pasando por debajo de los tejadillos, honor que se reservaba a las damas que andaban por las calles. Si hemos de creer al abate Suger, un hombre serio, los perros y los cerdos errantes se encargaron de las basuras hasta bien entrado el siglo XIV, momento en que los

basureros empezaron a recoger los desechos. Toneles, troncos, desbordamientos del agua del canal, carretas tiradas por asnos, carretillas empujadas a mano, algún caballero que otro, cadenas colocadas por las noches en un vano intento de protegerse, teas colocadas en los nichos de las fachadas iluminando la noche con su temblorosa luz, polución, mal olor. Todo regulado por gran cantidad de reglamentaciones del todo inútiles pero pensadas para asegurar la tranquilidad y el bienestar de los ciudadanos. Reconozco que esta «viva» descripción es, sin duda, exagerada. En primer lugar, porque el lento renacimiento del urbanismo clásico va mejorando las condiciones. Luego porque estas imágenes corresponden sobre todo a aquellos barrios donde viven los «menestrales», los que trabajan duramente, aprendices y maestros de los gremios considerados «innobles», es decir, carniceros, curtidores, zapateros, tintoreros, los que trabajan el metal y la madera. Conservamos el recuerdo de sus oficios porque dan nombre a muchas de nuestras calles actuales. A pesar de toda su arrogancia, las gentes que viven en las grandes ciudades no pueden dejar de pensar que el día a día se vive mejor en el campo.

Encontrarse paseando por la calle resulta bastante aleatorio. Conviene buscar un espacio más abierto para reunirse. Esto es algo que ya sabían los antiguos: sus grandes «termas» tenían instalaciones deportivas, baños y, además, eran lugares donde hacer negocios o intercambiar ideas. Cuando los romanos urbanizaban territorios conquistados que consideraban demasiado rurales y escasamente pacificados como la Galia, Hispania o Britania empezaban por construir un campamento militar, un lugar donde poder presentar

espectáculos y unas termas, todo ello para lograr la sumisión de la muchedumbre. La arqueología ha desenterrado frecuentemente esta especie de «agrovillas», muchas de las cuales quedaron a medio construir. Otras, en cambio, sin duda mejor situadas, prosperaron convirtiéndose en «colonias», incluso en «ciudades». Los poderes medievales no siguieron este ejemplo, pero sí dejaron lo que hoy llamamos espacios sin edificar, tal vez incluso les dieran cierta forma. En cuanto a la fuente, si la construye un príncipe o un magistrado municipal se convierte en un símbolo del poder urbano o regio. En la fuente, situada a la entrada de los pueblos, se reúnen a hablar las mujeres. La plaza de mercado, a veces enorme en lugares como Italia o los Países Bajos, es otro lugar donde se realizan intercambios de todo tipo. Allí, bajo la vigilancia de guardias municipales jurados se pueden solicitar los patrones de pesas y medidas calibrados que se utilizan para despachar líquidos, grano o cualquier otra mercancía que se deba medir o pesar y por la que haya que pagar impuestos. Hay bancos para los parroquianos y también tabernas, lugares donde se hacen negocios y desatan peleas. Hay mojones que indican dónde están los estrados desde los que los vendedores ambulantes vocean sus productos. Encaramados a ellos, franciscanos de traza revolucionaria y dominicos predicán a favor de la concordia y en contra del comercio, *inhonesta mercimonia* lo llamaba Tomás de Aquino. Si la ciudad se convierte en sede de una feria internacional como fue el caso en Champagne, Lombardía, Brabante, Inglaterra y algunas zonas a orillas del Rin, la plaza de mercado pasa a ser el corazón de la vida pública, aunque también se compre y se venda extramuros. En los pueblos los corrales eran modestos.

Se contentaban con un espacio, a menudo aún cubierto de hierba, el *green* inglés, el *couderc* aquitano, la *baile* normanda. Eran lugares donde se guardaban los rebaños comunales, y que los vecinos a menudo preferían a la iglesia parroquial y el *atrium* adyacente como lugar de reunión. Ahí se coloca una cruz y, a sus pies o en uno de sus costados, el banco de piedra donde el señor del lugar impartirá justicia.

Estas ciudades agresivas y violentas y estas aldeas lentas y simples no van a la deriva en un océano sin fin. Se insertan en redes de vínculos comunitarios que dan sentido a las aspiraciones comunes. El vínculo principal es la pertenencia a una parroquia. No vamos a entrar aquí en el relato completo de la historia de los núcleos parroquiales y mucho menos en el estudio de su función religiosa. Pero sí debemos recordar que en Francia, como en la mayor parte de los territorios cristianos, las parroquias se convirtieron en el núcleo principal de la vida comunitaria, tanto en los pueblos como en las ciudades. La «comuna» o municipio recibe, de hecho, su nombre de la comunidad de culto, ya que la fe es el marco en el que se inscriben las vidas de todos. Los juristas protestan y se enardecen recordando que existía, entonces como ahora, un tejido de redes urbanas al margen de las comunidades de fieles. Fruslerías. Ciertamente el cristianismo abandonó las ciudades que le habían dado asilo durante siglos y se ruralizó, sobre todo a orillas del mar latino. Pero, como comentaré más adelante, nunca antes de los siglos VII y VIII, más tarde cuanto más al norte, y en fechas bastante más tardías en las regiones bálticas y eslavas. Por lo pronto son los fieles y sólo los fieles los que cuentan. Siempre que es necesario se identifican como hombres de tal o cual parroquia y no

de tal cual señorío, aldea o barrio. Cuando, en 1215, el IV concilio de Letrán ordena que cada creyente se inscriba en una única parroquia, no está imponiendo nada nuevo. Se trata, tan sólo, de evitar que los ingresos que percibe la iglesia por la administración de los sacramentos, las «oblaciones», no se queden en las bolsas de unos fieles que afirman «no pertenecer a esa parroquia». Los impuestos exigidos a los fieles, los «diezmos», se utilizan para sufragar el mantenimiento de quien está a cargo de la asistencia, de la *cura de* almas o de quien le representa, el *vicario*. El diezmo también se puede vender, donar, comprar, al menos parcialmente, y será parte esencial de la autoridad ejercida por la Iglesia en aquellos tiempos. Todo este entramado de derechos y bienes es común, es la «obra» de cuyo buen funcionamiento se deben encargar todos los fieles que llevan la contabilidad y designan a las personas de confianza que van a administrarlos. Estos administradores, con estrictas competencias de control, son los mayordomos de las parroquias y se encargan del «registro» (*matriculara*). Como la parroquia comprende todo el territorio donde viven las gentes del pueblo o el barrio, su lugar de encuentro, de refugio, para hacer negocios, es la misma iglesia o el *atrium* adyacente. Ahí se expresan las emociones colectivas, aunque la estructura del hábitat tienda a dispersar los esfuerzos comunitarios.

Los más desheredados de entre los vecinos pueden esperar de los demás ciertos gestos de hermandad, de caridad, algún tipo de asistencia. Los más piadosos no se contentan con dar una limosna ocasional. Al margen de sus encuentros en la iglesia se organizan en grupos píos de los que forman parte todos los hombres de buen

corazón. Forman «hermandades caritativas» que reúnen fondos para los pobres, lo que les valió el nombre de *guildes* (de *Gold* o *Geld*, que significa «dinero»). Sabemos, porque tenemos cifras aproximadas, que este tipo de grupos espontáneos y profanos abundaban en el siglo VIII, sobre todo en las ciudades. A la Iglesia, deseosa de atribuirse el monopolio de la caridad organizada, le incomodaban. Tenía sus propios registros de pobres muy puestos al día y, además, consideraba que este tipo de agrupaciones heterodoxas podían convertirse fácilmente en sectas. Así, la legislación carolingia llegó a prohibir lo que el arzobispo Hincmaro denominó «desórdenes». Vano intento. Las hermandades se camuflaron bajo la apariencia de simples obras pías que ayudaban a los leprosos o en los hospitales. A partir del siglo XII se transformaron en agrupaciones de trabajadores que ejercían un mismo oficio, y en ellas se encuadraba a los menestrales de la ciudad. Otras se convirtieron en hermandades de penitentes y fueron las órdenes mendicantes, sobre todo los franciscanos, las que acabaron metiéndolas en cintura formando grupos para realizar sesiones de oración y veladas musicales. Contabilizamos unas 75 en Florencia y unas 95 en Aviñón en el siglo XIV, es decir, una por cada 300 o 500 habitantes. Algunas, debido a las calamidades del momento, caen en todo tipo de desviaciones que rayan en la insurrección, entregándose, a partir del siglo XV, a exuberantes desfiles místicos. Los grupos de «flagelantes» que alborotaron la mayoría de las ciudades a orillas del Rin y del Ródano constituyen un buen ejemplo.

Todos estos fenómenos fueron siempre esencialmente urbanos. En zonas rurales la autoridad de la Iglesia se

ejercía de forma más rigurosa y, cuando se alertaba sobre este tipo de desviaciones, se aplicaban sanciones religiosas que convertían al penitente en un hereje y al heterodoxo en un brujo, con la hoguera por único horizonte. En el campo estaba muy extendida la idea de que los devotos podían hallar la salvación peregrinando a lugares santos. En este caso solía primar la dimensión espiritual. No digo que no diera lugar a lamentables desórdenes, como por ejemplo los registrados en el siglo XI, cuando sucesos violentos llevaron a la Iglesia a instaurar la «paz de Dios». Sabemos de excesos cometidos por bandas armadas como la de los *paziers* de Berry o los «encapuchados» de Velay con sus capirotos, más tarde incluso aparecen los *laudesi* italianos que decían ser discípulos de san Francisco. Había en definitiva muchos grupos de violentos que vestían con gusto el hábito de peregrino. Pero son excepciones frente a lo que podemos considerar el peregrino «normal». Los *peregrini* son los «extranjeros que andan». Van solos o en grupo y han hecho un voto de expiación. A veces era la misma justicia la que les condenaba a esa vida errante. Tienen un estatuto jurídico propio, llevan ropa especial con sus insignias y poseen salvoconductos emitidos por autoridades religiosas o laicas. Se dirigen hacia el lugar donde se custodia una santa reliquia para verla y tocarla obteniendo así el perdón del Más Allá. A pesar de que el proceso tiene una dimensión religiosa innegable, la Iglesia establecida no los ve con buenos ojos. En primer lugar no cree que esta vida errante, a veces al margen de metas precisas, se acomode al orden querido por Dios. Roma guarda muy mal recuerdo de movimientos itinerantes similares que se dieron entre los irlandeses y los sajones en los primeros siglos cristianos y desconfía

de todos esos padres sin ataduras, de esos *Wanderprädiger* que van por los caminos predicando a su conveniencia. Ya la reforma «gregoriana» había puesto orden en este estado de cosas. Así que se incita a los fieles a desconfiar de los viajeros extraños: ¿quién les envía? ¿Dios o Satanás?

Estos viajeros errantes me han desviado de lo que era mi tema principal: las formas de agrupación. Nos queda por hablar de las profanas, entre las que debemos mencionar esencialmente dos muy conocidas y estudiadas: las agrupaciones gremiales y el señorío. Como son los núcleos económicos y sociales más evidentes de esos tiempos puedo limitarme a decir sólo algunas palabras al respecto. Empecemos por los «gremios». Cuando los campesinos o gentes procedentes del campo llegan a la ciudad, se reagrupan para trabajar en ámbitos que los economistas actuales dirían que pertenecen al «sector secundario», es decir, al ámbito de la transformación de materias primas. Les unen vínculos familiares o regionales, puede que pertenezcan a una misma hermandad. Realizan trabajos manuales en talleres; son *valets*, *knechten*, *operai*, operarios pagados por un maestro. Viven en una calle o en un barrio donde el tipo de trabajo que realizan es el predominante. Hay muchos elementos que cimentan una estrecha unión entre todos estos «operarios», por ejemplo, el «compañerismo», el compartir el pan durante las horas de trabajo, o la estricta sujeción a los estatutos y reglamentos que presiden la contratación, los salarios, los horarios y las ventas. Me permitirán que les ahorre una extensa exposición de otros aspectos como las rivalidades entre los maestros de los talleres, las luchas contra las autoridades municipales, los desacuerdos entre los

trabajadores de las ciudades y los del campo, la hostilidad existente entre maestros y operarios, los problemas de los trabajadores no inscritos en los gremios, el espanto y la conmoción que producen las huelgas en las ciudades, los vaivenes de salarios y precios además del paro, la pérdida de referentes o la exclusión. Volvamos al tema principal: todos aquellos que, o bien actúan siguiendo la enseñanzas de la Iglesia o tienen una visión un tanto frívola de la economía, están convencidos de que todos sus esfuerzos se dirigen al logro del «bien común» y a la «prosperidad en los intercambios» y que, por tanto, toda competencia es una fuente de violencia que atenta contra la voluntad de Dios.

Si hoy le preguntamos a alguien qué le trae a la memoria la evocación de la Edad Media probablemente responda: «los señores» y tendrá razón. Pero si se le sigue preguntando dirá: «el feudalismo», y esta vez se equivocará. No voy a hablar del feudalismo porque considero que es un concepto que sólo se compone de un cúmulo de excrecencias exógenas como la nobleza, la caballería, las relaciones de vasallaje, etcétera. Al margen de lo que uno crea que es la realidad de la época, o de la importancia que conceda a los cambios habidos en el ámbito de estas nociones, para mí no pasan de ser epifenómenos. Creo que basta y sobra si me limito a decir que los ricos y los poderosos van juntos de caza y a la guerra y se aburren en amor y compañía en las incómodas salas de sus castillos. En ellos hacen «vida de castillo», algo que une mucho pero no afecta a más de un hombre entre veinte. Tampoco creo que resulte de gran interés saber si éste o aquél es vasallo de otro señor, algo que afecta a un hombre de cada treinta. Y en cuanto a los sentimientos de un vasallo, se podría decir que son

como una exacerbación de los sentimientos del resto. No podemos, en cambio, dejar de hablar del señorío. Una realidad «insoslayable» como se suele decir hoy; una institución en la que se inscriben todas las agrupaciones importantes para la vida cotidiana. Puede solaparse con la parroquia, ser rural o urbano, e incluso, en los últimos siglos de la Edad Media en Europa meridional, la ciudad misma se convierte en un «señorío». No podemos eludir el problema. La sociedad medieval es una sociedad «señorial». Considero un error lingüístico hablar de «sociedad feudal». Desgraciadamente se trata de un error avalado, tras Marx, por historiadores de la talla de Marc Bloch. Creo que, debido al hecho de que casi toda la documentación de la que disponemos proviene del mundo aristocrático, se ha dado excesiva importancia a un fenómeno básicamente marginal, minoritario y superficial.

Y dicho esto añadiré que, al igual que en el caso de los gremios, no voy a exponer el tema en su totalidad. Dejaré de lado algunos aspectos que, en mi opinión, no aportan mucho a una descripción que he basado en los aspectos más humanos de la vida cotidiana. Me refiero, por ejemplo, a los orígenes pre o poscarolingios de los «señoríos», a los debates sobre si son de naturaleza pública o privada, al tema de sus dimensiones territoriales o las jerarquías de mando que se crean en su seno, a las hipótesis sobre las razones que llevan a su rápido crecimiento entre los siglos XI y XIV, o a su absorción por parte de la corona a través de la figura jurídica de las regalías. Tampoco voy a hacer referencia a las peculiaridades de los señoríos eclesiásticos (casi todos creados en torno a un monasterio), ni a los representantes urbanos del poder señorial, ni al papel

desempeñado por los principales agentes del señor (párrocos incluidos), ni a los sometidos a la sangría económica que suponían los impuestos sobre las rentas del trabajo. Ni voy a hablar del *ban*, es decir, ese poder de juzgar y hacer ejecutar lo juzgado, de gravar con impuestos, que el señor ejerce en substitución de un «estado» casi inexistente desde hace tiempo. En cambio, si quisiera detenerme un momento en el papel desempeñado por el señorío, eventualmente por el señor mismo, en relación con las tendencias a la agrupación, a ese espíritu gregario de los hombres del que me vengo ocupando. Pues lo que a primera vista pudiera parecer sólo sujeción, también resulta ser una fuente de «cohesión» entre los súbditos. El supuesto «terrorismo señorial» ha revestido a toda la Edad Media de una pésima reputación y la ha rodeado de toda una serie de leyendas absurdas y «románticas» en las que los señores cabalgan veloces por los campos cultivados destrozando sus propias cosechas, violando a las mozas, arrojando a los hombres a sus «mazmorras» (eso cuando no les degüellan directamente) y dejando morir de hambre a los mendigos. Quizá sería bueno que recordáramos que se pagaban muchos menos impuestos que hoy, que la justicia que se impartía a las puertas del castillo era bastante más rápida y clemente que muchos de nuestros dudosos e interminables procesos judiciales, que la seguridad que brindaba un grupo de hombres armados (normalmente guerreros profesionales) alojados en los castillos no era menos eficaz que la que hoy intentan mantener escuadrones de policías, bien incontables, bien insuficientes. Sabemos incluso que la así llamada «anarquía feudal» es un mito, ya que nunca se ha controlado mejor a los grupos humanos que en aquellos

tiempos. ¿Obligaciones militares? Inexistentes porque no se consideraba al hombre de a pie apto para el combate. A cambio se le pedía el pago de un canon o unas cuantas jornadas de trabajo gratuito. ¿Exigencias por el uso de un molino o lagar señorial? Lo que se pagaba por acudir a lo que eran auténticos puntos de encuentro eran sumas muy inferiores a lo que hoy pagamos por usar bienes inmuebles. Y también podríamos echar un vistazo a la tan mencionada «sangría» sobre los productos del trabajo, los peajes a pagar, el «valor añadido», e incluso a las limitaciones de los derechos de las personas. Por otro lado, antes del siglo XIV, las revueltas campesinas, incluso las urbanas, no tienen como objetivo acabar con el «sistema señorial». Lo que las motiva es el abuso de ciertos señores o la miseria.

Hacer cola ante un molino, cavar juntos el foso de un castillo, labrar durante algunos días las tierras del señor, todo une. Pero lo que realmente da consistencia al señorío son las «costumbres», las «franquicias» concedidas por el señor. Puede que haya que pagarle para que se avenga a ceder un derecho o a compartirlo, pero no se negará a hacerlo porque le interesa. Él quiere tener siempre trabajadores a mano, reafirmar su autoridad, aunque tenga que hacer algunas pequeñas concesiones, transformar en tierras de «uso común» lo que no puede explotar rentablemente en solitario: un estanque, un bosque, un monte. La mayoría de las llamadas «concesiones» son, de hecho, acuerdos cerrados a partir de negociaciones cuyos usos apenas conocemos. Sabemos que el señor era flexible siempre que sus derechos relacionados con la justicia y la guerra no sufrieran merma. Aun así, había que pagarle para que concediera derechos sobre baldíos, pastos, monte bajo,

incluso bosques que pasaban a considerarse «comunales». A veces, una vez hechas las concesiones, se levantaba un acta para que constara por escrito. Conservamos muchas; ya en el siglo X existen en España y tenemos registros de los siglos XI y XII para el norte de Francia y del XIII para Alemania e Italia. Implican un aumento de la superficie cultivable en unos siglos en que crece el número de campesinos. Y suponen dinero para unos señores cuyo equipamiento militar y gastos de representación van siendo más elevados. Es en estas «cartas», «conjuntos de derechos», «relaciones de derechos» o fueros, donde se materializan las «conquistas» de los campesinos.

Tampoco es que estemos ante una «Edad de Oro», aunque entre 1180 y 1240 se podría decir que la hubo si consideramos a la cristiandad en su conjunto. También hay señores malvados a los que las desavenencias con sus iguales no dejan ver sus intereses reales. O que están imbuidos de un «espíritu de clase» cuyos ecos nos alcanzan a través de la literatura. Los peores son los clérigos, especialmente los cistercienses, que cultivan directamente sus tierras y no sienten el más mínimo interés hacia los campesinos de los alrededores. En cuanto a los habitantes de los pueblos, sería pecar de ingenuos suponer que todos ellos se preocupan cívicamente del mantenimiento de los privilegios acordados. Lo cierto es que percibimos una fractura social creciente entre aquellos que pueden pagar las tasas que les permiten disfrutar de todas las ventajas adquiridas y los demás, que van quedando a merced de los primeros. En las ciudades la fractura interna es aún más evidente ya que los que en su día encabezaron la lucha se van convirtiendo en privilegiados: maestros de

gremios, patricios urbanos, comerciantes o armadores. Lo cierto es que se estudian los documentos otorgados por las autoridades circundantes y se les saca todo el jugo. En los Países Bajos y la Italia de los siglos XI y XII algunas poblaciones llegan incluso al autogobierno, a la creación de milicias armadas que hacen un juramento de ayuda mutua. Sin embargo, no podemos hacernos eco de lo que la *Vulgata* historiográfica repite a todas horas: que en estos siglos la ciudad prima sobre el campo. Las condiciones sociales difieren demasiado de unas zonas a otras y cada una de ellas tiene su propio ritmo de evolución. Tampoco me parece un debate crucial, lo que importa es que los seres humanos tienden a unirse, eso es lo esencial.

Reír y jugar

Toda cultura cuenta con un amplio abanico de juegos. Algunos, los más simples, como los consistentes en lanzar un objeto o hacer demostraciones de fuerza, se dan en todo tiempo y lugar. En cuanto a la risa, también es algo que ha existido en todos los tiempos. Pero, por mucho que se afirme con total seriedad y autosatisfacción que es «algo propio del hombre», hay quien parece no acordarse ya de lo que es echarse a reír. Si bien es cierto que hay juegos a los que puede jugar una persona sola, y aunque la risa pueda ejercitarse en soledad, son manifestaciones del cuerpo y el alma que, en principio, parecen ser de naturaleza colectiva.

Buscar el significado de la risa puede parecer una tarea ociosa. En definitiva, se trata de la expresión visible de cierta disposición natural al regocijo, al igual que las lágrimas expresan nuestra aflicción. En nuestros días, esa alegría o esa pena pueden traducirse en simples

contracciones musculares o glandulares visibles, o limitarse al esbozo de un ligero rictus o un aumento de la humedad ocular. Pero en la Edad Media no se entiende esta contención. Sus manifestaciones características son brutales e intensas porque la buena voluntad y la crueldad, la furia y la caridad, la risa y el llanto se yuxtaponen. Las reacciones siempre son intensas, ruidosas y desordenadas. La sonrisa o la tristeza contenida siempre son actitudes artificiales, regladas, y pertenecen exclusivamente al ámbito de los «usos» cortesanos, al reino de la hipocresía. De hecho, las cantan los poetas y las narran los fabuladores, casi nunca se las pinta y no aparecen en las crónicas. Pero fuera de los espacios donde se manifiestan como «sentimientos de clase», no pasan de ser estallidos impetuosos y ruidosos acompañados de ríos de lágrimas. Todo es excesivo en su manifestación: los gestos, las muecas, la torsión de los miembros, las bocas extremadamente abiertas. En alguna escultura suelta, pero sobre todo, en la literatura popular, en las así llamadas novelas o fábulas, podemos encontrar miles de ejemplos que hacen referencia a la risa, que describen situaciones cómicas como una caída ridícula, una tremenda metedora de pata, una mala pasada jugada a un rico, un chiste contado por un monaguillo. Y luego tenemos, naturalmente, el inagotable repertorio de bromas o retruécanos de carácter sexual cuando se refieren a varones, de tipo escatológico cuando se trata de mujeres. Se escuchan las carcajadas en las tabernas, por los caminos, en el mercado. La Iglesia frunce el ceño. Cree percibir envidia y maledicencia tras una alegría que puede acabar convirtiéndose en fuente de desórdenes. Se plantea con

toda seriedad una pregunta para la que no hay respuesta: «¿Reía Jesús?».

La alegría se exterioriza, sobre todo, a través de los excesos que se permiten en las festividades. En la Edad Media se disfrutaba mucho de unas fiestas que aún celebran muchos ayuntamientos en busca de ingresos a costa del rigor histórico. Las ocasiones son innumerables. A veces dependen de eventos especiales, como la «entrada» en la ciudad de un príncipe o el día de la fundación de la población concreta. Otras veces están vinculadas a las estaciones, a menudo son fiestas de origen pagano con un fino barniz de cristianismo. Es el caso de las Navidades, la Epifanía que celebra la llegada de los Reyes Magos, las fiestas en honor del nacimiento de María, la Pascua, sobre todo la «Pascua florida» (es decir, el Domingo de Ramos, cuando Cristo hace su entrada en Jerusalén), además de Pentecostés, las rogativas, la Asunción, las fiestas de San Juan y muchas otras. Casi todas son de origen profano y tienen connotaciones sexuales o mágicas. En todas ellas la comida reviste gran importancia: el cerdo, los roscones, las tortas o el cordero. A veces las tareas propias del campo, como quemar los rastrojos, matar insectos o agrupar a las bestias, se ritualizan. La Iglesia es muy consciente de esta dimensión pagana de la fiesta porque entre los siglos V y IX luchó contra los *simulacra* procedentes de Oriente o del extremo Occidente. Pero acaba por reconocer que las invocaciones a la luna o el rociar los campos secos con agua bendita pueden revertir en mayor gloria de Dios. Reprueba, sin embargo, aquellas fiestas basadas en la subversión, esencialmente contrarias al orden natural. Por ejemplo, la «fiesta de los locos» que se celebraba el día 1 de enero, en la que «todo

está al revés» y que es una secuela de festividades romanas celebradas cuando los magistrados tomaban posesión de sus cargos. O el martes de Carnaval (de *carnem levare* o abstenerse de la carne), protesta satánica contra la Cuaresma, llena de privaciones, que se acerca. Tampoco aprueban las «cencerradas» que celebran los jóvenes y que, como ya he tenido ocasión de mencionar, son una parodia de la hipocresía matrimonial.

Nos asombra la variedad de estas fiestas, su abundancia, su colorido. Para entenderlas mejor conviene recordar que, en aquellos tiempos, se sigue considerando al trabajo un castigo, y que todo el mundo tiende al ideal del *otium*, el ocio. Además, según nuestros cálculos, y pasando por alto las peculiaridades propias de cada lugar y de cada época, sabemos que tanto en los pueblos como en las ciudades eran festivas aproximadamente una tercera parte de las jornadas debido, en parte, a la devoción popular. La gente que sale en las procesiones con cruces y pendones esos días de fiesta no se limita a reír y gritar, también canta a coro. Aquí nos movemos en un ámbito del que sabemos poco o nada. Tenemos representaciones, pintadas o esculpidas, de zanfónías de dos cuerdas, trompas, flautas y tamboriles. A veces había en alguna casa un salterio de treinta y dos cuerdas, antecedente directo de nuestros pianos actuales. A mediados del siglo XI, Guido d'Arezzo inventa los «pentagramas», que permiten situar las notas en una escala en lugar de registrar simplemente las elevaciones y descensos del sonido, como hacían los neumas (del griego *pneuma*, «aliento»). Contamos con manuscritos muy antiguos en los que se sigue este sistema. Pero estos rudimentos de solfeo sólo se aplican a la música litúrgica, que hasta entonces se llamaba «canto

llano». Lo cierto es que no sabemos nada de las melodías populares, de las canciones que se cantaban mientras se hilaba y tejía, mientras se bebía o se bailaba. Porque en todas las fiestas hay música, lo sabemos incluso por las pinturas en las que aparecenorros de ciudadanos o campesinos de ambos sexos marcando el ritmo con los zuecos y cambiando de posición los brazos y el cuerpo. Y aunque parezca que la danza era algo más raro entre las clases altas de la ciudad, sabemos que fue precisamente allí donde surgió, no antes del siglo XV, ese baile en parejas en el que los cuerpos se rozan. Un horror y una depravación que hace volver la cabeza a las gentes de Iglesia. Porque, si bien los canónigos también bailan en ciertos días de fiesta ante el mismísimo altar de su iglesia, lo hacen rozándose sólo los dedos, de la forma más casta del mundo.

Fiesta, y por tanto borracheras en la taberna, broncas y una inútil alteración del orden. ¿No se podría orientar ese apetito lúdico hacia distracciones de mayor contenido moral o, en todo caso, más pacíficas? A partir del siglo X, por los salones de los castillos desfilan cantantes, saltimbanquis y músicos errantes que representan su arte ante una nobleza guerrera deslumbrada por los estallidos amorosos o violentos de los héroes protagonistas de las *canzoni* italianas o las gestas narradas en dialectos del norte y del sur de Francia. Pero de este tipo de diversión sólo disfrutaban algunos privilegiados, aunque nuestra literatura hable mucho de estos temas y sea de ese entorno de donde proceden los primeros textos escritos en lengua vulgar que conservamos. La gente común no tiene acceso a estas representaciones, aunque, con el renacer de espectáculos clásicos, sí se le ofrecerán otro tipo de diversiones. No hemos encontrado pruebas que

demuestren que, en la Edad Media, se celebraran esos combates de gladiadores o de fieras que apasionaban a los antiguos romanos. Pero sí sabemos que se reunían grandes multitudes alrededor de los campos cercados donde se enfrentaban los campeones en los «juicios de Dios». Y se apreciaban las peleas entre bribones ante la picota, pues ¿hay algo más digno de verse que una pelea o, mejor aún, una decapitación? ¿Acaso hoy en muchos países, que se consideran muy cristianos, no se apresura la gente a presenciar la ejecución de un condenado presuntamente culpable? Acerquemos nuestra mirada al renacimiento del teatro popular. Es en Italia y en el norte de Francia donde se despierta el gusto por este tipo de fiesta colectiva que se basa en un espectáculo con «personajes»: el teatro que tanto gustaba a los antiguos. Puede que haya que buscar su origen en el siglo XII, en las muecas que hacían los juglares (de *ioculator*: el que entretiene) y trovadores (de *trobador*: el que busca e imagina) itinerantes, solos o en grupo. Estos grupos se exhiben en las plazas de los pueblos e interpretan farsas y sátiras que ellos mismos escriben. A veces son más «profesionales», visten los estrados y montan decorados donde representan sus obras en distintas «funciones» (en latín *ministerium*, de donde deriva la engañosa denominación *misterio*). A partir del siglo XIV los poderes municipales regulan este tipo de espectáculos para evitar los excesos de espectadores entusiasmados. También se hace cargo de su supervisión la Iglesia, que ve en las representaciones un ámbito de acción más seguro para sus intereses que las prédicas incontrolables de los minoritas franciscanos. El espectáculo es gratuito, se desplaza por distintos barrios de la ciudad durante bastantes días y los actores cambian las representaciones

a su gusto, pues se van reemplazando unos a otros a lo largo de la gira. Se trata de tomarles el pelo a las autoridades, pero también de hacer recuento de los valores morales que la sociedad defiende. Al teatro va todo el mundo, aunque no haya mujeres sobre el escenario, ni siquiera para interpretar el papel de la Virgen. No hay que buscar en ello ni «machismo» latente ni desprecio. Lo que pasa es que no se considera decente exhibir a una mujer, hermana o hija, a los ojos del público. El éxito del teatro es tal que conservamos «súplicas» dirigidas a las autoridades pidiendo un «permiso» para poder presenciar el espectáculo.

Desfile gritando, bailar en grupo o batir las palmas en el teatro para demostrar entusiasmo son actitudes colectivas y sociales que facilitan la convivencia, pero no suponen una implicación personal: todo el mundo se sumerge en el anonimato. Esto cambia en el caso de los juegos en equipo. Para jugar hay que implicarse totalmente pues, al jugar, se persigue una meta: obtener gloria o ganar dinero. Perder en estas circunstancias puede desencadenar sentimientos de vergüenza o de cólera y alimentar el deseo de hacer trampas. Puede desembocar en el orgullo, la envidia, la ira, incluso en la negación de la Providencia divina. Por todas estas razones, desde tiempos carolingios, la Iglesia condena el juego, que considera inmoral y una desviación del uso sano del tiempo libre, que debe estar dedicado a Dios. Hoy sabemos mucho sobre los juegos medievales, al menos en lo que respecta a la Francia de la Plena y la Baja Edad Media. Por lo general, se enfrentan equipos rivales y suele tratarse de juegos de pelota como la *paume*, o de balón como la *soule*. La *paume* se juega, sobre todo, en las ciudades, bajo techado, y en campo sin

acotar. Se utiliza la raqueta para golpear una pelota que es el antecedente más cercano de nuestras actuales pelotas de tenis. Ésta se lanza hacia el adversario por encima de una red o golpeando un muro, normalmente de madera. La *soule* es más «popular», requiere de muchos jugadores, lo que a menudo convierte el partido en un asunto de familia que enfrenta, en su caso, a clanes o habitantes de distintos barrios de una misma ciudad. Mientras que la pelota utilizada en la *paume* es de lana o de paja y va enfundada en una vaina, el balón de *soule* es duro, puede que de madera, y se le golpea con el pie, la mano o un bate. No sabemos, por tanto, qué paternidad adscribirle: ¿fútbol, *rugby*, béisbol, *cricket*?

Estos juegos requieren espacio, espectadores y árbitros. Lo que no ocurre en el caso de los dados, un simple juego de azar en el que se hacen trampas, surgen diputas y se desata, con frecuencia, la violencia. Es universal y sus orígenes se remontan prácticamente al Neolítico. Y como los grandes del mundo se juegan a los dados importantes sumas de dinero, la Iglesia lo condena más que a ningún otro. No ocurre lo mismo con las cartas. Éstas no aparecen en escena antes del siglo xv: se dice que proceden de las Indias y Rabelais conocía treinta y cinco juegos de cartas diferentes. Aunque también sea un juego de azar que depende de la distribución que se haga de las cartas, requiere del dominio de ciertas tácticas, lo que le da un lustre del que carecen los dados. Pero juegos de pelota, dados o cartas, todos quedan en nada ante el «rey de los juegos» o el «juego de los reyes»: el ajedrez. Sólo lo juegan dos jugadores, pero de altos vuelos, y observados muy de cerca por devotos aficionados. Porque este juego es como un espejo de la vida terrena por el simbolismo de las piezas, por las tácticas de

combate. Jugarlo exige audacia y prudencia, memoria y rapidez, algo sólo al alcance de hombres de edad con experiencia. A Occidente llega a través de Escandinavia o de España en el siglo VIII. Se trata de un combate, por lo tanto, no se hacen trampas en el ajedrez. Pero la ira que suscita perder puede generar violencia. ¿Acaso no se decía que Robert, hijo del Conquistador, derrotado en el juego por su padre, le había roto un tablero en la cabeza?

Aparte de la *soule*, los dados y el ajedrez también se tiraba al arco, se jugaba a los bolos, a las tabas, a la rayuela y al chaquete. Los juegos hacían reír o llorar según el motivo de la reunión y el sentido del humor de la compañía. Pero, al igual que ocurría en las fiestas, siempre era posible que se acabaran exaltando pasiones que, si bien podían unir a los hombres, también podían enfrentarlos. Era preferible prevenir y contener sus excesos.

CAUTELAS Y DESVIACIONES

Para que exista algún tipo de cohesión real en una sociedad dada, para que pueda, por ejemplo, resistir a los envites violentos de otra forma de organización social o de la Naturaleza misma, no basta con que los hombres vivan juntos de peor o mejor grado. No basta con que estén «encuadrados» en una parroquia, un señorío, un gremio o que establezcan «fronteras». Tiene que haber otros vínculos, tal vez de origen étnico o lingüístico, puede que basados en concepciones morales o religiosas. Si se arranca de raíz la base identitaria y esa identidad no se reemplaza por otra, el desequilibrio de los espíritus dará lugar, no sólo a una crisis de conciencia, sino incluso a la desestabilización material y moral. Ha

habido problemas de este tipo desde los orígenes de la historia. Por ejemplo, en el caso de Europa, la confrontación entre las culturas mediterráneas y las germano-célticas desató una fuerte crisis entre los siglos III y VIII. Y lo mismo cabe decir de la brusca apertura de Europa hacia América a través de la creación de los imperios coloniales entre los siglos XV y XVIII. Desde hace cincuenta años todo hace pensar que nos encontramos en los albores de una desestabilización parecida. La base de nuestras estructuras de comunicación se desmorona, nuestras unidades políticas o «nacionales» se disuelven, los fundamentos éticos pierden pie. Pero se trata de fenómenos lentos. Al igual que en el caso del calentamiento global, pecaríamos de ingenuidad si pensáramos que somos capaces de frenarlos o acelerarlos. Sin duda tendrán que transcurrir uno o dos siglos para que surja algo nuevo.

Por lo tanto, puede tener su utilidad preguntarnos por la solidez de los vínculos que cimentaban la vida medieval; especial mente si nos centramos en el marco cronológico que he mencionado, el lapso que va del siglo VII al XV. Actualmente, lo que en Europa dota de especificidad a un grupo original es una homogeneidad étnica relativa, una lengua y una cultura uniformes, una historia común, actitudes y hábitos comunes arraigados o límites político-administrativos claramente definidos. Son esos elementos los que permiten a un observador hablar de «ingleses», «franceses» o «italianos». En cambio, todo era muy distinto en la Edad Media. En el caso de Francia, por ejemplo, ni había un pueblo unido, ni conciencia de pertenecer a una «patria» o «nación» común, ni lengua compartida, ni fronteras o destinos comunes in cuestionables. Lo que sí había, en cambio,

era un conjunto unificado de creencias: la base de la «cristiandad». Todos los hombres se creían o, al menos, se decían «cristianos». Había algunos rebeldes, judíos y musulmanes, «infiltrados» aquí o allá pero, en principio, no eran más que excepciones, pequeños grumos. Desde el punto de vista de otros pueblos, por ejemplo, de los musulmanes los infiltrados son los «francos». Este tipo de dinámicas surgen porque, en aquellos tiempos, lo sagrado y lo profano se confunden bajo un poder teocrático. Es lo que se llama *dominium*, ejercido desde la fe por el pueblo «dominante». Puede que estemos ante el umbral de una sociedad de este tipo. André Malraux no se equivocaba cuando predecía que el próximo siglo sería un «siglo religioso». Pero volvamos a nuestros tiempos medievales.

El Orden y los «órdenes».

El Orden celeste domina el mundo. Su fundamento es una armonía cósmica eterna. El hombre, inserto en un orden universal, carece de libre albedrío: tal como es, así será. En las sociedades más antiguas que conocemos, por ejemplo, la egipcia o las culturas del subcontinente indio, puede que en el caso de algunas agrupaciones neolíticas de las que tenemos (escasas) noticias (y soy consciente de estar dejando de lado a un Extremo Oriente, del que no sé nada), se asume que todo lo rige un Orden superior. De ahí se pasa a tomar conciencia de la necesidad de mantener cierto tipo de equilibrio y, a continuación, se imponen «roles», «funciones» diferenciadas en el orden social. Conviene que algunos hagan de intermediarios entre los seres humanos y las fuerzas divinas; otros se ocupen de la seguridad de todo el grupo, con las armas si fuera necesario; y un tercer grupo sea el encargado de la producción de víveres y la reproducción de la especie. No

hay nada de sorprendente en esta tripartición que Dumézil y otros etnólogos consideran característica de la cultura indoeuropea primitiva. Sin embargo, es una forma de encuadramiento que también compartían otras culturas como la grecolatina, la celta o la germánica. Y, teniendo en cuenta lo que sabemos de ellas da la impresión de que, al menos en su visión del mundo, lo económico y jurídico primaba sobre el aspecto moral y religioso. Por lo demás, ni los neoplatónicos de época imperial, ni los Padres de la Iglesia en el momento de la eclosión del cristianismo dedican espacio en sus escritos a reflexionar sobre este tipo de ordenación social. Se habla de libres y esclavos, de cristianos y gentiles, de monjes y laicos, de célibes y casados. Pero todo lo demás, o bien no se cree que forme parte de la voluntad del Creador, o bien ocupa un lugar meramente secundario en la vida del grupo.

El cambio fundamental se dará en tiempos carolingios, a finales del siglo IX, cuando Escoto Erígena y Héric d'Auxerre plantean la idea de que el Orden de Dios descansa sobre las tres funciones, sobre esos tres «órdenes» a los que he hecho referencia, cada uno concebido para desempeñar una misión específica, correspondiente a un estatus social igualmente específico. Todos los doctos suscribirán esta «teoría», formulada por Adalberón de Laon entre 1020 y 1030, convirtiéndola en un lugar común. *Oratores, bellatores, laboratores*, tríada que se suele traducir muy inadecuadamente por «los que rezan», «los que combaten», «los que trabajan» o, dicho de otra manera, clérigos, guerreros y los demás o, si se prefiere, la Iglesia, la nobleza y el pueblo. Mucho más tarde, ya en tiempos de Abelardo y san Bernardo, se establecerá una jerarquía

entre los órdenes. Los clérigos gozarán del rango superior puesto que dependen de la autoridad pontificia, depositaría en la tierra de la voluntad divina. El segundo lugar corresponde a los combatientes que son, necesariamente, los más fuertes, los caballeros, los *armati*. El resto no es más que la masa confusa de los otros, los últimos, el «tercer estado» como se dirá más tarde. Son la mayoría, pero sólo se les considera el rebaño de fieles, la *grex fidelium*. De esta forma, de acuerdo con el sentir general de aquellos siglos, se gesta una íntima unión entre lo sagrado y lo profano. Además, se asume que si Dios ha dado a cada cual un lugar en el mundo y no otro, éste no es intercambiable. Intentar ocupar un puesto que no corresponde sería hacer una elección (*haeresis*) muy condenable. Ya había hablado antes de lo acusada que era la inmovilidad social en la Edad Media.

Nuestro racionalismo, heredero de la Ilustración, se ha apresurado a estigmatizar un orden que legitimaba tan escandalosa desigualdad social, en el que los clérigos y los nobles se alimentaban y gozaban de ocio a costa del sudor y las lágrimas de los «pequeños». Gran error de apreciación que, además, da lugar a esa malhadada concepción de un «feudalismo» basado en la violencia señorial y el sometimiento de los «siervos», los «esclavos», en su acepción latina. Esta forma de ver las cosas sólo es posible si dejamos de lado todo lo que implica el esquema trifuncional. Y es que lo que lo sostiene es la idea de que Dios provee a la salvación de los hombres, y que es a obtener esa salvación a lo que se debe supeditar todo lo demás en la tierra. Lo que hace que se resignen los más desfavorecidos es que su imagen mental del mundo no es la nuestra. Ante Dios y su

voluntad no hay ricos ni pobres, amos ni siervos; sólo hay cristianos en espera del Juicio Final. Por lo tanto, el clérigo que fracasa en su misión pastoral o el guerrero que se cubre de sangre, de lujo o de oro tienen menos posibilidades de salvarse que quien vive del trabajo de sus manos, extenuado por la fatiga. No se tendrá conciencia de estas injusticias hasta el siglo XIV, cuando la Iglesia se debilita y el orden de los guerreros se deslice, lentamente, hacia el pecado.

Lo cierto es que antes incluso de que Guillermo de Ockham u otros doctores empiecen, hacia 1350, a plantear dudas sobre la excelencia de la elección divina, antes de que los campesinos rebeldes de Inglaterra empiecen a preguntarse, hacia 1381, cómo eran las cosas en tiempos de Adán y Eva, ya hay fisuras visibles en el esquema que imponen los responsables de la salvación. Es la Iglesia misma la que más contribuye a destruir un orden de vida sobre el que, después de todo, descansa su poder. Poco a poco va concediendo más importancia al papel de príncipe en el seno de su propio estamento, proclamando la superioridad del Papa sobre todos los cristianos, incluidos los del segundo de los órdenes. Y se empeña en apoderarse de bienes materiales, a menudo adquiridos de formas poco dignas, practica la simonía, se aferra a lo material igual que hacen los profanos. Hace lo posible por conservar sus riquezas, y surgen movimientos como el nicolaísmo, que introducen la tacha moral en su seno. De esta forma va calando la sospecha de que se está alejando de la misión que le fuera encomendada. En el vocabulario que utiliza se percibe la soberbia, pues la palabra «ordenar» parece hacer referencia únicamente a la entrada en su estamento, como si éste fuera el único amado por Dios. El término «estado» empieza a

utilizarse a partir de entonces para designar conjuntamente a los otros dos estamentos partícipes en el esquema divino para, de esta manera, unirlos a nivel profano.

El análisis de la evolución del orden de los guerreros podría llevarme a los problemas que planteaban las divisiones internas de este estamento, a hablar sobre la gran variedad de sus estatutos, de sus actividades en el mundo de la economía y la política, todo lo cual ampliaría en exceso nuestro ámbito de estudio. Así que me limitaré a hacer una única consideración que considero capital: mientras que el orden de los *oratores* no fue capaz de cumplir su misión y el de los *laboratores* se fragmentó, los *bellatores*, como tendremos ocasión de ver, conservaron, al menos aparentemente, una cierta homogeneidad. Es cierto que algunos se perdieron entre las filas del «tercer estado». También es verdad que las costumbres familiares y los intereses materiales socavaron la fuerza del estamento haciéndolo derivar hacia una estructura de casta. Pero, a pesar de esa evolución, su papel de «espada» de Dios sobrevive. Ciertamente empieza a hablar más bien en términos de «honor» y de gloria que de religión y de defensa de la cristiandad, pero no se puede decir que la nobleza no cumpliera con su misión.

En esta historia espiritual de los vínculos que unían a los hombres, el caso del estamento popular es mucho más complejo. No tengo intención de meterme en un análisis de la evolución de los sentimientos religiosos de los más humildes, es decir, de todos aquellos que no forman parte de los dos órdenes «dominantes». Me limitaré a señalar cómo, a través de los siglos, se iban abriendo unas brechas en el esquema trifuncional que

acabaron inutilizándolo como instrumento de cimentación social: Los errores cometidos por esos clérigos, que intentaban ordenar la vida material de los hombres, fueron una de las causas de su disolución. Ya cuando en el siglo XI se procedía a clasificar a los fieles (y con mayor razón después), eran considerados *laboratores* los trabajadores manuales. Su trabajo, rehabilitado, se elevaba al nivel de un valor moral. Pero estos trabajadores así descritos son, evidentemente, los campesinos llamados a alimentar a los demás, esa abrumadora mayoría del estamento popular. Las ciudades, siguiendo ritmos locales y adquiriendo formas propias, van creciendo lentamente por toda Europa para, a finales del siglo XI, eclosionar, inundando la cristiandad, triunfando en todas partes. En los siglos XII y XIII viven en las ciudades cuatro o cinco hombres de cada diez en Italia, tres o cuatro de cada diez en Francia y un número similar en Alemania e Inglaterra. Es difícil encuadrar a estas gentes en el esquema trifuncional. Tienen mucho más presente su interés personal y están más apegados a la realidad local. Su cultura tiende a personalizar al individuo, a estrechar los vínculos exclusivamente profanos. Además, mantienen una relación constante con el dinero, su economía se basa en las ventas y el pago de salarios. Evidentemente, no todos son tapiceros, usureros o maestros o de un gremio. Muchos pertenecen a hermandades y son devotos de la Virgen. Pero su «perfil» no es el típico del trabajador del campo. ¿Dónde meter, en un mundo ordenado de forma tripartita, a aquellos que practican el comercio «deshonesto», «que no trabajan con sus manos» como dice Rutebeuf, o que «se consuelan con vivir pobremente siempre que sea a distancia de un rico terrateniente»,

como afirma Villon? Se adaptan las pastorales; proverbios y cuentos populares se llenan de preceptos morales y en los «misterios» abundan los donativos piadosos. Se trata de un esfuerzo vano. Ya el «nacimiento del espíritu laico», como se suele decir con cierto orgullo, ha corrompido la espiritualidad del tercero de los órdenes.

La segunda de las causas de disolución del estamento popular es más sutil. Y es que, sencillamente, en el esquema trifuncional no se insertó libertad. No se hizo, no porque se considerara algo sin importancia, sino porque, a los ojos de Dios, las almas de todos los fieles tienen el mismo peso. Hasta el derecho romano admitía la esclavitud, considerando que un esclavo sólo era un cuerpo. Por lo tanto, los pensadores cristianos no creyeron que fuera necesario incluir a los esclavos en el esquema establecido. En época carolingia, la idea de «No existen más que dos tipos de hombres, el libre y el esclavo» es una observación puramente laica que no guarda relación alguna con la Salvación. Además, la Iglesia cristiana había reclutado a sus primeros adeptos de entre las filas de los no-libres. Por tanto, no consideraba escandaloso contar con abundantes rebaños de esclavos, y estamos hablando de pleno siglo X. Sin duda condenaban, en principio, el tráfico de esclavos y su utilización como fuerza de trabajo. Pero sólo lo decían en nombre de la caridad, no tenía nada que ver con la Salvación. Se compadecía de los «hijos de Cam», aquel hijo de Noé al que Dios había castigado convirtiendo a su descendencia en la raza negra. Pero, por otro lado, para introducirse entre las filas de los clérigos, había que ser libre. Por esta razón no hay escrito de docto alguno en el que las diferencias entre los hombres se

fundamenten en las ideas de libertad y/o servidumbre. Son nuestros espíritus ilustrados los que condenan esta ceguera repugnante. Ni siquiera después de que la esclavitud antigua (o la merovingia) desapareciera, por toda una serie de razones que no voy a explicar, aparecen menciones de los clérigos que incluyan a los sometidos, los «siervos de la gleba», los *servi* del latín antiguo, los «siervos» en palabras de los historiadores, en el tercero de los órdenes y les identifiquen con la función que éste está llamado a desempeñar. Se puede debatir sobre las etapas, los cambios en la definición de servidumbre, los innegables esfuerzos desplegados por la Iglesia a favor de la liberación a partir del año mil, etcétera. Pero la servidumbre nunca dejó de ser una lacra indeleble. Y no puede dejar de sorprendernos que la Iglesia no sólo tolerara esta situación, sino que incluso practicara la intolerancia poniendo trabas persistentes a la libertad de algunos creyentes, en principio tan benditos como los demás, no dejándoles contraer matrimonio, ni disponer de los frutos de su trabajo sin la autorización de un maestro de cuya fe no cupiera duda, requiriéndose en ocasiones, incluso, la autorización de las jerarquías eclesiásticas. Si, por un lado, el esquema trifuncional se había visto desbordado por el asentamiento masivo de las gentes en las ciudades, por otro, se ve superado por las reflexiones en torno al principio de igualdad y su relación con la Salvación.

El esquema trifuncional también quiebra, puede que incluso en mayor medida, debido a la fragmentación interna de unos órdenes cuya función consistía en mantener la paz y realizar funciones muy precisas, tendiendo a la homogeneidad. La estratificación interna original de cada uno de los estamentos fue

evolucionando con el paso de los siglos. Pero, en el caso de los dos primeros órdenes, este desarrollo planteó pocos problemas. Después de todo, que los clérigos se organizaran en torno a «órdenes menores» y «órdenes mayores», que hubiera monjes, padres que habían sido «ordenados» y otros que no lo habían sido, que las jerarquías determinaran quién podía dispensar tal o cual sacramento, en poco afectaba a la misión de intermediación entre los laicos y Dios encomendada al estamento eclesiástico. Y, en lo relativo a los guerreros, el que fueran vasallos o no, caballeros o nobles, ancianos o jóvenes, no influía sobre el hecho de que todos eran *bellatores*, en nada afectaba a su misión de combatientes. Es en el seno del estamento popular donde se introduce el germen de la descomposición. Ya había tiranteces en su seno entre libres y siervos. Pero el catalizador principal de la fragmentación interna fue el desarrollo económico. En efecto, de entre las gentes del «común» surgió la masa de los «pobres», *vilissimi*, el «pueblo menudo», las *armen Lente*, el *popolo minuto*, gentes sin tierras, sin herramientas de trabajo ni oficios, sin dinero, a veces sin casa, que carecían de «fuego y de un lugar en el mundo» o, dicho de otro modo, «sin Dios ni ley». Y su número iba en aumento, sobre todo en las ciudades porque, en el campo, la Naturaleza podía ofrecer un mínimo sustento. La Iglesia es consciente de que la deplorable situación de estas gentes bien puede atentar contra la fe de los creyentes olvidados. Saben que pueden llegar a desafiar un orden social que amenaza con asfixiarles. En los sermones del siglo XII, en los *exempla* comentados después, se elogia a la Señora Pobreza, pasaporte seguro para el «Más Allá». Jean Gobi llegará incluso a establecer categorías de pobreza, para desenmascarar a

los «falsos pobres» o, lo que suena aún peor, a los «pobres malvados». ¡Menuda ironía! Lo malo, entre los siglos XIV y XV, no fue el desplome económico del sistema de producción señorial; lo malo fue que la pérdida de la esperanza aquí en la tierra abrió una fisura fatal en la organización interna de un «orden» que fingía que sólo había cristianos «trabajadores», marchando todos juntos hacia la Salvación.

La Paz y el honor

Todo desorden sangriento que sacude la vida de los pueblos o de las «naciones» escandaliza infinitamente a los «tiempos modernos» y más aún a los «contemporáneos». No es que los siglos medievales nos ofrezcan un rostro amable y pacífico, pero la guerra (de la que voy a hablar) y los «terrores» (de los que no voy a hablar) tienen una dimensión circunscrita, yo diría que incluso son circunstanciales. Se trata de problemas de origen familiar o de modestas reyertas territoriales en las que ni se invoca el derecho de gentes, ni se alude a los fundamentos de la sociedad ni de unas «naciones» que, por lo demás, no existen. De ahí la relevancia de los «encuentros» entre príncipes, pensados para llegar a compromisos rápidos. Son encuentros puramente formales con los que se pretende detener los conflictos por un tiempo. La lista es larga desde la Alta Edad Media: Estrasburgo (842). Saint-Clair-sur-Epte (911), Yvois (1022). El tiempo pasa y los problemas abarcan más. A finales de la Edad Media se habla ya de «conferencias»: Montereau (1419), Arras (1435), Brujas (1472), en las que se reúnen un emperador, dos reyes, un «gran duque de Occidente» y Venecia. Siglos más tarde, a partir del XIX, la historia estará llena de este tipo de «congresos», desde Viena a Versalles. Las célebres

«conferencias» desde las que se pretendía dirigir la última guerra mundial son del mismo tipo. En ninguna de ellas se consulta a los individuos. Los poderosos manejan a las masas humanas según su propio interés. Y, en lo que respecta a esos nuevos experimentos internacionales nuestros, son tan encomiables y necesarios como ineficaces en conjunto.

Mi propósito no es, sin embargo, opinar sobre el «peso» que tienen o dejan de tener las resoluciones de la ONU. Lo que me interesa es la búsqueda, en la Edad Media, de una Paz, con mayúscula, llamada a englobar a todos los seres humanos. Fue un experimento real y sigue considerándose, con toda justicia, un símbolo de la Edad Media aunque fuera perdiendo su eficacia, lentamente. En la historiografía oficial se constata una paulatina pérdida de autoridad pública entre los años 880 y 950, tras un periodo de cierta tranquilidad debido al orden impuesto, en su día, por los carolingios. Se suele decir que la eclosión de los guerreros provenientes de Austrasia se debe a los desórdenes, las violencias y el «terrorismo» de la «anarquía feudal». Para justificar la pasividad de las víctimas de tales desórdenes, clérigos repletos de virtudes y campesinos atropellados, se invoca a esos «terrores del año mil» que, supuestamente, habrían atormentado los espíritus en esos tiempos. Tras los duros debates en el siglo XIX entre los admiradores de Michelet y los partidarios del positivismo, los historiadores actuales han logrado un cierto consenso: los «terrores del año mil» nunca existieron. Lo más que se llega a constatar es una inquietud sorda ante ciertas mutaciones sociales que se perciben sin llegar a comprenderse. La idea de anarquía es algo que sólo se le ocurre a un sabio. Cuando hablamos de ella estamos haciendo referencia a

un lento vuelco de lo público hacia lo privado; una vuelta atrás que tarda uno o dos siglos en completarse e implica reajustes sociales inevitables. En cuanto al «terrorismo» no es sino el resultado del retorno a la ciudad de guerreros a caballo, a los que el fin de la razias de esclavos al otro lado del Elba había dejado desocupados y desorganizados. El resto de las preguntas que nos planteamos sobre la violencia en estos tiempos forma parte del debate erudito: dejémoslo aquí. Siempre es aventurado, puede que incluso falso, proyectar contingencias propias de un tiempo a otro momento histórico. ¡Aun así no puedo evitar oír los mismos timbres de alarma en el año mil que en el dos mil!

No nos perdamos y volvamos al siglo X, que no se sabe muy bien si denominar «noche sombría» o «aurora sonriente», como hiciera, a su vez, el borgoñón Raoul Glaber en su célebre frase sobre «el blanco manto de iglesias del que se reviste un mundo fatigado». ¿Cuándo empezó a salir el sol? ¿Al final de la época de los carolingios? Un momento demasiado concreto, un detalle. ¿Cuando se inicia el fuerte crecimiento demográfico? Tal vez, pero en este caso ¿estamos ante una causa o ante un efecto? ¿Y a qué se debe? ¿Tiene un origen milagroso, fue un don de Dios o se debió a las mareas oceánicas? Lo único que nos consta es que este resurgir va acompañado de un fenómeno muy difícil de delimitar: un retorno a la fe. Se trata de una fe que se baja de las nubes de la sabiduría para adoptar una forma mucho más terrena. En el mismo seno de la Iglesia se oyen voces a favor de la pureza, de una acción militante que, ya bien entrado el siglo XI, dará nuevas alas al resurgimiento de los monasterios de la orden de Cluny (910), y a la reforma «gregoriana». Los hombres se

reagrupan, señoríos y parroquias se reorganizan y los muertos dejan de dar miedo. Pero aún queda una etapa más para que la cristiandad se consolide y dé sus primeros pasos.

Me refiero a la etapa de la paz juramentada. Aunque se inspirara en corrientes populares, los pequeños, los más débiles no habían conseguido hacerse más fuertes. Es la Iglesia la que tomará la iniciativa: su autoridad, sus bienes, su jerarquía requieren de calma y sumisión. Los obispos, seguidos de los monjes, organizan concilios en los que se discute en un tono más jurídico que teórico, y en los que se prodigan los consejos y las amenazas. Los concilios se convierten en asambleas, a las que acaban sumándose, de mejor o peor grado, los señores, los hombres de armas, puede que las gentes de la ciudad. Como era una sociedad ágrafa, el verbo es la expresión de la autoridad y se hace jurar solemnemente a los hombres de armas que mantendrán la paz entre ellos en sus territorios, que protegerán a los débiles, a los clérigos y a los hombres de a pie. Es lo que se llama la Paz de Dios o, más modestamente, la Tregua de Dios. Se jura públicamente, sobre una reliquia o sobre una cruz. Se empella el honor y, sobre todo, la salvación. Incumplir el juramento implica condenarse por toda la eternidad. El movimiento se inicia en el centro de Francia alrededor del año 990, llega al norte de Francia hacia 1020, se adopta en el este, luego en Alemania en torno a 1050 y alcanza el Mediterráneo sobre el 1100. A los que se niegan a jurar, haciendo caso omiso de las amenazas del infierno, se les obliga. Y la Iglesia no duda en armar a bandas de campesinos para que sirvan de apoyo a los soldados de la paz, todo por el «bien común».

En principio, se crea así un orden público que protege a la sociedad como si fuera un cordón de seguridad. Sin embargo, tampoco hay que pecar de optimismo. Se invocará la paz en nombre del bien común durante bastante tiempo, pero pronto empezará a haber fisuras en el sistema. En primer lugar, las autoridades eclesiásticas empiezan a imitar a las jerarquías seculares, papa incluido, sobre todo entre 1050 y 1070. Lo cual, poco después, llevará a las órdenes monásticas a fomentar movimientos de reforma muy activos, que buscan una vuelta a formas de piedad más austeras, alejándoles de la piedad popular y enfrentándoles al clero secular. Casi sin solución de continuidad se constata el surgimiento de una especie de «fuerzas populares campesinas» que, pensadas en origen para someter a los señores rebeldes, amenaza con quebrar el orden trifuncional. Nunca se pretendió que el tercero de los órdenes fuera a sustituir al orden de los guerreros. De forma que, en una segunda etapa, las «instituciones de paz» derivan en un acercamiento entre los dos estamentos superiores en un intento por controlar al tercero. Por otro lado, los *bellatores* que carecían de tierras de cultivo no tenían reparo alguno en recurrir a la rapiña y las peleas. La Iglesia, apoyándose firmemente en el carácter militante de su fe renovada, empieza a orientar a los belicosos *armati* hacia la guerra santa. Como ya se ha señalado, las «precruzadas» se inician en España y en Sicilia entre 1040 y 1060. Esta especie de «regurgitar» de las fuerzas armadas durará dos siglos y medio, tanto como había durado la Paz de Dios.

Dos elementos morales salen reforzados de estos esfuerzos de pacificación. El primero es el importante lugar que los juramentos acabarán ocupando en la vida

de los hombres. Como ya he dicho, sustituyen a las formas escritas, y lo harán incluso en las transacciones mercantiles que se realizan en las ciudades. La gente común y la mayoría de los guerreros son *illiterati*, es decir, no saben latín. Pero cuando juran se sienten en presencia de Dios. En aquellos tiempos, el juramento es la base de acuerdos, compromisos, arbitrajes, y no sólo esa fórmula que tiende a pronunciarse mecánicamente ante nuestros tribunales. Además de la salvación, se pone en juego el honor, algo que remueve sentimientos innatos en el hombre. Cuando se hiere su orgullo, se le hurtan bienes o, simplemente se le humilla, el hombre de entonces no se limita a insultar o discutir. La venganza debe ser total, no hay condiciones de paz que valgan, aunque el conflicto se plantee con un amigo. Es un sentimiento casi animal por su violencia, y la Paz de Dios no parece haberlo apaciguado.

Ahora bien, cuando no se puede alcanzar la paz resolviendo las desavenencias que surgen entre individuos o entre grupos, habrá que buscar otra forma de instaurarla. Aún se cuenta con la fórmula pensada por los juristas romanos: *¿Pax est lex et lex est pax?*

La Ley y el Poder

«Costumbre» es uno de los principales conceptos de los tiempos medievales: *consuetudo*, *usus*, *habitus*, «lo que se hace», «lo que se ha hecho desde siempre». Lo «antiguo», si se puede probar que existe hace, al menos, diez años según dicen los viejos del lugar, a los que se consulta de forma oficial. De «enorme antigüedad» si se practica incluso hace más tiempo. Estamos, por tanto, ante una jurisprudencia que se va renovando al hilo de los casos registrados, que se perpetúa con ayuda de la

memoria, de generación en generación. Se aplica en todos aquellos casos sobre los que la Iglesia no tiene poder de decisión en caso de litigio. Casi siempre son problemas relacionados con herencias, la gestión fiscal, conflictos de interés, etcétera, porque la paz sólo es un principio, una teoría sancionada con penas de carácter puramente espiritual. La diversidad de las prácticas locales o de las tradiciones «ancestrales» supone una atomización de casos y de soluciones, según el lugar, según las personas implicadas. El Verbo manda.

Todo esto podría llevarnos a creer que quienquiera que fuera el juez competente, el notario o el escribano, no lograría dormir por las noches. Nada de eso. La ley escrita existe, está ahí. A veces, sobre todo en el norte de Europa, corresponde al notario convertir un simple *usus* en *lex*. Voy a hacer lo que suelo, no meterme en un campo eminentemente técnico y de los más complicados. No voy a hacer historia del derecho, voy a limitarme a hablar lo preciso para explicar lo que quiero exponer. Empecemos por el principio. Un Mediterráneo antiguo, muy juridicista, lega a la Edad Media una gran cantidad de normas escritas de derecho civil y penal en forma de «códigos». Éstos se difunden por Europa en dos oleadas sucesivas. Una primera en el siglo v, cuando se promulga el llamado Código de Teodosio, cuyo nombre es epónimo de un emperador que aún reinaba cuando se acabó la redacción. Sobre esta herencia se compiló el denominado Código de Justiniano, durante el reinado del emperador bizantino de este nombre. Éste, sin embargo, no llegará a Occidente, de la mano de los juristas italianos, hasta los años 1010 o 1020. Hablamos del *Corpus iuris civilis*, cuyo eco aún resuena en nuestros códigos legales actuales. De las tradiciones celtas no

sabemos prácticamente nada, pero sí sabemos que todos los pueblos germánicos contaban con un arsenal de leyes, sobre todo penales, aunque se transmitieran de forma oral. La fase de toma de contacto, de síntesis parciales, de puesta por escrito de toda esta herencia enriquecida por la práctica cotidiana de las poblaciones y, sobre todo, de quienes ejercían el poder, se prolongó durante casi seis siglos y acabó haciéndose sobre una base más territorial que personal. Así, la Ley, escrita o no, contribuyó a consolidar, al menos a nivel local, los vínculos existentes entre los hombres.

Debido, precisamente, a esa territorialidad el derecho presenta aspectos muy diversos que al historiador le cuesta mucho clasificar. Haciendo una burda simplificación yo diría que el derecho romano primaba sobre todo en Italia, que en España se vio fuertemente contaminado por las costumbres locales, al igual que en Francia al sur de una línea imaginaria que uniera a La Rochelle con Lyon. Más al norte tan sólo hemos encontrado fragmentos de derecho romano que se habían «colado» en las «costumbres». Pero ¡cuántos matices! En España, las duras condiciones de vida impuestas a los supervivientes de la invasión musulmana en las montañas aumentaron el valor de las comunidades defensivas, consolidando la existencia de comunidades militar-pastorales, los *concejos*, y de enclaves militares religiosos, las *sagreras*. Incluso en Cataluña, más romanizada, esta situación llegará a alterar fuertemente la herencia antigua. En Italia, principal núcleo desde el que se difunde el derecho romano, son las ciudades en auge las que revisten la práctica jurídica de un barniz autoritario, necesario cuando los ciudadanos hubieron de someter a su control a los aldeanos y los señores del *contado*. La

sutileza tradicional de ese país hizo maravillas para retorcer, en cada caso, todas las obligaciones legales. En tiempos de la dominación de los descendientes de Barbarroja en la península, Otón, el obispo de Freising, constataba atónito que en la patria del derecho no se aplicaba el derecho. Era una anomalía que repugnaba a este buen alemán que, por otra parte, tendía a atribuirle a un conocimiento tan sutil del derecho por parte de los italianos que eran capaces de identificar, fácilmente, sus lagunas y puntos flojos.

En los países donde imperaba el derecho consuetudinario se daba la misma diversidad. En este aspecto el caso de Inglaterra es un caso especial. Debido a la preponderancia de los grandes dominios, los *manors*, y del fuerte control ejercido por la corona sobre los burgos, los *townships*, evolucionan dos formas de costumbre diferentes, la señorial y la de los hombres libres (*franci plegii*). Todo acaba en una precoz e intensa fusión en el archipiélago, me refiero a la *Commonlaw*, ya en vigor en unos años en los que en el continente seguía triunfando la costumbre local.

Normalmente los documentos jurídicos recogen un registro de los datos, seguido de un caso concreto, las «novedades» del momento. El resultado es que, dado que siempre es necesario un tiempo para que las *novae consuetudines* se asimilen y se pongan en práctica, se crea cierta distancia entre la realidad y el texto cuya eficacia puede haber sido superada cuando, finalmente, se pretende hacer uso de él. Evidentemente, los juristas eran conscientes de este problema. Por lo tanto, pensaron que lo mejor era intentar fijar aquellas costumbres que pudieran tener un vigor permanente y se refirieran a casos muy comunes. Lo cual encajaba bien, por ejemplo,

con la naturaleza de las relaciones de familia (agnaticias en el sur y cognaticias en el norte), o de las herencias que, según el lugar, se repartían a partes iguales o no. Pero, en las zonas donde antes predominaba el derecho romano, esta táctica significaba una reducción de hecho del *corpus* jurídico escrito. Allí fue necesario poner por escrito las costumbres jurídicas aun a riesgo de petrificarlas. Es una tarea que se termina antes del siglo XII, por ejemplo, en toda la Mancha. Tanto en las ciudades como en el campo, y sin que se sepa bien dónde se desencadena el proceso, se empezaron a poner por escrito todas las franquicias, las leyes, las recopilaciones de decisiones públicas, las ordenanzas y las *Landfrieden* entre 1180 y 1260. En Inglaterra se las fusiona en la *Commonlaw*, en Francia es san Luis el que ordena la puesta por escrito de las costumbres. En el reino de Francia, nombres como el de Philippe de Beaumanoir, Pierre de la Flotte y Guillaume Durand o, algo después, el de Nogaret en Occitania, en Alemania los «espejos», redactados más o menos por la misma época de la mano de personajes como Eike von Repgov, son pruebas evidentes del brote de cierta tendencia a la clarificación del panorama jurídico. Pero aún habrá que esperar mucho, al menos hasta 1454, incluso hasta tiempos de Francisco I, para que el poder regio ordene una recopilación de toda la jurisprudencia acumulada en torno a las prácticas locales primitivas.

Naturalmente sería muy ingenuo suponer que la ley escrita resultaría beneficiosa para las pobres gentes de las que he venido hablando. Parece una banalidad, un fácil juego de palabras recordar que, en todos los tiempos, el objetivo fundamental de la Ley ha sido el de consolidar el orden del momento y que, ese orden, tiende a ser

inevitablemente el de los más fuertes y los más ricos, armados o no. Con armas o sin ellas la Iglesia afirma que el desorden desagrade a Dios y que, buena o mala, la ley de los hombres debe siempre subordinarse a la Ley del Creador. ¿Debemos deducir de lo anterior, como no deja de repetir una tradición historiográfica ignorante, que la justicia medieval no se compone más que de potros de tortura y de horcas? Sería denotar un desconocimiento absoluto del espíritu de los jueces medievales. La inquietud que les suscitaba la necesidad de Salvación les hacía mirar más allá de la transacción, la conciliación, el compromiso, y todo ello tenía inevitables efectos financieros: *Iustitia est magnum emolumentum*, «la justicia es un gran beneficio», afirma la sabiduría popular. Las fuentes nos hablan del éxito arrollador del arbitraje que, tras una adecuada investigación, reunía a un tercero con representantes de las dos partes en litigio para zanjar el problema. De este éxito no tuvieron la culpa los tribunales, más bien se debió al peso de las familias y las garantías que ofrecía el proceso. Sería, no obstante, erróneo suponer que siempre prevalecía la justicia dictada a favor de los mejor situados. En todo caso, echar un vistazo a nuestra propia justicia pública y codificada tal vez nos haga ser más indulgentes. Además, los hombres de aquellos tiempos creían que Dios castigaría sus errores. Evidentemente, los jueces profesionales, los expertos en un derecho casi siempre escrito, al igual que sus sucesores, no cesaban de perderse en los formalismos y resolvían los casos con una exasperante lentitud. Pero, en principio, juzgaban con equidad. El resto de los jueces, a menudo directamente designados, *electi* por un poder local, pueden parecer, en principio, parciales. Por lo menos son rápidos y no hay

rastros en nuestras fuentes de quejas elevadas contra la sentencia de un señor o un órgano colegiado. También existía la posibilidad de recurrir al juicio pronunciado por una asamblea de «hombres probos y justos», los doce «jurados» ingleses, un ejemplo del siglo XII de la justicia lega. En Francia, en cambio, se instaura el derecho de apelación a una instancia superior, por ejemplo la del rey.

El juez que pronunciaba sentencia no enviaba al reo sistemáticamente a la horca, al paredón o a una mazmorra a perpetuidad. Prefería con mucho llegar a un acuerdo. Y, en los casos más confusos podía recurrir a la voluntad divina para evitar tomar una decisión difícil. Es lo que se denominaba una «ordalía» en la que el presunto culpable debía realizar ciertas pruebas físicas (con metal al rojo vivo, agua hirviendo) para probar su mejor derecho, con la ayuda de Dios. Una forma de impartir justicia que apenas se practicaba ya en el siglo XII. La reemplaza el duelo, en el que se enfrentan dos campeones para solucionar sus causas a través del combate. Pero, por otro lado, el carácter aleatorio de estos encuentros entre dos profesionales pagados para luchar, con pocos incentivos para dejarse la vida, llevó a prohibirlos. En Francia, por ejemplo, será en el siglo XIII, bajo el reinado de san Luis. La sentencia que se pronuncie, evidentemente, será más o menos severa según la gravedad del delito: en los crímenes de sangre se ha hecho correr la sangre y se hará correr más sangre. A los crímenes de sangre se equiparan, en gravedad, todos aquellos que atentan contra el orden general, asesinatos, ataques a mano armada, incendios intencionados; quemar una granja se considera tan grave como matar a un padre. A veces la sentencia se complementa con la

imposición de multas, y conservamos de los primeros siglos medievales interminables listas de multas, del «precio de la sangre», el *wehrgeld*. Se trata de una considerable fuente de información para los historiadores sobre el valor relativo de los hombres, los animales, los inmuebles entre los siglos VI y IX. Si bien estas tarifas van desapareciendo poco a poco de la práctica judicial, se las reemplaza por la incautación de bienes u órdenes de destrucción de otros bienes (como la del derribo de viviendas), así como por peregrinaciones obligatorias. Estas últimas se convierten en una de las sanciones más habituales. Peregrinar casi siempre arruinaba completamente la vida del culpable y le condenaba a un exilio definitivo. En cuanto a los castigos corporales, más frecuentemente mutilaciones que ahorcamientos, no se puede negar su existencia, como tampoco se puede negar que se torturara para arrancar confesiones, verdaderas o falsas. Después fuimos haciéndolo mucho mejor, así que dejemos las mazmorras para las guías de los castillos en ruinas. Nos queda por hablar de la hoguera purificadora. Es la Iglesia la que decide en este caso quién arderá en ella por hereje o bruja, aunque la Iglesia misma no se atreva a encenderla.

Al margen de que se tenga problemas con la justicia o no, que uno haya jurado o no seguir prácticas religiosas o profanas, que se sea campesino, ciudadano o caballero, todo hombre siente que sobre él se ejerce un poder, un *dominium*. Tal vez se obedezca simplemente porque uno ocupa el lugar que le corresponde en el orden divino de las cosas. Puede que se participe directamente en el ejercicio del poder a través de la familia o del concejo de la ciudad; puede que se forme parte de un tribunal que imparte justicia en la plaza del pueblo. La vieja noción

germánica de *bannum*, retomada por los historiadores, no es de las más utilizadas en los textos en los que se habla del Poder. De éste se habla en términos de *potestas*, *auctoritas*, *ministerium*, términos que no significan lo mismo. Pero no nos planteemos problemas con unas palabras que, en el fondo, responden a un mismo principio: imponer el orden y mantenerlo. Los hombres de ciencia se enredan intentando ahondar en las raíces de la autoridad. Invocan a las que consideran son las dos fuentes principales en este tema: Aristóteles y san Agustín, según se busque el origen de la autoridad en la Biblia o en los tótems ancestrales. Por un lado, está el Poder guerrero, mágico, material, el resultado de coyunturas muy precisas. Surge de una relación de fuerzas, mutable según los tiempos, a la que se ilustra recurriendo al símbolo de la rueda de la fortuna, de la que ya he tenido ocasión de hablar. Pero, por otra parte, ese poder que en principio se ejerce «de arriba abajo» se enfrenta sistemáticamente a un contrapoder, ejercido de «abajo a arriba». La comunidad de hermanos que se opone a la primogenitura, la libertad de testar que ha de luchar contra la institución de las legítimas, la comunidad que se opone al tirano, el *consilium* a la *discretio* y las hermandades a los regidores. Todos invocan el «bien común» que sólo se alcanzará a partir de un equilibrio que parte de un principio, hasta cierto punto moral: «tomar para dar». En el caso del estamento eclesiástico este principio se traduce en la administración a cambio de limosnas. En el caso de los señores, la percepción de las rentas señoriales implica la obligación de proteger e impartir justicia. El mercader y el trabajador podían ser rapaces y dedicarse a robar, pero ambos aportaban el sudor de su frente. Naturalmente

estoy difuminando todos los matices de una sociedad compleja. En el siglo XIV el poeta Chaucer hablaba de la existencia de unas treinta formas de ejercer la autoridad en el mundo anglosajón.

Los ámbitos en los que se ejerce ese poder, las formas que adopta, los actores movilizados me tendrían que llevar a un estudio de las relaciones internas de la sociedad. Habría que ver cómo funcionaba la administración pública, por ejemplo. Pero creo que bastará con algunas apreciaciones. Consideremos, en primer lugar, lo que ocurre en el seno del grupo familiar o ciánico. Aquí el poder lo da la sangre y se ejerce para defender los bienes morales o materiales que se han ido acumulando de generación en generación. Recae sobre los varones (el padre, los hermanos) la tarea de asegurar la estabilidad de la herencia de los ancestros, y el mejor instrumento con el que cuentan para ello será la fe. No la fe en Dios, sino solamente la *fides*, la «buena fe» cuya ruptura supone la exclusión del miembro culpable por haber faltado a las obligaciones casi carnales que dan cohesión al grupo: el hijo rebelde, el primo pródigo, la esposa infiel. No debemos olvidar que también aquí funciona un contrapoder fuerte: el de las mujeres, del que ya hablé extensamente páginas atrás. También el de la Iglesia, defensora natural de los excluidos.

El poder de la Iglesia es, precisamente, el más diverso y el que se propone mayor número de objetivos. En primer lugar, la Iglesia tiene las llaves de la Salvación. Custodiarlas es su razón de ser y nunca deja de amenazar con la condenación eterna a quienes obstaculizan el ejercicio de su función pastoral o sus privilegios aquí en la tierra. Cuenta para ello con un arma mucho más eficaz que los sermones persuasivos o los *exempla* de los

moralistas: es la guardiana de todo lo Escrito, es su visión del mundo la que se impone. La enorme cantidad de documentos manuscritos de la Iglesia que han llegado a nuestras manos lo prueba: ejercía un férreo control sobre la información hasta la gran explosión urbana de los siglos XIII y XIV. Si a esto le añadimos que, en el ámbito de lo material, explota aproximadamente la tercera parte del suelo, podemos empezar a entender por qué la Iglesia era el principal de los órdenes de la sociedad medieval. Como dicen los devotos de Marx, era el pedestal sobre el que se asentaba el «feudalismo». Controla, inspecciona, juzga, explota, pero también alimenta, enseña y apoya. Para realizar su tarea cuenta con la extensa y sólida jerarquía clerical, al menos hasta que se le empiezan a ir de las manos los intelectuales racionalistas y los monjes separatistas, desertores indignos y espíritus fuertes. Pero estas deserciones y los contrapoderes no aparecen hasta el siglo XIV. Durante cuatrocientos o quinientos años, la Iglesia logró mantener un gran control sobre las almas y los cuerpos.

El caso de los *bellatores* es más sencillo. Son la fuerza armada, son en gran medida los dueños del suelo, saben cómo exigir a los demás hombres lo que precisan para costear sus guerras y mantener su prestigio. Los escribas que trabajan para ellos dicen que ejercen la *potestas* cuando protegen, el *districtum* cuando juzgan y la *exactio* cuando cobran impuestos. Para hacerse presentes disponen de agentes a sueldo, de fuerzas armadas y cuentan con la *fides*, una obediencia que se les da a cambio de la protección que ofrecen. Cuando ésta se debilita, como ocurrirá por ejemplo en el siglo XIV, se entenderá roto el pacto. Pero el análisis interno del segundo de los órdenes plantea otro problema a los

historiadores: el de las relaciones de poder que se dan en el ámbito del vasallaje y el feudalismo. Hace escasas páginas me he negado a entrar en el tema de la «sociedad feudal» y del «feudalismo» y no tengo la intención de hacerlo aquí. En primer lugar, para no añadir más líneas a la abrumadora cantidad de literatura especializada que existe sobre el tema. En segundo lugar, porque no creo que sea algo interesante, ni siquiera creo que existiera. Soy consciente de que esta propuesta parece una provocación, pero si uno se para a pensarlo un momento, verá que no es más que un epifenómeno social, que afecta a uno o dos hombres de cada veinte, una fina película institucional. Como prácticamente la totalidad de las fuentes, tanto documentales como arqueológicas, de las que disponemos se refieren a los dos órdenes dominantes, al historiador le resulta muy difícil resistir la tentación de dejarse llevar y, si no está alerta, puede acabar considerando a todo obispo un señor y a todo campesino un «vasallo». No se puede negar, desde luego, que los guerreros dominaran el mundo de lo material, pero ¿hasta qué punto un castillo era o no «feudal»? Además, el hombre del campo (o por lo demás el de la ciudad), ¿cambiaría el curso de su vida cotidiana por el hecho de que su señor hubiera puesto o no sus manos entre las de otro, o le hubiera besado en la boca? ¿Realmente le importaba a la gente común saber que su señor había «pactado», y que cumplía adecuadamente, como había jurado hacer, sus deberes de prestar consejo y auxilio en la guerra a su señor feudal? Para ellos era un señor armado y nada más. Toda esa gesticulación «feudal» no tenía sentido más que para una muy pequeña parte de la sociedad. La gente corriente no entendía de esas cosas y, además, le preocupaban poco.

El caso del tercero de los órdenes requiere de menos explicación, a pesar de su gran peso social o quizá debido precisamente a ese peso. El poder que ejerce un campesino, un burgués o un mercader será el de padre de familia o el del propietario sobre sus útiles de trabajo. Y aunque parezcan tener más obligaciones que derechos es en su seno donde los contrapoderes son más fuertes, donde se ejerce más resistencia contra el control espiritual de los clérigos o el material de los guerreros. Sin embargo, su naturaleza es, necesariamente, defensiva. Las gentes de las ciudades que han sabido erigirse en auténticas comunidades (religiosas, económicas, políticas) también han acabado ejerciendo cierto poder de control. En primer lugar, en las relaciones internas de su estamento, un maestro no es un criado, un regidor no es un artesano y un comerciante en paños no es un tejedor. Pero también tienen poder sobre los miembros de los otros dos órdenes que sufren la rivalidad de la justicia urbana y deben aceptar el espíritu de libertad que va tomando cuerpo en las ciudades, sometién dose a las leyes del «mercado» que reinan en ellas y haciendo uso del dinero cuando están acostumbrados a las simples economías de subsistencia.

Por encima de este conjunto social, al fin y a la postre muy equilibrado en sus principios, ¿destaca algún tipo de poder superior que ponga orden en el clima de confusión entre lo sagrado y lo profano característico de esos tiempos? O, dicho de otra forma, ¿el hombre medieval es consciente de que puede apelar a la protección de un poder superior? ¿Sabe que existe un duque, un príncipe, un rey o un emperador? Más aún, ¿tiene conciencia de pertenecer a un «Estado», a una «nación», a algún tipo de grupo que no sea la cristiandad? Sí y no. Y aunque me

aleje de mi propósito principal, quisiera detenerme un momento en este punto. Las crónicas narran y la iconografía refleja la alegría que manifestaba el pueblo a lo largo de todo el camino recorrido por el rey Felipe cuando regresaba victorioso de Bouvines. Sabemos que hubo fiestas y «entradas reales» en las ciudades durante todo el siglo XIV. Sabemos que los súbditos manifestaron su tristeza cuando murió el rey Carlos VI, el «bien amado», el loco, y conocemos bien la fidelidad manifestada por Juana de Arco hacia el «gentil Delfín». Nuestra época, que ha llevado la personalización del poder a un nivel digno de las monarquías absolutas del siglo XVII, se interesa enormemente por el progresivo «incremento de poder» de la autoridad regia y principesca en la Europa de finales de la Edad Media. En efecto, en aquellos tiempos nos encontramos con procedimientos muy similares a los que se usan hoy para mejorar la imagen del jefe de Estado: propaganda difundida por cronistas a sueldo, agentes que ejecutan las órdenes incómodas, apoyo de partidarios o clanes familiares, rituales de sacralización. El emperador (que desde el siglo X es alemán) y los reyes de Francia, de Inglaterra, de Castilla y de Sicilia, los duques o condes de la Provenza, de Borgoña, de Cataluña o de *Milán*, incluso simples señores de ciertas ciudades como Florencia o Venecia son el objeto y los actores de toda una «religión regia», el equivalente a una religión cívica a la romana. El jefe es bello, justo, valeroso. Es el señor del sol y de todo lo que hay bajo el sol, el protector del vulgo, el garante de la paz, a veces mecenas y siempre jefe en la guerra. Tiene un origen espiritual que demuestra en su vida privada como el rey san Luis. Sagrado y hombre de

Iglesia, no se le pueden negar ni la fe ni los impuestos. Es, casi por definición, un «buen rey».

Ésta es la imagen ideal que reflejan los «espejos de príncipes» que causaron furor a partir del siglo XIII. ¿Cómo debía comportarse el pueblo ante este lejano señor? En época carolingia, al entorno de Carlomagno, sobre todo tras su coronación imperial, se le ocurre la idea de hacer jurar a todos los súbditos obediencia al soberano. Idea magnífica, pero imposible de llevar a la práctica, como casi todas las de aquellos tiempos. Si hemos de creer los anales, la decisión se tomó y se hizo realidad. Pero, teniendo en cuenta los medios de comunicación existentes en aquellos años, la cosa parece más que dudosa. Nunca se retomó la idea, que sí tuvo cierto limitado eco en los juramentos de fidelidad personal exigidos a los nobles que dependían directamente del príncipe en Alemania, por ejemplo, en torno a 1050. A principios del siglo XIV se celebraban reuniones consultivas a las que en Francia se denominaba pomposamente «Estados» o «Estados generales». Cien años después se seguían reuniendo este tipo de órganos consultivos en Inglaterra o Castilla. Pero no toman decisiones a favor de la gente común. Los representantes provienen mayoritariamente del estamento clerical o del de los «nobles». En el mejor de los casos hacen oír su voz algunas ciudades, sobre todo cuando se les va a pedir que aporten cierta cantidad de dinero. En general se creía que las ordenanzas del príncipe, dictadas por el entorno clerical o aristocrático del soberano, bastaban para solucionar los problemas del «pueblo». En ellas se habla de duelos, de blasfemias, de buena conducta, de trabajo y de caridad. Esta ficción «democrática» resulta aún más sorprendente en un periodo de tiempo que, en Occidente,

abarca desde la Gran Peste a la Reforma, digamos de 1350 a 1550. En estos años abundan tanto los desórdenes políticos como las dificultades económicas y en el archipiélago, en Francia, en el Imperio, en Italia o en España soplan nuevos aires de individualismo y de oposición generalizada. Todas estas razones explican que hoy, sin duda, la cantera más explotada en la investigación sea la que gira en torno al nacimiento de un «Estado» o de una «nación» que configurarán el fundamento de la época «moderna». Veamos esto un poco más de cerca. Es más que dudoso que la idea de «Francia», que el concepto de *Gallici*, ya hubiera calado entre la gente común hace tanto tiempo. Cuando en 1346 un campesino de la Picardía desvela a Eduardo de Inglaterra la existencia de un vado que le permitiría cruzar el Somme y llegar a Crécy, no tiene sentido acusarle de «traición a la patria» como se hizo en el siglo XIX. Todo lo contrario, el hombre estaba siendo fiel a su señor local, el rey inglés, que era, en efecto, conde de Ponthieu. Cuando Juana de Arco, casi cien años después, dice formar parte de los «buenos franceses», se refiere a los *régnicos*, es decir, a los que seguirán el destino del rey; rey que resulta ser rey de Francia. Pero los únicos que hablan de *Francigeni* son los doctos. Los demás, los campesinos, los mercaderes e incluso los señores se consideran bretones, catalanes, normandos o saboyanos. Ya llegarán otros tiempos en los que la idea de ser «nacional» se hará fuerte en las ciudades. No hay nada de eso en mi horizonte.

Violencia

El hombre está en la tierra porque así lo ha querido su Creador. Si sufre es a causa de un destino cuya finalidad última se le escapa, y deberá resignarse. Si niega o

rechaza toda perspectiva de reencarnación posterior tendrá que salir solo de apuros. Sin embargo, los leves murmullos que nos llegan a través de la literatura, los signos de dolor en los rasgos o los gestos que el artista ha conseguido retratar, muestran a las claras que el hombre sufre y que esa armónica construcción basada en la Paz, la Fe y el Amor divino sólo es virtual.

Ante todo, hay violencia por todas partes. Es un rasgo que se relaciona siempre con lo medieval y, desgraciadamente, esta vez sí está totalmente justificado. Lo sorprendente es que nos indignemos en nuestro siglo. La presión de la violencia es algo omnipresente y, tras miles de años de historia, no parece remitir. Las investigaciones son puramente teóricas y bastante vanas porque la mayor parte de las fuentes escritas con las que contamos son de procedencia aristocrática, suelen estar mutiladas y, por otro lado, ante un castillo incendiado, los arqueólogos no pueden ofrecernos respuestas certeras. Los siglos mudos como los que median entre el V y el VIII, o como el siglo X, gozan de mala reputación, todo en ellos nos parece negro, la *dark age*, como dicen al otro lado del canal de la Mancha. Si contamos con muchas obras escritas o pintadas, como ocurre con los siglos XIV y XV, se tiende rápidamente a separar la cizaña del trigo. Las almenas, el «blanco manto de las iglesias» de Raoul Glaber, el aura de las escuelas, una progresiva aculturación del vulgo y el florecimiento de un supuesto consenso moral, dan buena imagen a los siglos XII y XIII. Y el breve renacimiento del siglo IX ha dado a los carolingios una halagadora reputación. ¿Puede que, en estos casos, como en tantos otros, nos dejemos llevar por el ilusionismo? En este milenio que recorro a vuelo rasante, la norma, con toda seguridad, es exclamar:

¡menuda época! De un extremo a otro los gritos serán el hilo conductor. Gritos de alegría, de dolor, de alerta, de odio o de amor. Se grita para manifestar alegría, reprobación, asombro, se gritan siempre las mismas imprecaciones: «santo Cristo», «vive Dios», «Virgen santa», «voto a bríos», «por todos los cielos», sin olvidar las blasfemias, juramentos en los que se menciona el nombre del Señor, del Padre o del Hijo, como los inevitables *Mein Gott* o *God damn*, extranjerismos incorporados al vocabulario popular en Francia que explica que se llame *maingots* a los alemanes y *godins* a los ingleses.

Existe, en primer lugar, una gran violencia verbal. Los insultos hacen referencia al honor o al sexo. Las maldiciones, en cuya eficacia se cree gustosamente, se acompañan de gestos desafiantes, de escupitajos, de empujones. Lo que exige una reparación inmediata, más que actos que dañen cosas o a personas, es la injuria. Se pide un desmentido y si no, estallará el odio, el *odium* en el ámbito familiar o ciudadano. Las venganzas son muy frecuentes, normalmente se recurre a las armas y, a no ser que una buena riña solucione las cosas, la obligación de vengar se transmite de generación en generación. Lo más destacado de las sentencias absolutorias que conservamos de finales de la Edad Media son el lugar preponderante concedido al honor, la rabia en la reacción, la *vendetta* que se invoca para excusar la violencia que desata. Afecta tanto a los príncipes como a los villanos y dura años. Influye sobre la actitud política de los grandes y sobre la actividad profesional de los pequeños. La historia está llena de estas disputas: desde los tiempos de las luchas de carácter político de los merovingios hasta la época de Luis XI, Francia entera

está sumida en estas luchas fratricidas. En ellas se juntan los celos, la felonía, las rivalidades familiares o económicas, las causas esgrimidas para iniciar guerras o pillajes, las luchas políticas. Pensemos en los Armagnac y los Borgoñones, los Montesco y los Capuleto y otros miles de ejemplos que, si me lo permiten, no voy a enumerar. En este contexto, una rivalidad entre dos fuerzas animadas por motivos teóricos, como la superioridad o no del poder papal sobre el emperador del Sacro Imperio, parece estúpida. Tiene detrás un ideal, no es un mero ajuste de cuentas, a pesar de que acabara dando lugar a dos siglos de conflictos sangrientos y justas verbales.

Cuando el «religioso de Saint-Denis» narra la historia de sus tiempos, a principios del siglo XV, hace mucho hincapié en lo que no se cuenta de estas manifestaciones de venganza. Menciona otra forma de violencia, agresiva pero más solapada, el rumor, las murmuraciones, los cotilleos en torno a un príncipe, un oficial, un dignatario. El contagio de la calumnia, pública o privada, tiene un interés evidente para el historiador pues revela mucho del subconsciente popular. En efecto, este tipo de alusiones resaltan la ansiedad latente que rodea al contexto económico o político del momento. El mito popular de la «traición», y el ideal del «complot» que volvieron loca a Francia florecieron a finales de la Edad Media.

Violencia verbal, directa o indirecta, actitudes que acaban desembocando en brutalidades físicas y evidentemente contrarias a la Paz y al Amor. Que un enviado del señor o de los regidores agarre por el cuello, tire al suelo y pegue puñetazos a cualquier presunto delincuente es una actitud policial ruin que cabe hallar en todo tiempo y lugar. Suponemos que el clima de

hostilidad entre el ejecutor, enviado por el señor, y el individuo amenazado se vería favorecido por la debilidad de los medios de defensa físicos y jurídicos de que disponía el sospechoso de fraude o de rebelión. Una vez más, las sentencias de absolución de que disponemos están repletas de casos de ejecutores que, tras cometer atropellos, han sufrido «afrentas» o han sido asesinados por delincuentes, tal vez en grupo u organizados en bandas. En tiempos del «terror», las multitudes, fácilmente enfervorecidas por un dirigente u otro, levantaron la mano contra más de un agente del poder, ciudadano o regio. Pero, en contra de lo que hoy parece normal, entonces y durante bastantes siglos más, no se pone en entredicho la autoridad regia. Lo que ocurre es que el rey no está enterado de lo que pasa y eso es todo. Se pueden contar con los dedos de la mano los casos de asesinato de monarcas (a los que se considera sagrados, eso sí), o grandes príncipes. Lo que explica la emoción del vulgo cuando se atenta primero contra un duque de Orleans y luego contra un duque de Borgoña. A principios del siglo xv la muchedumbre aún no era capaz de medir los desastrosos efectos políticos de estos atentados.

Son casos graves pero raros, y no deben hacernos olvidar las pequeñas violencias cotidianas, más sutiles que brutales. Es lo que aún hoy calificamos de conducta «incívica»: un grupo de villanos que aprovecha la noche para alterar los lindes de las tierras del señor, la caza furtiva con trampas o redes, la tala clandestina de robles de los bosques señoriales, el fraude en los pesos en mercados y puertos, actitudes todas ellas que sólo buscan el propio provecho. Sin embargo, en todas esas mezquinas formas de lucha oculta a las que se podrían

añadir las corveas saboteadas, los destrozos en las herramientas de trabajo, el fraude en el peso del pan o la medida de los paños, el historiador cree percibir formas larvadas de la «lucha de clases». Haríamos bien en no olvidar que todos esos hombres tienen armas, aunque no siempre las lleven encima. Tenerlas es, de hecho, un signo de libertad, y cuando san Luis intentó limitar o prohibir su uso causó un gran escándalo y tuvo muchas dificultades para hacer valer su decisión. Cuchillos, hachas y dagas se sacan con rapidez en el campo, las tabernas, el molino, el mercado. Bien como amenaza o como gesto de defensa. En cuanto al robo, lo más común son los tirones, mucho más frecuentes que las puertas forzadas o derribadas, sin duda porque entrar en las casas requería de una banda organizada que podía ser apresada por la ronda nocturna; también porque este tipo de delitos se castigan como los delitos de sangre. Parece que el asesinato, con su carga de premeditación, era menos frecuente que hoy. Quizá porque las disputas que más frecuentemente llevaban a matar (celos, disputas sobre herencias, rivalidades de familia), se saldaban rápidamente con un arreglo financiero o una venganza reparadora.

Todos los hombres y todas las mujeres que blandían un cuchillo o insultaban a sus futuras víctimas son gentes corrientes. En principio no tienen derecho a hacer uso de la violencia, como tampoco lo tienen los clérigos pertenecientes al primero de los órdenes. Para ellos recurrir a las armas sería ofender a Dios. Pero en el caso de los *bellatores* ocurre todo lo contrario, luchar es su oficio, su función, su ministerio. No voy a enumerar las guerras ni voy a analizar la mentalidad del hombre de espada. Pero, aunque muy minoritarios en número, los

guerreros desempeñan una función social importante que sí voy a explorar. Una vez más la historiografía tradicional se equivoca. Se dice que los interminables conflictos, dinásticos o no, los golpes de mano de castillo en castillo, los escandalosos raptos de «damiselas y gentiles damas», sumergieron a la Edad Media en un mar de desórdenes brutales, «anárquicos» e incomprensibles. Es una mala interpretación de lo que fueron estas «guerras». No es más que la forma cotidiana, el modo natural en que los «nobles», las gentes de armas, viven la vida. La *werra*, a la que se llamará «cabalgada», cuando dura y adquiere cierta dimensión política, es un ataque contra un castillo vecino que dura varios días, dirigido por un grupo de jóvenes caballeros, primos más o menos lejanos, que quieren reparar el honor herido o solucionar un problema de celos. Son alborotos que crean exclusivamente para distraerse, hacerse con una mujer o con un poco de dinero. De paso se queman algunas chozas, tal vez una casita en algún pueblo. Después se celebra la reconciliación con gran alharaca, con brindis, besos y juramentos de amistad. Al margen de las peculiaridades de cada siglo, este peligroso ambiente no gusta a la gente corriente, que corre el riesgo permanente de perder sus bienes o, incluso, la vida. Es a estos golpes de mano, que sirven de entrenamiento para la batalla real, a los que la Edad Media debe su mala reputación. Pero no hay que emitir juicios precipitados pues, lamentablemente, también existe la guerra (*bellum*), la de verdad, la pública, organizada y larga, pero menos frecuente de lo que se cree. La guerra es un asunto de grandes personajes. A menudo la dirigen el rey o un conde en persona y entra en juego un elemento de las obligaciones feudo-vasalláticas: el *auxilium*. Cuando las

cosas llegan a este punto se ponen realmente serias: miles de hombres, carros, cargas de caballería y muertos, aunque lo más frecuente es que se intente hacer muchas capturas para pedir rescates. Los motivos para la guerra suelen estar claros, a finales de la Edad Media se trata de controversias políticas o problemas económicos. Pero las operaciones militares son difusas: asedios, ataques por sorpresa, razias. Las batallas propiamente dichas son algo excepcional y rara vez son decisivas, a no ser que se ganen a costa de grandes pérdidas humanas. La contrapartida es que los conflictos son largos y suele decidirlos el agotamiento. Pero, desgraciadamente, la tradición da alas a la sobreinterpretación y nos hace creer que se organizaban continuamente campañas militares. No hubo combates incesantes ni siquiera cuando los alemanes invadieron Italia llegando hasta Roma entre 1050 y 1200, ni tampoco durante los dos grandes conflictos que enfrentaron a los reyes de Francia e Inglaterra (1153-1259 y 1337-1453). El mejor ejemplo es el de la «Guerra de los Cien Años», muy citada en Francia. Tan sólo hubo cargas de caballería en, aproximadamente, la mitad de los ciento treinta años que duró el conflicto, y fueron cargas modestas.

Pero ni los efectivos militares ni el armamento, las tácticas o las víctimas de los combates, son elementos esenciales de mi discurso. Me quedé en el punto en el que intentaba estimar unos costos de guerra que iban en aumento a medida que se perfeccionaba el armamento o se empezaba a contratar grandes números de mercenarios en los siglos XIV y XV. Estas cargas financieras no se enjugaban con el dinero obtenido en concepto de rescate, los botines o las requisiciones. «La guerra huele a dinero», decía en el siglo XII Pedro, abad de Cluny. Para

hacer la guerra hay que gastar y para pagar hay que reunir el dinero. Y si todo sale mal hay que volver a empezar, círculo vicioso debido al rebrote constante de los conflictos. ¿Y quién va a pagar si no es la gente común? Se les requisan armas y monturas, se les cobran impuestos por su defensa, la *exactio*, la talla, da igual como se le llame. Son los encargados de reunir el dinero para pagar el rescate de su señor capturado en combate y, además, han de soportar todos los estragos que la guerra implica para un ganado, unas cosechas, unas viñas y unas casas que acaban siendo saqueadas, quemadas o arrasadas. En un principio se pensaba que todo hombre libre debía prestar servicio de armas, pero se constató enseguida que gran parte de este material humano era ineficaz en el combate. Ésta es la razón por la que, a finales del siglo XI, se adopta el orden trifuncional que reserva la función de combatir a los *bellatores*. Una evolución que tuvo dos repercusiones fundamentales. Por un lado, si bien es cierto que los hombres libres no arriesgaban sus vidas, acabaron financiando la guerra con dinero o con jornadas de trabajo, las corveas. Pero, por otro lado, cuando no había guerreros locales suficientes se recurría a los mercenarios. Y éstos, entre una batalla y otra, tendían a cobrarse la soldada mediante el pillaje en pueblos y ciudades, lo que podía ser aún peor que las exigencias del señor. Esta plaga, incentivada por la corona a mediados del siglo XII, se extiende primero por Francia e Inglaterra y, más tarde, se convierte en algo común en Castilla y, por decisión de los concejos ciudadanos, también en Italia y los Países Bajos. Hacia el siglo XIV es la práctica bélica más extendida. Los hombres, organizados en «compañías» o en milicias, provienen de países muy

poblados o muy pobres. Se les llama de modo inexacto Brabanzones, Genoveses o Navarros. Son los jefes los que cierran los acuerdos, *condotta*, con una ciudad o un príncipe y se niegan a combatir mejor si no se les paga más. Eso sí, en el campo, incluso en las ciudades, se sabe perfectamente quién va a tener que pagarles. Se vigila para atrancar las puertas o huir al bosque cuando llegan los «caimanos», los «desolladores» o los «bribones».

Nos queda hablar aún de dos aspectos de la guerra muy distintos. El primero apenas se hace notar en la vida del pueblo pues pertenece al imaginario de los juegos aristocráticos. Me refiero a los caballeros errantes en busca de aventuras o de hazañas individuales. Se corteja a una dama, se libran duelos o, para causar mayor admiración aún, se busca el santo Grial. Toda una serie de normas cortesanas revisten de civilidad estas agitaciones que embelesan a los historiadores de la literatura y la iconografía. Sin embargo, cuesta creer que las aventuras de Perceval, los caballeros del rey Arturo o los espadaños de Roldán hayan alegrado las tardes en las chozas o servido de modelo a cualquier hombre sencillo. Y de las justas entre equipos de caballeros, de los torneos que daban vida a los castillos entre los siglos XII y XIII, lo único que tenía cierto interés para los espectadores comunes eran los enfrentamientos individuales que convertían a los ganadores en algo así como héroes deportivos.

El segundo aspecto es más importante. Me refiero a las cruzadas, a la guerra santa que se libra contra el pagano o el infiel. Es una guerra justa, la Iglesia predica a su favor y la dirigen reyes y emperadores. Es fácil encontrar las razones que llevan a las cruzadas, pero hay que matizar mucho. ¿Crecimiento demográfico? ¿Exceso de

segundones sin tierra? ¿Empresas comerciales a la caza de nuevas salidas para sus mercancías? ¿Exteriorización de un espíritu belicista al que no consigue frenar la Paz? ¿Un miedo real a la presencia musulmana en el Mediterráneo? Todas estas razones son, sin duda, válidas, pero sobre todas ellas prima una piedad agresiva, que no pretende convertir, que quiere acabar con el islam, una *yihad* cristiana. Si se resalta la necesidad de arrebatarse Jerusalén a los egipcios, los turcos o los árabes, de instalarse con garantías de seguridad en todas las costas de Oriente Próximo, de recuperar España, Sicilia o Apulia en el sur de Italia, estamos pensando en términos de política estratégica. Pero el islam entendió muy bien que había otros motivos y guarda, hasta hoy, un recuerdo vergonzoso de estos episodios de nuestra historia. Pues las cruzadas no fueron sólo esas grandes expediciones principescas que la historiografía tradicional ha procedido a numerar escrupulosamente. Fue todo un movimiento popular, una manifestación de fe, una peregrinación armada que tentaba a todos. No hubo «cruzadas», hubo una «cruzada». Todos los años partían hacia Oriente, por mar y por tierra, señores armados, pero también criados, campesinos y mercaderes. El viaje era ruinoso, la vuelta incierta y el peligro de muerte o captura muy real, pero la peregrinación hacia las tierras que recorrieran Cristo y sus apóstoles, aunque no acabara con la fijación de asentamientos estables, fue un enorme movimiento piadoso en Occidente entre los años 1060 y 1300. Como demuestran nuestras fuentes todos se sentían concernidos por la cruzada; en chozas y barracas se habla del Santo Sepulcro y de Saladino y no de Lancelot y Ginebra.

Sin duda, la violencia y la ruina que forman parte de la guerra son «efectos colaterales» de la aplicación de la Paz y la Ley. Pero, aparte de la destrucción, la guerra aportó otra novedad importante, introdujo ese dinero que hoy se ha enseñoreado de nuestras vidas cotidianas, cuando no de todos nuestros pensamientos. Y no me refiero a las finanzas públicas o privadas, ni a los salarios, la acuñación de moneda o el comercio de especies. Tampoco a procedimientos contables o bancarios, ni a la masa o la política monetarias, ni siquiera al comercio o los intercambios. Sólo voy a referirme al lugar que acabará ocupando el dinero en las mentalidades, en la visión general del mundo que compartían todos los hombres de esos tiempos, sea cual fuere el estamento al que pertenecieran. En primer lugar, debemos aclarar por qué el dinero fue algo inadmisibile durante mucho tiempo. Hasta el siglo XIII (en el campo aún más tarde), el dinero ocupa un lugar secundario en la vida cotidiana. Peor aún: manejarlo es tabú. Las Escrituras lo asocian a la reprobación divina en episodios como el del becerro de oro o la traición de Judas. Aunque el mundo antiguo conociera el dinero, destacados pensadores como Aristóteles dudaban de su utilidad. La Iglesia cristiana admite la necesidad del comercio y la riqueza, pero la considera *inhonesta* y concede mayor valor a la pobreza, afirmando que «no se puede servir a Dios y a Mammon a la vez». San Lucas, por su parte, cree que el dinero es símbolo de corrupción, tanto del cuerpo como del alma. Del cuerpo porque dirigimos todos nuestros esfuerzos a obtenerlo, del alma porque a quien lo ama le invaden la codicia y la envidia. Este rechazo categórico se mantiene, al menos, hasta el siglo XII y lo que lo hace posible es lo primitivo de la economía. Una economía de subsistencia

en la que las transacciones se realizan mediante el trueque, la contraprestación, o extrayendo directamente de la Naturaleza lo que se precisa para pagar multas, aranceles o salarios. El dinero se introduce en la vida práctica gracias al esplendor de ciertas ciudades y al surgimiento de grupos de mercaderes profesionales entre 1100 y 1250, según las regiones. A pesar de que tenemos pruebas de que la Iglesia manejaba dinero, ésta insiste en considerar que la manipulación del dinero es una especie de pecado. Con mayor razón lo son el comercio, la inversión y el obtener beneficios a través de este tipo de operaciones. Vuelca su furia especialmente sobre los préstamos, fuente de toda inversión, con los que ella misma se financia. Afirma que pactar el pago de un interés por un préstamo, pretextando que se tiene derecho a una indemnización por el riesgo o el lucro cesante, equivale a vender el tiempo, el que transcurre entre la entrega del dinero y su devolución. Y el tiempo es de Dios, venderlo ha de ser punible. Si se presta a un interés considerado excesivo (por encima del 20 por ciento) el préstamo se convierte en usura, un pecado mortal inspirado por el mismísimo Satanás. En este ambiente de crispación y teniendo en cuenta que la propia Iglesia transgrede sus prohibiciones de ser necesario, ¿se resiste la gente corriente a las tentaciones del Maligno? En la ciudad, desde luego, no. Tenemos muchos documentos contables de procedencia urbana o señorial que demuestran, al igual que la literatura del siglo XIV, que la sociedad se divide en función de una riqueza mobiliaria que se mide en dinero. No podemos estar seguros de lo que ocurre en el campo, donde no habrá revueltas contra la subida de impuestos, la principal preocupación de los campesinos, hasta 1400 o

1450. Los primeros levantamientos, los protagonizados por el parisino Jacques de Bassin hacia 1350, se producen por el debilitamiento del poder señorial y su autoridad judicial. Lo que definitivamente no considero razonable es lo que hoy hacen muchos historiadores: intentar encontrar trazas de un «sistema capitalista medieval», exclusivamente urbano, anterior a 1450 o 1500.

Las gentes de fuera

He aquí un hombre de fuera, puede que venga de un país cercano. Ha oído decir que aquí te acogen fácilmente a cambio del pago de un derecho de establecimiento. Y se cuidará mucho de decir si es libre o no en el caso de que un viejo maestro le requiera. Se sentirá más tranquilo refugiándose en la ciudad donde, según se dice con mucha audacia y escasa veracidad, «el aire te hace libre» (*Luft macht frei*). En todo caso él siempre será de «fuera», está «de paso» o, quizá sea un «residente», es un forastero (*de foris*, fuera), un «extraño». No puede prestar el juramento comunitario que le protegería, ni formar parte de las asambleas que juzgan, ni querellarse contra quien le ofende. Lo más que puede hacer, si se siente amenazado, es buscar cierta seguridad pagando para pertenecer a una hermandad o intentando que se le admita en un gremio en el que ejercer algún tipo de actividad artesanal. Por otro lado, un maestro que necesite mano de obra puede buscar gente de este tipo, «huéspedes» a los que habrá que ir a buscar y luego formar. Por otro lado, ese inmigrante bien puede ser alguien que esté sólo de paso: un estudiante, un mercader, un predicador itinerante, un artista que va de corte en corte, un saltimbanqui, un trovador, tal vez un peregrino o, naturalmente, un oficial cuyo destino

cambia constantemente. Aunque estén de paso todos ellos establecen contacto con los demás, pero no dejan de ser contactos furtivos y superficiales. En cambio, si el extranjero se instala, si forma un grupo específico con su familia o sus compañeros, el ámbito de las relaciones que establece con los lugareños se amplía.

La xenofobia es universal y propia de todos los animales. Se basa en una reacción de rechazo, casi biológico, ante quien no es de la misma sangre, la misma tribu o la misma naturaleza. En lo único en que el hombre difiere en este aspecto del resto de las bestias es en el esfuerzo, mayor o menor, que hace por dominar esta pulsión negativa. Los antiguos contribuyeron a racionalizar el individualismo hostil. Incluso los filósofos más abiertos clasificaban a los seres humanos según su lengua, su apariencia, sus costumbres, aunque esas «categorías», como las denominaba Aristóteles, no entrañaran ni odio ni desprecio. Simplemente era una forma desafiante de mostrar incompreensión. Así, habrá que esperar hasta el ocaso de Roma para que «bárbaro» pierda su significado original de «barbudo» o «farfullante» y adquiera un significado negativo. Naturalmente, la Biblia, el zoroastrismo y el cristianismo aportaron sus granitos de arena basados en sólidos fundamentos metafísicos. Pues si bien es cierto que Dios dice no hacer diferencias entre sus criaturas, no es menos cierto que «eligió» al pueblo judío para ser el custodio de su Ley. Además, aunque el mensaje cristiano se dirija a todos los seres humanos, san Pablo distingue entre cristianos y «gentiles», esas «otras gentes». Todo esto explica que en la Edad Media se mostraran profundamente hostiles con los extranjeros. No era tanto una cuestión de diversidad biológica, de aspecto, de

pilosidad, ni siquiera probablemente de lengua o religión. Se sospechaba que tendrían las costumbres propias de sus grupos de origen, es decir, el imaginario sustituía al conocimiento. El extranjero es una amenaza. No pertenece al colectivo, se pone en duda su sentido del honor. Rápidamente se le acusa de todo tipo de crímenes, fraudes y envenenamientos. Incluso en aquellos lugares donde se les acoge, por ejemplo, en las ciudades italianas, el estatuto jurídico de los «residentes» es especial: pagan tarifas diferentes en multas y tasas y, a su muerte, los herederos deben arrostrar la amenaza de un embargo de los bienes del causante. A partir del siglo xv la situación se agrava cuando diversos movimientos refuerzan el estado y potencian el sentimiento de pertenencia «nacional». Llegado ese momento el extranjero se veía forzado a elegir: o se convertía en «súbdito del príncipe» y se sometía a la normativa común o se iba. Caso contrario, lo mejor que podía hacer era retirarse y convertirse en un «extraño» en el sentido actual de la palabra.

Ciertamente se trata de «xenofobia», pero no de racismo en el sentido moderno. Para que fuera racismo tendría que ir de la mano del desprecio y la ignorancia. No se desprecia al estudiante universitario o al encargado de una sucursal bancaria, ni siquiera al siervo fugado. A todos se les considera hijos del Dios verdadero. A veces incluso les escuchan con interés los sabios y suscitan curiosidad en los príncipes. Pero todo cambia si les falta el aura que les da el cristianismo. En ese caso son «infieles» y sarracenos, mauros y turcos (términos que se confunden y refunden), es decir, son «musulmanes» réprobos, amigos de Satanás. Si tienen un alma la han vendido al diablo. ¿Prima el miedo sobre el desprecio?

Probablemente lo más frecuente sea una mezcla de ambos. Sin duda hay espíritus curiosos que ven más allá del turbante o de la Media Luna. Algunos, como Pedro el Venerable, abad de Cluny, llegaron a traducir el Corán en el siglo XII. Se lee el Corán, se debate sobre la medicina de Avicena y la filosofía de Averroes. Hay quien habla incluso con emoción de la magnanimidad de Saladino, y se comenta con admiración que al emperador Federico II, un emperador excomulgado, «le gustaba oír cómo se elevaba la llamada del muecín en la noche». Pero estamos hablando de cosas de ricos y sabios. Para la gente común lo que contaba era el punto de vista de la Iglesia ortodoxa. «Sarraceno» era uno de los peores insultos de la época, era como llamar a un hombre «criminal» o considerarle un «fuera de la ley». Lo cierto es que pocos grupos de musulmanes forman parte del cuerpo de la cristiandad. Sólo dos de ellos son numéricamente relevantes, y económicamente sólo tenían una importancia relativa. Ambos grupos están asentados en el Mediterráneo y, o no se ha intentado convertirlos, o no se ha logrado. En primer lugar, están los esclavos, apresados en razias o comprados y revendidos a ricos comerciantes, a veces incluso a la Iglesia. Se concentran sobre todo en Liguria, en Levante, en Cataluña y en la Provenza. Son obreros o criados sometidos a unas durísimas condiciones de trabajo de las que, al igual que ocurría en la Antigüedad, sólo podía librarles la muerte. En ocasiones, cuando asumían la vergüenza de pasar por la cama de sus amos, mejoraban sus condiciones de vida. Puede que fuera en esos años cuando se empezó a generalizar la idea de que una raza entera era despreciable pues, a partir de 1400, casi todos los esclavos son de color y el negro es el color del Mal. El

otro grupo es un grupo muy específico, me refiero a los mudéjares de Sicilia, Portugal y Andalucía que no habían abandonado España o las islas durante los años de la Reconquista, entre 1170 y 1300. Bajo dominación cristiana habían seguido hablando árabe, practicando su fe y se les aplicaba su propia ley. Como son infieles viven segregados, tras el concilio de 1214 se les obliga a llevar una vestimenta específica y, por lo demás, no se registran rebeliones serias, se les deja en paz. Eso, por no hablar de su competencia como artesanos o comerciantes. Pero un cristiano, al cruzarse en su camino, adopta una actitud de desprecio.

¿Cómo no vamos a pararnos a considerar el caso de los judíos? Su historia es uno de los filones indiscutibles, tanto de la cultura europea, como de la de Oriente. Durante más de dos mil años, entre increíbles avances y espantosas desgracias, a veces triunfante y otras perseguido, bajo la mirada estupefacta, admirada o iracunda, tanto del mundo cristiano como del islámico, el pueblo «elegido» de Dios (el Dios de Abraham y la Biblia: «el Libro de las tres religiones») ha ocupado un lugar excepcional en el seno de la sociedad. A pesar de su escaso número, conocemos su historia perfectamente, pues los judíos llevan una vida muy comunitaria, muy organizada, y nos han legado fuentes de información de enorme riqueza y de todo tipo; desde las que conservan las grandes discusiones teológicas hasta las que registran los precios de la comida *kosher*. Podemos aproximarnos a la historia de los judíos medievales por varias vías diferentes.

En primer lugar, podemos explorar la evolución de las relaciones que mantenían con los poderes cristianos (no voy a entrar en sus relaciones con el islam). En los años

que van desde la destrucción del segundo Templo en el año 70 de nuestra era y la «diáspora» subsiguiente hasta el siglo IV, en el que el cristianismo triunfa «oficialmente», sabemos que el pueblo judío vive en asentamientos permanentes a lo largo y ancho del Mediterráneo. Hasta el siglo X, parecen mantener relaciones apacibles con los reinos cristianos. No sabemos de ningún intento serio de conversión o de segregación. En el sur de Europa, especialmente en las zonas que se van islamizando, las comunidades judías parecen gozar de una buena situación, sobre todo en España y en Italia. El peor periodo de su historia en la Edad Media fue el de los siglos XI a XIV, probablemente debido al surgimiento de un cristianismo militante y al aumento de poder de una Iglesia institucional lanzada a la conquista. Gracias al incentivo de la autoridad regia por aquí, de los santos predicadores por allá, la población cristiana de esos siglos empieza a dar muestras de una hostilidad nunca manifestada hasta el momento. Se les empieza a perseguir, a cazar y a atacar debido a las diferencias en su estilo de vida, en el más acá y en el más allá, a su resistencia ante todo esfuerzo de conversión, a su negativa a amoldarse. Posteriormente se les masacra, al paso de los locos «cruzados» de los siglos XI y XII y estallan los pogromos. Hacia 1100 en el valle del Rin, luego en el del Ródano y, tras 1140 o 1160, se les confisca sus bienes y se les expulsa de Francia, en tiempos de Felipe Augusto y de Felipe el Hermoso. La Iglesia contribuye a aumentar la crispación. En 1215, tras el concilio de Letrán, Inocencio III obliga a los judíos a cubrirse la cabeza de una forma especial y a coser una «rueda dentada» en sus vestimentas. San Luis, en un raptó de devoción violenta, ordena encerrar en ciertos

barrios a esos judíos, que siempre andan rebelándose contra la «verdadera fe». Estas medidas de segregación no hicieron más que reforzar la cohesión de las comunidades judías a la hora de practicar su fe y defender sus costumbres, aumentando su aislamiento del resto. En los siglos XIV y XV las persecuciones se incrementaron como consecuencia del miedo provocado por las epidemias de peste y las guerras. Esta dinámica afecta especialmente a las comunidades asentadas de forma estable en el sur de Francia, en España y en Alemania. Tras 1450 la virulencia de los ataques disminuye, no por caridad o una mayor tolerancia sino gracias, esta vez, a la intervención del papado y los patricios de las ciudades cuya economía dependía de los judíos. También se esgrimen razones económicas cuando, años después, se les llama de vuelta a Francia y otros lugares tras un exilio al que se les había empujado con mayor o menor éxito. Sin duda la Reforma y la intransigencia católica volvieron a empeorar la situación de los judíos, pero estos problemas escapan a mi arco cronológico.

Si su «historia» está plagada de altibajos y salpicada de expolios y masacres seguidos de procesos de reintegración ciertamente interesados, esto se debe a que el «pueblo elegido» se ha dedicado a las actividades más variadas. Hasta el siglo XI desempeñan cargos en la corte, en España incluso tareas militares. Ejercen ciertos oficios muy bien remunerados, por ejemplo, crían caballos o controlan el comercio de caras mercancías necesarias para teñir ciertos tejidos de lujo. Hasta el siglo XI, y a pesar de las cortapisas que les impone una Iglesia que les va cerrando el acceso a muchas actividades económicas, se resisten a convertirse en intermediarios aprovechando

las ventajas que supondría para este tipo de negocios su dispersión por toda Europa. Sabemos a ciencia cierta que, en el siglo IX, los carolingios les encargaron la tarea de escoltar hasta Bizancio al «ganado humano» apresado entre los eslavos por los valerosos guerreros del «gran emperador». Se inician así en el tráfico de esclavos, negocio que también ejercieron en zonas bajo dominio del islam, transportando «rebaños» de negros desde sus factorías del Magreb hasta las sedes de las comunidades asentadas en España, Sicilia y la Provenza. Y también son ellos los que, en el siglo XII, fletan los barcos cargados de senegaleses y etíopes que, al desembarcar en Europa, pondrán su economía patas arriba. En la mayoría de las ciudades y, sobre todo, de los pueblos son ellos y siempre ellos los que fijan los tipos de interés de los préstamos, a un nivel tanto más alto cuanto mayor el plazo de devolución. A veces se cae en la usura y la gente corriente, que no es consciente de los efectos que el exceso de oro en Occidente tiene sobre el cambio, empieza a alimentar un odio feroz hacia ese modesto mercader que va de pueblo en pueblo con su asno, indiferente ante las furibundas condenas de la Iglesia porque sabe que la gente le necesita. No se les ve, en cambio, formando parte de las grandes empresas comerciales o bancarias de los italianos. Saben que es una aventura demasiado arriesgada, pues la ruina de estas compañías conlleva brutales embargos. Además, los príncipes han convertido la confiscación de los bienes de los judíos en uno de sus más sólidos recursos fiscales.

¿La Iglesia dice que son «deicidas»? Y, no obstante, tolera su culto, protege las sinagogas y consulta a los rabinos. Sabemos, sin embargo, que en los siglos XIII y XIV hacen circular historias terribles de niños

sacrificados y hostias profanadas. Tampoco desmienten los rumores que circulan sobre supuestos envenenamientos de pozos y conspiraciones para matar a todos los clérigos. La gente común toma postura rápidamente: el judío está al margen de la Ley, fuera del ámbito de lo sagrado. No se sabe ni se quiere saber qué sucede realmente en las celebraciones del «sabbat». La cosa empeora cuando tras la reclusión en guetos de la población judía a partir del año 1300 surgen comunidades de pietistas rigurosos. Se dice que son más peligrosos todavía que sus hermanos mediterráneos, mejor predispuestos hacia los cristianos: askenazíes contra sefardíes. Llegados a este punto, el miedo y la indignación religiosa se convierten en abierto desafío, alentado por una envidia fruto de la ignorancia que conduce al odio; el mismo odio que se vuelca sobre los hechiceros manchados por todo tipo de pecados demoniacos. Hay que purificarse y, para ello, hay que matarlos. Pero ¿es lícito matar al pueblo que fue testigo de la antigua Alianza, al pueblo en el que Dios quiso encarnarse? ¿No son estos judíos la cara más negativa, pero intocable, del mensaje divino? ¿No son un reflejo del Antiguo Testamento? ¿No estarán presentes el día del Juicio dando testimonio de lo que era «antes»? Las gentes corrientes de la Edad Media no hacen gala de ningún tipo de desprecio o de desagrado; el «racismo» no tiene nada que ver con el asunto. El «antisemitismo» tan presente en nuestros tiempos no tiene sentido en la Edad Media.

He aquí a los hombres viviendo en agrupaciones humanas más o menos densas, siendo más o menos conscientes de los vínculos que les unen. Derechos, deberes, actitudes ante la autoridad (sea ésta la que

fuere), relaciones con el vecino y el extranjero, costumbres y hábitos en tiempos de paz y en tiempos de guerra, éstos eran los rasgos de la sociedad medieval que quería resaltar. A este nivel las diferencias entre fuertes y débiles, ricos y pobres, aldeanos y ciudadanos tienden a difuminarse. ¿Seguiremos encontrando estas similitudes si nos introducimos en sus cerebros y en sus corazones? ¿Qué saben esta gente de la Edad Media? ¿Qué piensan?

2

EL CONOCIMIENTO

El lector que me haya seguido hasta aquí habrá podido apreciar que hago múltiples referencias al mundo animal. De hecho, considero que, por mucho que le irrite oírlo a la gente, los humanos no son más que animales muy dotados. Si observamos con seriedad a aquellas especies que más se parecen a nosotros, no creo que podamos negar que algunas de sus actitudes son idénticas a las nuestras. Con las diferencias propias de sus características biológicas, otros animales también viven aislados o en grupo, en aldeas o en el campo, dan muestras de alegría o aflicción, juegan, se pelean, buscan alimento y marcan su territorio. Poseen incluso una memoria basada en impresiones sonoras y olfativas. Tendemos a pasar por alto este tipo de conductas, no nos causan curiosidad porque las calificamos de meros «instintos». Lo cierto es que cuando vemos a un elefante que ha aprendido a contar como nosotros, a un mono

que interpreta una comedia disfrazado de humano o a un perro que hace juegos de manos y decimos que son «animales listos», en realidad queremos decir que son como «humanos».

Sin embargo, debo renunciar a invocar a la bestia que hay en nosotros para consagrarme al hombre en sentido estricto. Porque debo reconocer que nunca se ha visto a un perro pluma en mano o disertando sobre Aristóteles. Intentaré penetrar en el cerebro y el corazón de los humanos, lo que convierte mi tarea en algo muy delicado. A veces la documentación de que dispongo es muy volátil, inconsistente, tal vez incluso pura especulación que gira, por ejemplo, en torno a la noción de «mentalidad». Otras veces es sólida, abundante y está correctamente datada, pero se refiere a campos ya trillados que sólo afectan a una pequeña minoría de los hombres. O, dicho de otra forma, creo que aun a riesgo de que el sueño y la función que cumple ese sueño se me escapen de entre las manos, no debo ponerme a hablar de los estudiantes que recorrían las calles de París. Acerquémonos, no obstante, a ellos.

CONOCIMIENTO INNATO

Los hombres hablan, escriben e incluso se expresan por medio de gestos o de la mímica. Todos estos procedimientos trasladan un sentimiento o una idea que, o bien ha surgido en el momento mismo de su expresión, o bien es el resultado de una reflexión anterior. En ambos casos partimos de todo un tesoro de conocimientos acumulados dentro del cerebro; algunos heredados o almacenados en el subconsciente, otros adquiridos con el paso de los años.

La memoria

«Haced esto en conmemoración mía», dice el sacerdote en el momento de la Eucaristía. «La acción tuvo lugar en un tiempo del que no hay memoria», escribe el notario en su atestado. La memoria es el puente entre Dios y sus criaturas, el pilar sobre el que se erige la sociedad, el almacén en el que se conservan los ejemplos, los modelos, los modos de vida. Todo el porvenir está en el pasado y un mundo lleno de miedos e inerte como es el medieval precisa de la memoria, individual o colectiva, lo mismo da. Ésta mantiene las costumbres, alimenta los precedentes, descarta lo imprevisto, justifica el perdón. A duras penas podemos imaginar qué espera de ella la gente corriente. Ante todo, precisan del recuerdo de los tiempos antiguos tal y como los describen los cuentacuentos profesionales o los viejos del lugar. Las historias se repiten para familiarizar a las nuevas generaciones con un pasado del que nace el presente, para darles sentido de la profundidad, un «sentido histórico» común que compartir. Pero también se basan en la memoria toda una serie de conocimientos necesarios para la vida cotidiana, por ejemplo, es la memoria la que guarda los secretos profesionales que se aplican en el taller o en la agricultura. Sabemos poner límites a los territorios porque tenemos memoria de su existencia, conocemos los accidentes geográficos que fijan los lindes y delimitan las parcelas. Sabemos cuáles son nuestros derechos, nuestros usos, los límites competenciales de quien ejerce la justicia. Cuando se discute sobre lindes se reúne, en la plaza pública, a todos aquellos que saben algo al respecto o podrían saberlo. Contamos con muchas actas de conciliación en las que se consignan los nombres y, cuando dicen saberlo, las

edades de los testigos, cuyo consejo se solicita. Recobrar los nombres es un proceso muy difícil. En los pueblos y ciudades nos encontramos con que van cayendo en el olvido, al menos hasta el siglo XIII. En general, el abanico de nombres de pila posibles es bastante amplio. Sin embargo, tienden a compactarse según los lugares de los que estemos hablando. Hay zonas repletas de Hugos y Guillemos colindantes con otras zonas donde lo que abundan son Guys y Robertos. Estas similitudes en los patronímicos pueden incluso sugerirnos orígenes familiares insospechados. A veces, lo único que diferencia a un Juan de otro es un apodo como «el Bajo», o el añadido «hijo de tal o cual». Se crean sobrenombres que se convierten en hereditarios, pero la primera forma de diferenciación de la que tenemos noticia consiste en recurrir al «Juan hijo de Diego», forma de nombrar que, como ya he mencionado páginas atrás, va desapareciendo en el campo a partir del siglo XIII. En la ciudad, la división del trabajo que se percibe claramente al iniciarse su auge hacia el año 1200 introducirá mucho más rápidamente la costumbre de recurrir a algún tipo de apodo que guarde relación con el oficio que se ejerce o con algún rasgo de carácter sobresaliente. La principal razón de la caída en el olvido de los linajes fue, sin duda, la percepción de la inutilidad de su recuerdo. Pero el sistema gremial imperante en las ciudades implicaba la necesidad de preservar la continuidad de los linajes, ascendentes y descendentes.

Las observaciones anteriores se refieren al tercero de los órdenes. La situación es más compleja cuando hablamos de los otros dos. Porque quienes pertenecen a ellos, no sólo precisan del recuerdo y la memoria para manejarse en su vida cotidiana, cumplen una función que

les plantea otras exigencias. Esto es así sobre todo en el caso de los *bellatores*, el grupo mejor delimitado. Los hombres de guerra también son gestores y todo lo que afecta a sus patrimonios, normalmente administrados por subordinados, les importa mucho. Necesitan conocer su linaje para saber quiénes son y qué pueden esperar. A partir del siglo XIII pululan a su alrededor, al igual que en el caso de los grandes comerciantes de las ciudades, todo tipo de escribas y de contables. Ellos les enseñarán de qué recuerdos se pueden extraer beneficios. Cuando es necesario se hacen leer o declamar aquello digno de rememorarse en pareados o rústicos poemas. A veces los recitan ellos mismos, como fue el caso del señor de Guiñes que ya he mencionado con anterioridad. En Normandía, Inglaterra e Italia se conservan «tratados» de agricultura de este tipo anteriores al año 1200 (las *housebonderies*, *Husbandry*), a veces fruto de la experiencia monástica, y siempre de gran utilidad para los señores y sus gerentes. Cuando están por escrito son, sin duda, obra de clérigos, pero su difusión se debe al rendimiento que les sacaron los hombres que les dieron aplicación práctica.

Para la aristocracia la memoria es importante asimismo en dos aspectos muy específicos. En primer lugar, el imaginario de su nivel social se alimenta de poemas épicos y amorosos, en los que las hazañas de los héroes míticos se mezclan con las de sus propios ancestros. Para ellos es imprescindible que se siga cantando, recitando y representando estos poemas ante un público compuesto por unos viejos, capaces de enriquecerlos con sus propios recuerdos, y unos jóvenes llamados a extraer de su ejemplo motivos de orgullo. Como es natural, quienes se toman la molestia de

redactar primero y de recitar después estas gestas, estas *canzoni*, estos romanceros, son profesionales, medio historiadores y medio poetas. Para recordar y enseñar a recordar utilizan técnicas de memorización muy simples: ritmos, asonancias, repeticiones, estereotipos que los oyentes atentos puedan fijar, a su vez, en su memoria. El segundo ámbito en el que el recuerdo es imprescindible para el orden aristocrático va más allá de lo ideológico. Pasamos a movernos en el campo de un tipo de política en el que el recuerdo de los nombres es de gran importancia. Me refiero a la genealogía, cultivada por los historiadores que reconstruyen los linajes de los poderosos. Los aristócratas deben saber enumerar a sus ancestros, deben conocer, sobre todo por motivos económicos y políticos, las ramas más prestigiosas del árbol genealógico familiar. Descender de los grandes es lo que justifica su autoridad sobre los demás y, en el caso de las familias reales o principescas, lo que está en juego es la legitimidad hereditaria. Los vínculos se pueden estrechar o romper con ocasión de un matrimonio o una herencia, y siempre suponen desplazamientos de ese bagaje onomástico que apasiona a los historiadores del derecho y la familia. Muchas de las genealogías que conservamos fueron puestas por escrito en momentos en que los señores sintieron la necesidad de reforzar el control que ejercían sobre los demás: a partir de la segunda mitad del siglo XI y durante el siglo XII. La necesidad de conocer las raíces de la autoridad que se ejercía sobre la gente corriente llega a las ciudades más tarde. Son, sobre todo, los burgueses, los dueños de las compañías comerciales los que la sienten. En este caso, el poder que deriva de la genealogía no estará ideologizado, tendrá un carácter exclusivamente económico.

Evidentemente, también son profesionales de la pluma los que redactan este tipo de genealogías, aunque en ocasiones, los señores alardearan de ser sus autores, como ocurriera con Foulques le Réchin, conde de Anjou, en el siglo XI. A veces se daba tanta importancia a estas relaciones que su exhaustividad nos permite reproducir el proceso de su confección. Es el caso, por ejemplo, de la obra genealógica que redacta el canónigo Lambert d'Ardres para los señores de Guïnes. Nos consta que consultó con jóvenes y viejos, leyó y prestó oídos a leyendas. Sus recuerdos se van expandiendo en ondas concéntricas mientras remonta, una a una, las principales ramas del tronco central. En algunos casos admite que hay lagunas; en otros, las colma con la imaginación. También hay mujeres en esas listas, siempre que aporten tierras y lustre a un nombre. El ideal que todos buscan es probar que se desciende de la *stirps*, la sangre real carolingia. Tres siglos después de su muerte, Carlomagno y algunos de sus mediocres sucesores se han convertido en el principal referente, tanto en la literatura épica como en las genealogías de los siglos XI y XII. «Descender del gran emperador», ¡qué gloria! Evidentemente, a pesar de la acumulación de leyendas y de los encarnizados esfuerzos de muchos historiadores (sobre todo germanistas), nadie ha logrado fijar la genealogía carolingia con exactitud. Por lo general, las listas que se publican se remontan uno o dos siglos atrás en el tiempo. ¿Y para retroceder aún más? ¿Acaso podríamos emprender nosotros una tarea similar sin la ayuda del estado? Es imprescindible contar con puntos de referencia. Se cuenta que el conde Foulques afirmaba modestamente: «Antes de eso no sé nada porque no sé dónde están enterrados mis antepasados». Son las

necrópolis, los mausoleos, los obituarios recitados de generación en generación los que sostienen la memoria de los supervivientes. Una vez más son los muertos los que mantienen la gloria de los vivos.

El caso de los clérigos está aún más claro. Son los únicos capaces de realizar estas labores para los nobles hasta el siglo XV, momento en que nos encontramos con los primeros «libros de razón», las *ricordanze* o diarios de los burgueses. De ser necesario, usaban en su propio provecho los procedimientos mnemotécnicos que los nobles les exigían para realizar su trabajo. Así, por ejemplo, el canónigo de Cambrai, Lambert de Waterloo, analiza, a mediados del siglo XII, la genealogía de su propia familia. Por otra parte, la Iglesia es la que más bienes, propios y ajenos, administra. Por lo tanto, los clérigos deben ocuparse de las cuentas, de supervisar, y la memoria tiene un gran papel en el desempeño de su labor. Además, cuentan con un ámbito propio. Son los guardianes de las Escrituras, se las filtran a los fieles. Son ellos los que les leen, recitan y comentan el libro santo, los salmos que se entretajan en la liturgia, los *exempla* que la nutren. Ellos redactan los sermones, los «martirologios» que contienen los nombres de los santos a los que conviene reverenciar y los obituarios en los que constan las fiestas de guardar. Es mucho lo que custodian y enriquecen. Los clérigos son los primeros en desarrollar técnicas memorísticas, los que las llevan a su máxima perfección. Crean cadenas de palabras que se basan en la repetición de un dato fundamental; plasman ideas de las que se desprenden repeticiones y comentarios; inventan fórmulas para introducir los párrafos de un discurso, los *incipit* que apasionan a los especialistas en diplomática sacra. Nunca dejan de ejercitar la memoria recurriendo a

sesiones de cánticos o salmodias (una palabra cuya etimología ya nos dice mucho).

El fundamento de esta memoria es todo un conglomerado de conocimientos compartidos. Ya he mencionado en otros lugares los *exempla*, esas anécdotas moralizantes de las que dan cuenta, a mediados del siglo XIII, jueces de instrucción como los dominicos Étienne de Bourbon o Césaire de Heisterbach. Estos textos han suscitado gran interés entre los historiadores del pensamiento (no me atrevo a decir de la «cultura») popular. Se trata de recopilaciones de historias compiladas por los frailes predicadores, sobre todo en zonas rurales, para refutarlas o enmendarlas. Son relatos en los que se conservan tradiciones antiguas, creencias marginales, fantasmas tenaces que no se pueden eliminar fácilmente de la memoria colectiva del *vulgum*, de los *minores*, de los *illiterati*. Es lo que a finales del siglo XIX se denomina el «folclore», la cultura del pueblo. Ya entonces (y probablemente también hoy) el folclore era objeto de cierto desprecio, se ha hablado de él de forma peyorativa desde sus orígenes hasta los tiempos modernos. Sin embargo, actualmente hay quien considera que es una de las formas más seguras de llegar a conocer la psicología de las gentes, de confirmar la solidez de las antiguas tradiciones. Conviene además no olvidar que muchas de las nociones que transmite no sólo tienen efectos a nivel «popular». Muchos de los cánones procedentes de concilios de la Alta Edad Media condenan creencias, ritos y fórmulas procedentes de tradiciones más antiguas, celtas, germánicas o grecolatinas. Ya no creemos en las hadas, pero decimos habitualmente «que Dios os bendiga», y ese «Salud» que exclamamos cortésmente cuando alguien estornuda a

nuestro lado no es otra cosa que un exorcismo muy antiguo, pronunciado para protegerse del espíritu del Mal que se creía poseía al desgraciado que había cogido frío. ¡Es, de hecho, una de las fórmulas condenadas y prohibidas por el concilio de Leptines del año 742!

El imaginario

El miedo que hoy sienten muchos valientes cuando se encuentran ante un dinosaurio de cartón no es «imaginario», porque esas bestias realmente existieron hace muchos años. Pero en el caso de esas mujeres que, desde el siglo X hasta nuestros días, han creído ver ejércitos de demonios volando en la noche (como el del personaje épico «Mesnie Hellequin»), o grupos de brujas guiadas por la diosa de la noche, estamos ante raptos del subconsciente, ante una «invención» cuyo origen es el miedo a la muerte y la oscuridad: ante visiones «imaginarias». Este imaginario se alimenta de pulsiones instintivas y se interpreta de una forma irracional. Estamos ante un amplio campo de investigación en el que debaten gozosamente historiadores de las ideas y psiquiatras; un campo ilimitado, tanto en lo que respecta a la vastedad de mitos que se despliegan ante nuestros ojos, como en lo referente a la mezcolanza entre recuerdos distorsionados y fantasías. Las gentes medievales no se mostraban indiferentes ante el imaginario, aunque a veces, renegaran de algunas de las historias que formaban parte de él. Ya en el siglo XI, Burckhard de Worms creía ver en ellas raíces de paganismo que convenía arrancar. Y, en el siglo XIII, los dominicos condenaban recelosos lo que consideraban desviaciones heterodoxas. Todos participan del imaginario, da igual el orden al que pertenezcan, la edad que tengan, su género o su estado civil. Tenemos fuentes

que dan fe de la existencia de clérigos que intentan explicar sus vericuetos y de campesinos que confiesan sus miedos.

En la Edad Media, igual que hoy, son los sueños los que mejor reflejan el imaginario. Los santos y los monjes (menos santos) hablan de sus sueños, también los reyes y los príncipes; todo el mundo habla de los sueños. Naturalmente los testimonios dan fe, no de lo que se ha soñado, sino de lo que se cree haber soñado. La Iglesia desconfía de los sueños, aunque se refieran a visiones sagradas, está alerta ante las trampas de Satanás. ¿Acaso no es frecuente ver cómo un príncipe, pretextando haber tenido un sueño, toma decisiones súbitas y poco razonables? O ¿qué se puede pensar de un miembro del primero de los órdenes que dice que un santo varón le ha revelado en sueños el lugar donde reposan sus huesos? A pesar de lo bueno que pueda parecer este tipo de sueños, puede llevar a la «invención» de reliquias. ¿Qué sueña toda esa gente? Sin duda, igual que hoy, sueñan con sucesos que han vivido estando despiertos, con problemas a los que han de enfrentarse al día siguiente, con todo lo que les angustia o da esperanza en esta vida terrenal. Sólo se relatan aquellos que hablan de Dios, del Libro santo, de la Salvación o de la muerte. Y, como en toda hagiografía, los relatos oníricos se retocan para poder extraer enseñanzas de ellos: dejan de ser un *somnium* para pasar a convertirse en una *visio*. Pero hay que ser muy cuidadoso para no dejarse arrastrar más allá de la simple *apparitio* y caer en las venenosas redes de la adivinación, fuente de premoniciones, de predicciones y de malinterpretaciones del Verbo que pudiera hablar a los humanos a través de los sueños. En los primeros concilios de Letrán, a principios del siglo XII, los clérigos

prohíben formalmente la interpretación de los sueños. En tiempos de Jean de Meung y del *Roman de la Rose*, en tiempos de Dante en Italia, a principios del siglo XIV, los sueños se desacralizan, se convierten en un eco profano de lo cotidiano. Tal vez se deba a que nuestras fuentes empiezan a hablar de los sueños de la gente corriente.

Sólo parece soñarse con san Benito, con los destrozos causados por las tormentas o con los antepasados. A veces se desliza subrepticamente en un sueño un suceso asombroso o un personaje extraordinario. Cuando se despierta se describe lo soñado, y no siempre estamos seguros de que, en medio de ese relato que descifra sus preocupaciones, el soñador no se vaya convenciendo a sí mismo de que ha visto esas «maravillas», esas *mirabilia*. Uno se las ve y se las desea para descubrir en ciertos relatos famosos como los de Marco Polo o Mandeville las partes puramente inventadas, diferenciándolas de distorsiones más o menos conscientes. No existen hombres que se protejan de la nieve con sus pies gigantes, ni tampoco unicornios (blancos o no), ni erizos colgados de los árboles. Pero sí había viajeros provistos de palas, rinocerontes y gazapos en los plataneros. Toda invención espontánea del viajero o del soñador se basa en analogías intuitivas y voluntad creadora. Así, el imaginario en realidad se alimenta de una realidad conocida. Si en los siglos XIV y XV creían ver seres deformes por todas partes, animales fantásticos o esqueletos, probablemente eso tuviera que ver con los vagabundos, los lobos a las puertas de París y la peste. Naturalmente se tendía a colorear esas fantasías oníricas con un amplio registro de impulsos sexuales, que aún hoy tienen un papel primordial en los diagnósticos psiquiátricos. Imaginados o reales, los contactos carnales han ocupado y ocupan en

todos los tiempos un lugar de honor en nuestros sueños. Pero se trata de un ámbito sobre el que se corre un tupido velo de decencia y creencias religiosas. Son raros los relatos en los que se hace alguna alusión a este tipo de imágenes prohibidas. En todo caso, al final, san Antonio o cualquier otro eremita acaba venciendo a la tentación. Tenemos, por otro lado, un tema menos peligroso que aparece, eso sí, con menor frecuencia: el de la androginia. ¿Cuándo y cómo se mezclarán los géneros al final de los tiempos, difuminándose las peculiaridades de cada sexo, de modo que todas las criaturas, después del juicio, sean «una sola carne» como los ángeles? Cuestión capital para el destino de la humanidad ésta del sexo de los ángeles. En 1453, mientras la artillería de Mohamed II bombardeaba Constantinopla, los doctores de la ciudad intentaban responder a esta pregunta antes de caer en manos del infiel. Y cuando nuestros contemporáneos se burlan de esta ocupación en un momento como el descrito, es porque no son capaces de comprender, en absoluto, la angustia final experimentada por aquellos cristianos; los turcos lo cortaron de cuajo.

De entre todas las «artes», materias diríamos hoy, que se enseñaban en las escuelas (volveré sobre este tema más adelante) había una sin contenido muy definido: la música. Comprendía evidentemente lo que nuestro sentido común nos dice hoy que es la música, pero se basaba fundamentalmente en la «armonía» general de las cosas: la del firmamento, la de la naturaleza, la de los fenómenos paranormales. Si me refiero a ella en este epígrafe es porque se creía que la percepción de la armonía era un don de la Naturaleza, una aptitud innata. No nos cabe duda alguna de que en la Edad Media estaban convencidos de que la armonía era la forma en

que se manifestaba la voluntad divina de equilibrio. Algo que se sabía, no porque lo dijeran la Palabra revelada o las Escrituras. San Bernardo, letrado y predicador infatigable, afirmaba en el año 1150 que era la Naturaleza la que instruía sobre este aspecto de lo divino. Pero, para sacar provecho de la armonía inscrita en la obra de Dios, había que desarrollar el sentido innato de lo Bello. El historiador no puede dejar de mostrar su perplejidad en un ámbito como éste. ¿Cómo podemos averiguar, un milenio después, en qué se basaba un sentimiento tan personal e íntimo como el de lo «bello»? Es una percepción que, por lo demás, escapa a todo intento de definición y resulta imposible de clasificar. Sólo tenemos dos formas de aproximarnos al problema, y ambas son poco fiables. En primer lugar podemos averiguar qué opinaban al respecto los predicadores, los cronistas y, ¿por qué no?, esos poetas que cantan a la Belleza y la convierten en una Virtud. Pero su discurso es simplista: un ser vivo, un paisaje o algo hecho por el hombre es «bello» cuando es «bueno», es decir cuando agrada o pretende agradar a Dios. La belleza es un homenaje a la Divinidad, su mismo reflejo. La «buena ciudad» es ordenada, pacífica, activa y, en este caso, también es «bella». El «buen» caballero valeroso, devoto, casto, es «bello». Hay otro campo de investigación, pero tampoco resulta muy convincente. Me refiero al estudio de las pinturas realizadas en manuscritos, frescos o lienzos y a los relieves. Incluso, a falta de otros ejemplos, podríamos estudiar los jardines. Pero, posiblemente, nos decepcionaríamos: un príncipe representado en todo su esplendor, un señor reproducido en su lápida funeraria o un ángel del Juicio; el mismo Cristo representado en los ábsides de las iglesias deben

ser «bellos», por lo tanto, todos se parecen mucho. Cada siglo privilegia, ciertamente, sus propios gestos, pero el resultado no pasa de ser un ideal abstracto. Habrá que esperar al siglo XIV para que empecemos a ver cambios en la correspondencia entre lo «bueno» y lo «bello» y se vuelvan a representar rasgos realistas. ¿Se puede decir que son «bellos» los bustos de Carlos V o Guesclin exhibidos en Saint-Denis o Amiens, cuando lo que se reproduce es a hombres «buenos»? Lo cierto es que se pasa, sin transición alguna, de una belleza imaginaria a un realismo cruel. No resulta sorprendente que, cuando toda una dimensión social arroja su veneno sobre el arte, de repente en los frontispicios de estilo romano la gente corriente empiece a ser «fea». El único ámbito en el que podemos hablar de algo así como un gusto por lo bello es en el de las representaciones femeninas. Puede que lo explique el carácter universalmente masculino del mundo de los artistas (incluidos los poetas). Algo he dicho ya páginas atrás del ideal femenino, al menos desde el punto de vista teórico. En los siglos finales de la Edad Media, el gusto por lo bello no se traduce en la representación de los rostros femeninos (aún estereotipados), sino de las siluetas. Gustan mucho los miembros frágiles, los talles flexibles, se da gran importancia a los senos y al cuello. Lentamente, las representaciones artísticas abandonan el canon de la armonía y se vuelcan en la sensualidad. La moda de trajes entallados (para ambos sexos) realza el cuerpo, tanto lo que se desvela de forma, tal vez, un tanto indecente, como lo que se oculta con cierta hipocresía. El pincel o la pluma del artista buscan la atención del espectador o del oyente.

Nos queda por hablar de un último ámbito muy apreciado hoy en Francia: me refiero al color. Sin duda es

un elemento esencial en la decoración del interior y exterior de los edificios, de los escudos de armas (generalizados a partir del siglo XII), pero sobre todo de los trajes, incluida la ropa de trabajo. Se han confeccionado relaciones detalladas de la evolución en los colores de moda: hasta el año mil el blanco, el negro y el rojo, en los siglos XII y XIII el azul, en los siglos finales de la Edad Media el verde y el amarillo. No parece haber racionalidad alguna detrás de estos cambios. Como bien dice la sabiduría popular: «Para gustos, los colores». El problema es que, si no reflexionamos sobre el tema, captamos mal los rasgos del imaginario que se ocultan tras la simbología del color. Lo que aparece ante los ojos del historiador es una Edad Media que ni es negra ni oropel brillante. Se despliega en vivos matices, brilla con unos colores que se convierten en parte inseparable de lo bello.

La medida

Para qué reflexionar cuando basta con contar. La sabiduría popular se hace eco de esta idea, pero para eso hay que saber y poder contar. Existen pocos ámbitos en los que tengamos menos en común con la Edad Media. Para nosotros un litro, una hora o un kilómetro son datos que no ponemos en duda; todo el mundo los usa y hemos superado ciertas dificultades para estandarizarlos. Como es sabido, por razones que no vienen al caso, sólo los británicos y ciertos territorios colonizados antaño por ellos utilizan un sistema de medidas diferente, oscuro, arcaico, confuso y de origen medieval. La sensación de desorden, de capricho e irracionalidad que suscitan estos usos entre quienes han renunciado a ellos es muy similar a la que experimenta el historiador que se enfrenta al sistema de «medidas» medieval. Ciertamente uno no

nace ya sabiendo contar, pero el soporte mental de esta capacidad, que se ha convertido en uno de los pilares básicos de las sociedades actuales, pertenece al ámbito de lo innato. Establecer medidas es un impulso personal o, si se prefiere, colectivo. Pero aun cuando se trate de una necesidad colectiva, de la familia, el clan o la aldea, su fijación pertenece a las características más originarias del grupo. De modo que la dispersión de datos que arrojan las fuentes lleva a cada medievalista a completar su investigación con una especie de «metrología» local tan confusa como inútil. Fijarla es una empresa vana si, como decía Protágoras en tiempos de los griegos, «el hombre es la medida de todas las cosas». Lo cual, además de ser una máxima moralizante, nos lleva a recordar que hablar de «pies», «pulgares», «pasos», «codos», «sacos», «jornadas» o «gavillas» no tiene sentido aritmético alguno. Y cuando nos fijamos en las relaciones establecidas entre medidas vemos que, en unos casos, se dice que la medida de grano es «rasa» y, en otros, «colmada». Lo cual a la hora de la verdad puede suponer que la cantidad de referencia es el doble, según se tenga la costumbre de medir hasta el borde del medidor o se admita el copete. Otro ejemplo, una «jornada» de tierra no puede tener la misma extensión si para medirla la ara un buey o un caballo. ¿Para qué vamos a debatir sobre si las mediciones evidentemente erróneas se deben a la mala fe o a la ignorancia? Incluso en las sociedades medievales más avanzadas se aprecian errores enormes. Cuando en 1371 la administración de Inglaterra quiso tasar las parroquias del reino, estimó que había 45,000 cuando, como mucho, habría unas 6,500. ¿Debemos entonces rechazar toda la documentación de que disponemos? ¿Tendremos que

conformarnos con las estimaciones silenciosas que derivan de registros corrientes en los que se habla de «mis tierras», «mi diezmo», «mis derechos de uso», y con expresiones descriptivas como «grande», «numeroso», «importante» cuando hablamos de casas, difuntos o beneficios? Sin duda. Porque, desde el punto de vista de los hombres doctos o ignorantes de la época, el número no es nada en sí. Es obra de Dios, no debe ponerse en duda, rectificarse ni mucho menos alterarse. Hacer cuentas es casi un insulto al Creador, como un crimen de sangre. Por otro lado, cuando el número es sagrado, es un símbolo de poder. Del poder de Dios, sin duda, pero, por derivación, también del rey, el príncipe o, más modestamente, del señor o la ciudad. Se le da relevancia pública, se le personifica, se hace símbolo, lo que implica que ya no importa necesariamente su valor contable. En este caso, es un simbolismo antiguo el que, más o menos cristianizado, oscurece el valor numérico. Está el número uno, expresión de la unidad divina y, junto a él, el tres, derivado de la triada del panteón egipcio o védico y trasladado a la trinidad cristiana. El cuatro es el número de la perfección geométrica, el que corresponde a la Jerusalén celeste, el del templo y la casa de Dios. El siete aparece en el Génesis y el calendario judío dividiendo el tiempo en semanas. El seis se usa para significar «mucho» porque no se puede llegar a él con ayuda de los dedos de una mano: seis compañeros, sesenta naves, seiscientos muertos, seis mil almas. También se usa para referirse a lo que es tan vasto que no se puede contar: seis veces seis, treinta y seis.

Es evidente que el estudio de los problemas que plantean al investigador la historia y las relaciones entre sí de las cifras excede a mis propósitos. Nada hay muy

claro en este ámbito, veamos algunos ejemplos. Para calcular se utilizó el sistema duodecimal hasta el triunfo del sistema métrico en el siglo XIX. Sabemos que lo heredamos de la Antigüedad mediterránea y que fue adoptado por la Iglesia cristiana, pero no nos ponemos de acuerdo sobre sus orígenes. Las fases de la luna son fáciles de observar y han pautado (en el mundo islámico aún pautan) el devenir de los años. Pero no casan bien con el tiempo que tarda la Tierra en dar una vuelta en torno al Sol. Hubo, por tanto, que recurrir a la observación de las constelaciones celestes. En tiempos de los Ptolomeos el cielo se dividió en doce constelaciones; recordemos que la Biblia nos habla de las doce tribus de Israel. El número veinte, tan frecuente en su uso como el doce, por ejemplo, en el sistema monetario de la época, debe su auge a la poco convincente ventaja de que los humanos tenemos veinte dedos repartidos en cuatro extremidades. El cero no se utilizó en Occidente hasta los siglos X y XI. Lo impone Bizancio, que a su vez lo conocía por sus contactos con la India, donde sí se venía usando desde hacía más o menos un milenio. Hasta entonces se recurría a la omega del alfabeto griego para designar el fin de todas las cosas y a la letra alfa para abrir cualquier listado. Debemos ser conscientes de que, a pesar de las ventajas contables que ofrecía el cero, no fue de uso corriente hasta el momento del gran auge de las prácticas comerciales y fiscales en el siglo XIII. Puede que se considerara que el enorme valor simbólico de una cifra representada por un círculo perfecto, sin principio ni fin, le situaba a niveles divinos más que humanos. Otro de los grandes problemas que encontramos es el de la sustitución de las cifras «romanas» por los números «arábigos». En este caso, la causa fue, evidentemente, la

toma de contacto con el islam, con Oriente en general, debido a los intercambios económicos y culturales. Intercambios que se intensificaron tras el inicio de las cruzadas, en la segunda mitad del siglo XII, a través, sobre todo, de España y Sicilia. El uso del cero y la evidente comodidad de las nuevas formas de consignar las cifras se impusieron a pesar de la resistencia de los clérigos. Escribir 198, en vez de CXCVIII, era un progreso indiscutible. Constatamos, por la documentación que tenemos, que los primeros en utilizar esta nueva práctica fueron los mercaderes italianos y aquellos escribas de la Iglesia que mantenían contactos con Oriente desde finales del siglo XI o principios del XII.

Las anteriores observaciones sobre el perfeccionamiento de las formas medievales de contar nos llevan a reflexionar sobre las habilidades técnicas y mentales de todos aquellos que tenían contacto con la aritmética y la geometría, dos de las «artes» que se enseñaban en las universidades. No sabemos gran cosa de los conocimientos de agrimensura u otras formas de medir el espacio que pudieran tener celtas o germanos. Desde luego debía de tratarse de conocimientos bastante sólidos, pues el mismísimo Julio César habla de la precisión de los recorridos y las equidistancias entre puntos de reagrupamiento de los ejércitos galos. Los escandinavos que vivían en Irlanda, Normandía y Dinamarca entre los siglos VIII a X tampoco precisaban que nadie les ayudara a trazar, con ayuda del sol, los límites de las parcelas que se adjudicaban a los guerreros o sus hombres. Pero, en esto de la agrimensura, fue claramente la herencia grecorromana la que predominó durante unos mil años. La cristiandad manejaba todo tipo de ejemplos sacados de las obras de Plinio, Varrón y

Columela, planteados entre los tiempos de Hesíodo, que vivió ocho siglos antes de nuestra era, y los de Boecio, cuya vida transcurrió en el siglo V d. C. En realidad, se podría decir que no se añadió nada nuevo a este saber hasta el siglo XV. Podemos comprobarlo examinando los trazados del siglo XIII de Villard de Honnecourt, las delimitaciones catastrales del siglo XV y toda la iconografía. En ella encontramos canales escalonados, teodolitos y caballetes, compases y plomadas, escuadras y niveles de agua. Eso por no hablar de tornos y poleas o péndulos y contrapesos. Probablemente, los «constructores de catedrales» no pasaran de ser voluntarios domingueros que tenían una carretilla. Seguramente, los inspectores del catastro florentino de 1427 eran simples chupatintas. Pero por encima de todos ellos había auténticos maestros de obra en las construcciones e ingenieros en el catastro. Y cómo no mencionar, ya para terminar, que fue en esos tiempos cuando vio la luz la primera máquina calculadora, el ábaco, encuadrado en complicados marcos. Muchos atribuyen la invención a Gerberto d'Aurillac, futuro papa del año mil. Tampoco debemos olvidar la puesta en práctica de una contabilidad de doble entrada, con sus registros en líneas y columnas, algo que para nosotros constituye el abecé de todo registro contable. En realidad, se trata de la invención de unos mercaderes y banqueros italianos de finales del siglo XII, ansiosos por comprobar las cifras con rapidez y claridad.

No seríamos justos si nos fijáramos demasiado en los múltiples errores de cálculo de la contabilidad comercial y fiscal de la Edad Media. Aquellas gentes no eran más inexpertos o deshonestos ni menos meticulosos que nosotros. Lo que ocurre es que, al estimar el valor del

dinero en efectivo, a menudo les inducía a error el cálculo del valor real del dinero en metálico que debían convertir en «unidades de cuenta». Como indagar en la historia de la moneda estaría fuera de lugar y me alejaría demasiado de mis propósitos voy a limitarme a exponer qué convierte el uso de la moneda en algo tan diferente de lo que estamos acostumbrados a usar hoy. El valor de las sumas que había que ajustar o pagar se estimaba según una escala numérica gracias a la cual se obtenía una suma abstracta. Las monedas como tales no estaban acuñadas, no eran «reales». Una libra (un peso de metal en origen) equivalía a veinte *sous* o «perras chicas» (el origen etimológico de *sou* es «lo que se paga») y un *sou* equivalía a doce denarios (del latín *denarius*, cuyo significado es «lo que se vende»). En teoría, esta extraña interrelación se presumía fija. Pero sólo en Francia existían más de una treintena de escalas numéricas diferentes, según el lugar de acuñación del metálico o ciertos usos antiguos cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos. Una libra siempre consta de veinte *sous*, pero esa «libra» no es igual en París, en Tours o en Vienne. Puede que la cantidad estimada según la escala «parisina» no llegue al 80 por ciento de la que se obtiene aplicando la de Tours. Y, si el contable no precisa qué escala usa, porque él no tiene dudas al respecto, el historiador está abocado al error.

Si logramos superar este primer obstáculo nos encontramos con otros peores. Los impuestos o los objetos se pagan con monedas metálicas cuyo peso y apariencia son totalmente distintos. No suele aparecer en ellas indicación numérica alguna y lo único que diferencia a unas de otras es el nombre por el que comúnmente se las conoce: un escudo, un denario, una

corona, un franco (que literalmente significa «hombre en armas»), cientos de nombres por aquí y por allá, florines, ducados, matapanes, maravedíes, etcétera. Por lo tanto, el valor de cambio de cada una de estas monedas no es ni mucho menos un valor fijo. Depende del mercado, de la voluntad de quien acuña, de la zona o el lugar donde se realizan los intercambios. ¿De qué metal están hechas las monedas? En tiempos carolingios apenas quedan filones de oro en Europa occidental. La Iglesia se niega a «liquidar» los tesoros que ha ido acumulando en los templos desde antiguo. Los ha adquirido gracias al tráfico de esclavos o ha ido ahorrando los cánones que pagan los colonos que trabajan sus tierras y, sea como fuere, no tiene necesidad de acuñar moneda en oro. El atesoramiento paraliza los intercambios comerciales con un Oriente, griego o musulmán, que acuña tanto en oro como en plata. Como, por otro lado, plata sí hay en Occidente se recurre en ella. El sistema funciona hasta que se establecen contactos duraderos entre las culturas del Mediterráneo a partir del año 1020 o 1050. En la zona sur de Europa empieza a percibirse la necesidad de oro para realizar grandes transacciones. Más tarde se dirá que fue el «hambre de oro» lo que dio alas a las expediciones de conquista europeas hacia África y América, zonas ricas. Y también hay quien cree que la búsqueda de oro fue uno de los factores desencadenantes de las violentas expediciones, a las que se denominaba «cruzadas» piadosas, dirigidas contra el islam. El oro fluye hacia Europa desde el Sudán, el alto Egipto, las Indias. A partir del siglo XII, se transporta en caravanas o en barcos hasta Sicilia, las Baleares y España, lo que reactiva los negocios y la acuñación de oro en Occidente a partir de 1250. Una situación que, por otro lado, hace

fluctuar enormemente el valor de cambio del oro y la plata, desencadena la especulación y eleva el costo de la vida. Una situación que deja a los historiadores de ayer y de hoy con la desagradable sensación de que un estudio de los precios y salarios, en general del «nivel de vida», que sólo se base en esta especie de arenas movedizas no puede ser realista. Como yo comparto esta opinión, no voy a ahondar más en el tema. ¿Y qué decir de las elucubraciones desatadas en torno a si cabe establecer comparaciones entre la situación de la Edad Media y los ajustes monetarios en tiempos de Poincaré? La gente de entonces era muy consciente de los inconvenientes desencadenados por este desorden. Justiniano, Carlomagno e incluso los papas diseñaron unos proyectos de reforma que la literatura culta atribuía al mismísimo Alejandro Magno. Pero habrá que esperar al Siglo de las Luces, incluso al siglo XIX, para que se den las condiciones que permitan poner en práctica reformas de envergadura.

Por lo demás, siempre que hablemos de un espacio, un volumen o una cifra, nuestra forma de abordar el problema no tiene nada que ver con la medieval. Ellos, al igual que los pensadores griegos, se mueven en dos dimensiones. Nunca aprecian la «profundidad» de los paisajes o las cantidades, lo que también explica la indiferencia hacia la geografía hasta el siglo XIII. El único «volumen» de que se dota a los números es el del valor que se le atribuye. Por su parte, Pedro Damiano atravesó los Alpes sin darse cuenta y san Bernardo no era consciente de estar bordeando el lago Lemán. Y es que el mundo es obra de Dios, permanece igual desde su creación, no se le debe someter a exámenes críticos o «racionales». Ya los filósofos griegos establecieron

diferencias entre el *macrocosmos*, conjunto invariable de todo lo creado por los dioses o la Naturaleza (según Aristóteles o Platón), y el *microcosmos*, ese pequeño mundo de lo cotidiano en el que viven inmersos los hombres, los ciudadanos y los viajeros como Pitágoras o Eratóstenes. Habrá que esperar a la toma de contacto con el islam, en el siglo XIII, para que el desarrollo del sentido geográfico en el seno de la cristiandad perturbe la placidez de los doctos. Todo lo que ya habían imaginado los sabios griegos e hindúes, y habían verificado, al menos en parte, los viajeros musulmanes, suscita preguntas cargadas de consecuencias. ¿La Tierra es plana o redonda? ¿Se mueve o permanece inmóvil? Esto es lo que preocupa a los sabios y la Iglesia, aferrada a las Escrituras, no se atreve a afrontar. Pero ¿y los demás? ¿Y todos aquellos de los que he querido ocuparme en estas páginas? Probablemente no se planteen nada. No tienen forma de escrutar, de prever, de alterar el ritmo y los caprichos del tiempo. ¿Cómo van a mostrar interés por lo que hay más allá del campo, la colina o la ciudad más próxima? Puede que el cura les hable, desde el púlpito, de Jerusalén, de Roma o del Edén, pero ¿acaso las fieles ovejas del rebaño de Dios pueden imaginar estos lugares y las distancias que los separan de ellos? Cuenta la historiografía popular que en las ciudades asistían atónitos al paso de las pobres gentes que caminaban descalzas hasta el Santo Sepulcro preguntando: «¿Es ésta la Jerusalén a la que nos dirigimos?».

CONOCIMIENTO ADQUIRIDO

El término «cultura» es una especie de comodín, al igual que «sociedad». De hecho, uno y otro carecen de

contenido, no tienen un significado preciso que nos permita vulgarizar su uso. ¿Cómo definiríamos cultura? ¿Conjunto de conocimientos? ¿Ideología y creencias? ¿«Mentalidades» y reglas de conducta? En el caso de «sociedad»: ¿estructuras internas? ¿Tipos de relaciones entre seres humanos? ¿Naturaleza del trabajo? Esta guerra de palabras, este cruce de percepciones subjetivas y de contingencias inmediatas tiene su utilidad. Despeja considerablemente el horizonte que ha de abarcar quien pretende recurrir al término. En este caso, yo definiría a la cultura medieval como el conjunto de conocimientos que guía la acción de los hombres a lo largo de la Edad Media. Más gráficamente se podría decir que se compone de las cuerdas apreciables e imperceptibles que sujetan sus vidas. A veces proceden del ámbito de lo innato al que me acabo de referir, otras forman parte de ese conocimiento adquirido del que voy a hablar a continuación.

Debo hacer, sin embargo, dos advertencias previas. Estos aspectos relacionados con los «universales» o la oposición entre conceptos nos plantea dificultades mucho mayores a la hora de explicar y de comprender que el ámbito de la peste o la industria de la lana. Por una razón evidente: la Iglesia cristiana ya no filtra nuestros conocimientos, ni en el caso de lo que llamamos «cultura», ni tampoco cuando reflexionamos científicamente. Nuestro saber ya no se ve mediatizado por la convicción de que existe una estrecha vinculación entre conocimiento, jerarquía y talento. No creemos que para saber y aprender debemos conocer y ejercer las tres «virtudes teologales»: fe, esperanza y caridad. Y no sólo eso. Según Tomás de Aquino practicar las virtudes teologales es lo mínimo que se ha de exigir a un creyente,

pues éste también debe ejercer las cuatro virtudes cardinales: justicia, fortaleza, prudencia y templanza. Algo que nosotros estamos lejos de conseguir.

La segunda observación que quiero hacer es una simple cuestión de números. Desde la pequeña parcela de siglo que nos ha tocado vivir tendemos a olvidar que mil años es demasiado tiempo para comparar ritmos de evolución del pensamiento. En cuanto intentamos hacerlo nos damos cuenta de que la contracción del tiempo que pasa oscurece nuestra capacidad de juicio de una manera pasmosa. Se ha dicho, con toda razón, que transcurrió tanto tiempo entre la vida y obra del merovingio Gregorio de Tours y la de Tomás de Aquino, como entre la de este último y la de Jean-Paul Sartre. Sin embargo, en los libros de texto suelen bastar diez páginas para liquidar el «pensamiento medieval». Diez páginas aplastadas bajo el peso de las quinientas dedicadas a épocas posteriores.

El gesto, la imagen, la palabra

Puede parecer banal decir que no me importa quién enseñaba, ni qué ni cómo lo hacía. Puede parecerlo también afirmar que no voy a describir a quienes ejercían la profesión de docentes, mejor dicho, el «ministerio» de transmitir el conocimiento. Como no siempre eran miembros del primero de los órdenes, volveré sobre este aspecto. Supongo que suena pretencioso decir, doctamente, que en los tiempos medievales, al igual que en el Neolítico o que hoy, un ser humano con una capacidad normal para utilizar sus sentidos aprende observando, imitando, escuchando y leyendo. No se trata de averiguar qué puede hacer después con los conocimientos adquiridos, sólo me interesan los

procedimientos para aprender a su alcance, y la Edad Media es muy particular en este aspecto.

Según los nuevos datos de que disponemos, podemos identificar cuatro formas distintas de adquirir conocimientos. A dos de ellas seguimos recurriendo hoy, yo diría que incluso cada vez más. La primera pasa por la vista: el «choque de las fotos» como dicen los periodistas. Imágenes fijas o en movimiento que ponen ante nuestros ojos atrocidades bélicas, hazañas deportivas, una crema para la piel, las ventajas de cierto automóvil o cualquier otra cosa que pueda interesar a la gente, desde los niños de pecho hasta los ancianos. La imagen es hoy la principal herramienta de que disponemos para adquirir conocimientos. En la Edad Media su principal soporte eran las miniaturas, los frescos y la escultura. En ellos se ilustraban escenas religiosas, bélicas o de leyenda. Quien las veía mejoraba incluso sus conocimientos técnicos sobre trajes, herramientas o gestos cotidianos. Sólo los intelectuales eran capaces de captar la mayor parte del contenido simbólico de las imágenes, lo que merece un análisis más detallado que haré más adelante. Me parece, no obstante, que hablar de «Biblias de piedra» o «enciclopedias populares» como hace la historiografía tradicional es ir un poco lejos. Los manuscritos con letras o figuritas miniadas, incluso aquellos que transmitían enseñanzas «prácticas» como los bestiarios ilustrados, sólo resultaban accesibles para los ricos o los clérigos. ¿De verdad se puede colegir que la suntuosa decoración del *Libro de Horas* del duque Jean de Berry, de principios del siglo XV, obedecía a cualquier otra razón que no fuera el placer egoísta del coleccionista? En cuanto a la «Biblia de piedra» en cuestión, y al margen de las dificultades de

interpretación que tienen perplejos a los historiadores del arte, ¿cómo se puede imaginar que el fiel hubiera podido aprender algo contemplando las esculturas de la base de un transepto o un capitel de cuatro caras situado a más de diez metros del suelo? En todo caso no hubiera podido prestar ninguna atención a los oficios divinos que le habían llevado hasta la iglesia. El historiador de las ideas se deleita escrutando este tipo de obras. Personalmente creo que la gente común no experimentaba ante ellas más que un placer estético: no le enseñaban nada.

La segunda vía de transmisión de conocimiento es el gesto. Ese gesto que, desde su superioridad, revela y enseña lo que son el poder, la práctica, la experiencia. Imitar un gesto o una actitud es acceder a una fuente de información que a veces se asimila de inmediato y otras transcurrido cierto tiempo. Entonces, al igual que hoy, la práctica es condición previa para la comprensión y el saber. Desde la más tierna infancia hay que aprender a llevar una yunta de bueyes, manejar una hoz o hilar con una rueca. Más adelante se aprende a arreglar la casa, avivar el fuego, hilar la lana, forjar el hierro para, por último, aprender a navegar, a viajar, a vender bajo la atenta mirada de una madre, de un padre, de un colega, de un «maestro». Puede que hoy las técnicas sean otras, pero los principios son los mismos: imitar los gestos, es decir, aprender a hacerlos idénticos a como los hace su autor, adoptar su función, su papel. Ya he dicho algunas palabras sobre el sentido simbólico de esos gestos, sobre los vínculos que crean entre quienes los hacen y los que les imitan. La Edad Media está llena de ejemplos que hoy han perdido su antiguo poderío. Sin embargo, aún quedan algunos cuyo significado podemos entender:

sentarse en una gran sala a mayor altura que los demás, en una cátedra en la universidad cuando el resto se sienta sobre haces de paja, hacerlo en un trono mientras los demás permanecen arrodillados, presidir la mesa cuando se es la persona de mayor edad o la más importante. ¿No seguimos observando cómo se comportan el «maestro», el señor, el «profesor»? Del mismo modo conviene fijarnos en cómo manejaban el bastón de mando, insignia de orden y autoridad, el padre encolerizado que castiga, el pastor o el capataz en los campos, el oficial al mando y, por último, el rey que empuña el cetro real. Pensemos en un último caso muy típicamente medieval: autenticar una decisión también requería un gesto visible de poder. Para que ninguna otra voluntad pueda anularla, nuestra firma ha de ser autógrafa. Cuando el hombre medieval no sabía firmar y era un pobre hombre, trazaba una cruz (si bien también contamos con ejemplos de cruces trazadas por manos regias) o garabateaba un *signum*, una S con una raya cruzada que se colocaba antes de su nombre, escrito por un escriba profesional. Si se trataba de un hombre con cierto poder figurará el nombre completo en letras ornamentadas. Si es un rey firmará con su «monograma» del que ejecutará personalmente algunos trazos. Pero lo esencial será que el documento lleve un sello lacrado sobre el papel o pendiente de él, sujeto con una cinta de cuero o de fibras. Es un sello de cera que lleva impreso un signo, un emblema o una figura apropiada para representar al autor del documento que posa públicamente su mano sobre el acta y la firma, certificando su autenticidad. Cuando, en 1194, Felipe Augusto huía de su enemigo Ricardo Corazón de León, la prisa le hizo perder en el río tanto su gran sello como su molde, y el rey tuvo que

apresurarse a sustituirlo por uno nuevo. Evidentemente, en aquellos tiempos había sellos falsos, al igual que hoy se falsifican firmas. Pero lo que nos interesa resaltar es la poderosa fuerza que tiene el gesto, gráfico o no. Imitarlo supone hacer ver que uno intenta reemplazar a otro en el ejercicio del poder.

Solemos pensar que adquirir conocimientos implica hablar, leer y escribir. Sin embargo, nuestros contemporáneos hablan a tontas y a locas, leen cada vez menos y se contentan con los *abstracts* y los *mails*. Escribir, ya no escriben: «cliquean» y «faxean», a ser posible abreviando las frases e incluso las palabras. Pero mi intención no es lamentarme sino señalar que en la Edad Media la situación era muy distinta. En aquellos tiempos la base del conocimiento la conformaban el Verbo de Dios y la Sagradas Escrituras. A nosotros nos parece que leer y escribir es una forma evidente de comunicarnos con los demás pero, hasta hace poco, esto distaba mucho de ser así. En un principio, quien hablaba de los «hombres de letras» se refería a aquellos que sabían leer y escribir, posteriormente su saber incluía, en general, la retórica. No puedo evitar detenerme un momento en un punto, en el que se abrió una gran grieta en el entramado social medieval. Por un lado, tenemos a un pequeño número de individuos con ciertas aptitudes adquiridas porque es su profesión, porque pertenecen al «orden» de las gentes que saben. Han aprendido a leer y escribir en las escuelas para poder comunicar la palabra de Dios. Casi todos son clérigos; su número se mantiene más o menos constante con el paso de los siglos: unos 20,000 de los tres millones de ingleses de 1450. En Francia el porcentaje ronda el 10 por ciento. En cuanto a las gentes de los demás órdenes, aunque la mitad de ellos

puede que supieran leer, los que sabían escribir eran una ínfima parte. El cronista Villani afirma que en la Florencia de 1370 sabía escribir el 70 por ciento de los florentinos, lo que, probablemente, no sea más que pura jactancia de un ciudadano arrogante. Algunos mercaderes y príncipes educados sabrían leer y escribir, pero no antes de 1250. Cuenta Gregorio de Tours que el merovingio Chilperico, al no saber nada de letras, quiso inventar otras. Eginardo, por su parte, nos relata que Carlomagno nunca fue capaz de usar la pluma, a pesar de sus tenaces esfuerzos. ¿Será que nos movemos en el lejano siglo VIII? Quizá no, pues en pleno siglo XI el capeto Enrique I autentifica sus documentos con una cruz. ¡Qué no harían sus contemporáneos campesinos! En el siglo XV hubo que fabricar sellos de madera para que, impregnados de tinta, permitieran a los *condottieri* rubricar sus «contratos» de mercenarios. Parece que los italianos iban por delante de sus tiempos.

Por mucho que hablen, lean o escriban, los hombres y las mujeres de aquellos tiempos tienen graves problemas de expresión lingüística. Voy a dedicar unas líneas a esta importante cuestión. El latín es la lengua del Poder, la Ley y la Fe, incluso en aquellos lugares donde nunca había puesto pie un soldado romano, es decir, en más de la mitad del territorio europeo, de la «cristiandad». En el sur del continente, digamos que por debajo de una línea imaginaria que uniera el Loira y el Danubio, se han formado lenguas vernáculas que derivan de un latín degradado, mutilado y contaminado por giros y acentos. Su base latina invita a prestar oídos a la lengua sacra, algo que no sucede en los países «bárbaros» donde viven los francos, los sajones, los escandinavos, incluso los eslavos. Por otro lado, aun en las zonas donde un latín

barbarizado sigue siendo vagamente perceptible, el dialecto ibérico no es igual al galorromano, que a su vez no se parece a lo que se habla al otro lado de los Alpes. Los clérigos del entorno de Carlomagno, que provenían de diversas comarcas, intentaron purificar la lengua santa. Desarrollaron una labor admirable y tuvieron gran éxito, pero convirtieron el latín en algo incomprensible para la gente corriente. En las ciudades una cierta élite podría quizá, mal que bien, comprenderlo. Pero en las aldeas, los curas se veían obligados a traducir a lengua vulgar lo que decían desde el púlpito para hacerse entender. Lo que resultaba relativamente fácil en países con lenguas de base latina, era una tarea ingente cuando de lo que se trataba era de traducir el latín carolingio al picto, el bretón o el sajón. Entre los años 800 y 950 se vuelve al dominio de las lenguas vernáculas en la comunicación cotidiana en toda Europa del norte y del sur. El latín queda sólo para los doctos. Cabe preguntarse si, en estas condiciones, existía la más mínima posibilidad de que las gentes ordinarias conocieran los códigos, crónicas, poemas y romances redactados en latín entre los siglos IV y XIII. Es una dinámica de aquellos tiempos, pero también de los nuestros, pues hoy en Francia, por ejemplo, se enseña (o se enseñaba) a los niños que lo único que la «literatura» medieval tiene que ofrecer antes de Joinville o Villon son tres frases extraídas de un sermón pronunciado en Estrasburgo en el año 842, una «cantinela» en honor de una santa mujer de principios del siglo XI y, algo después, el *Cantar de Roldán*. Lo cierto es que el resto de lo que se escribía en esos tiempos se escribía en latín y, por lo tanto, no existía, no se leía, *non legitur*. Cuando se redactaba un contrato comercial, se deslindaba un

campo, se diseñaba una herramienta o se pronunciaba una sentencia, había que hacerse comprender. En algunos casos no había más remedio que poner la lengua hablada por escrito para evitar el conflicto, el error o el dolo. Desde finales del siglo XI encontramos nombres, palabras y fórmulas en lengua común intercaladas en los textos latinos. En lugares como Cataluña, Provenza, Auvernia o Italia fue un proceso rápido. Pero más al norte aún se siguen haciendo tímidos intentos de integración de la lengua vulgar en el siglo XII. Normalmente aparece la fórmula *gallice, quo vulgo dicitur* seguida del término en lengua vernácula. En poco tiempo y con objeto de simplificar las cosas, se empieza a redactar el texto entero en las lenguas vulgares: en anglonormando, en los dialectos propios del norte de Francia de Picardía y de Lorena. En Occitania se recurrirá al gascón, toulousano o provenzal. Se trata, sobre todo, de documentos que utilizan cotidianamente gentes de ciudad. En ocasiones también se redactan por cuenta de una aristocracia que empieza a tomarse el asunto como una hazaña a imitar. Tras 1240 o 1250 se habrá convertido en una costumbre generalizada. A partir de esas fechas, aunque sigamos sin oír las voces de la gente de la Edad Media, al menos podemos leer sus escritos.

La escritura

En una civilización del gesto y la palabra, la oralidad es, sin duda, la base de la comunicación y del conocimiento. Sin embargo, la escritura conserva ese poder mágico que le confieren las Sagradas Escrituras. Besar la Biblia, depositar sobre una tumba un filacterio por medio del cual se identifica y se invoca al difunto, son signos de piedad. Son una muestra de sumisión ante el poder de unos escritos que rozan la eternidad. Una

idea mediterránea, sin duda, pero sabemos que las runas escandinavas tenían un valor similar. A falta de las voces de la gente de la Edad Media, el historiador cuenta con múltiples textos de todo tipo. Son innumerables, tantos que considero una mera coquetería de erudito el lamentarse por todos los que se han perdido. Seamos honestos, lo cierto es que no se ha consultado o utilizado ni una cuarta parte de los que conservamos en los depósitos de los archivos. Solamente en Francia, sin contar los textos jurídicos, las obras literarias, los primeros documentos notariales y contables, es decir, limitándonos exclusivamente a la documentación «práctica», sabemos que forman parte de nuestras colecciones públicas más de cinco mil cartularios correspondientes a los siglos IX a XIV. Es decir, tenemos colecciones de documentos que constan de unas doscientas piezas cada una y un número similar de copias aisladas y documentos originales sueltos, lo que nos lleva a calcular que contamos, más o menos, con un millón y medio de textos. En el caso de los dos últimos siglos de la Edad Media, esta cifra se triplica. Evidentemente su distribución cronológica y espacial es muy irregular, y la desaparición de documentos se debe tanto a la voluntad de los contemporáneos como a accidentes naturales o causados por manos humanas. De hecho, se eliminaron muchos documentos que se creían inútiles o carentes de un valor duradero. Esta selección ha aumentado proporcionalmente el número de documentos de naturaleza «jurídica» con los que contamos. Fue precisamente el afán clasificatorio y ordenador el que, a finales del siglo XI, contribuyó al triunfo progresivo de la escritura. Pero los testimonios que nos brindan los documentos son parciales, pues lo que nos muestran es el

mundo que veían los clérigos. Este hecho determina nuestras reconstrucciones y supone una mutilación que nunca debemos perder de vista.

El arte de escribir se aprende en la escuela, no es un conocimiento innato. Es algo difícil de aprender porque no sólo hay que saber manejar una pluma o un cincel; también hay que saber latín, conocer las ideas de los autores antiguos, de los «filósofos», de los Padres, de todos aquellos que reflexionaron en torno a la «gramática» y la «retórica», las materias que se estudian en las escuelas y los monasterios. También hay que saber jugar con las palabras, conocer sus diversos sentidos, sus posibles significados contradictorios, todo lo que permite ser un maestro en la discusión y la persuasión. Una técnica de origen griego, la *disputatio*, permite la evolución del pensamiento entre los doctos y el desarrollo de la fe entre los fieles. Con ayuda de la «dialéctica» se pueden estudiar las ideas generales, los conceptos, los «universales» como se decía en la Edad Media: Dios, el Bien, el Mal, las Virtudes, el dogma. La aportación medieval a la historia del pensamiento es prodigiosa. Desgraciadamente, ni el viñatero ni el tejedor se implicaron en este proceso.

Dejando de lado, por el momento, el análisis del peso de los conocimientos adquiridos a través de la escritura, quisiera examinar algo más de cerca ciertas cuestiones de naturaleza técnica, ofrecer una breve panorámica de los problemas prácticos. He aquí algunos. ¿Quién escribe? Casi exclusivamente hombres. Contamos con algunas firmas femeninas, pero las pocas obras que se adscriben a romanceras o poetisas, sólo un puñado, desde Duoda en el siglo IX a Cristina de Pizán en el XIV, no nos las han legado ellas. Es más, probablemente María de Francia no

sea la autora de las «canciones profanas», y sabemos que fue Abelardo quien escribiera las cartas de Eloísa. En aquellos tiempos, y aún por muchos siglos más, las mujeres disponían de la palabra, pero no de la pluma. Algunos de los hombres que escriben son laicos, por ejemplo, los juristas italianos del siglo Mil, o los contables, mercaderes y escribas de las ciudades del siglo XIII, donde la economía exige un mayor protagonismo de la escritura. Pero la gran mayoría de los que escriben son clérigos que cumplen su labor en las dependencias arzobispales. Son escribas de los tribunales, capellanes de príncipes o de señores, son sobre todo monjes, que trabajan al dictado, de diez en diez o de veinte en veinte, en los *scriptoria*. Unos «escritorios» conventuales en los que se copian obras pías aun a riesgo de que la falta de atención o comprensión por parte de los monjes se traduzca en errores para gran alegría de nuestros eruditos más puntillosos.

La rabiosa actualidad de la segmentación lingüística con su omisión de sílabas, su contracción de palabras, la embriaguez de siglas incomprensibles para los no iniciados, tanto en el lenguaje hablado como en el escrito, nos impide ser críticos con los procedimientos de abreviaturas sistemáticamente utilizados por los medievales. En ciertos periodos fue una práctica constante en determinados tipos de textos filosóficos o científicos, sobre todo entre los siglos XI y XIII. Nunca se ha ofrecido una explicación satisfactoria de los motivos que pudiera haber detrás: ¿escribir más deprisa? ¿Economizar espacio? ¿Dificultades con los útiles para escribir? No están nada claras las razones al igual que no lo están las de nuestros usos modernos. Pero leer un documento medieval nos supone un esfuerzo

suplementario, plantea graves obstáculos a nuestros contemporáneos. En primer lugar, hay que saber descifrar los signos gráficos con ayuda de difíciles técnicas paleográficas. Lo que sí conocemos bien es la historia de los tipos de soportes y de todas las limitaciones de los útiles de escribir. También sabemos del volumen de textos escritos, de la importancia de los contenidos, del público al que iban dirigidos. Para un profano las «notas breves» de un notario o de los escribanos de los tribunales trazadas con ayuda de un estilete parecen «ilegibles». Sin embargo, los hermosos diplomas regios, los contratos «partidos» (de los que se emitían dos copias), y los contratos de arrendamiento de tierras a perpetuidad, entre otros, se plasman con todo cuidado y minuciosidad y se decoran con cintas de colores y letras ornamentadas. Lo mismo se puede decir de las obras literarias, jurídicas o filosóficas decoradas con miniaturas que requieren incluso la contratación de un artista, y en las que se recogen buena parte de nuestros conocimientos espirituales e incluso materiales. Conviene recordar también que, en algunos de los siglos medievales, el afán de clarificación de la corona o, en todo caso, de los poderes públicos condujo a una simplificación de los caracteres que a nosotros nos encanta. Las letras se despojan de adornos que las deforman de manera excesiva. La letra uncial de los siglos VI y VII deriva directamente de la epigrafía (escritura en piedra) de la Antigüedad tardía. Será sustituida por la «Carolina» procedente de la escuela palatina carolingia de tiempos de Ludovico Pío, a finales del siglo IX. Años después, entre 1150 y 1250, se pondrá de moda un tipo de letra cursiva que permite escribir más rápidamente, a la que se denomina «gótica primitiva».

Tras estas fechas se pasará al alfabeto «romano» usado en la imprenta de Manuce, en torno a 1500, por ser una grafía muy clara. Se la denominó, de forma incorrecta, «humanística» y ha acabado siendo la nuestra, sin que los teclados del ordenador parezcan haber ofrecido seria resistencia a su hegemonía.

Así, aunque los tiempos medievales no hayan influido notablemente sobre nuestra forma de escribir, de ellos proceden las bases de nuestra cultura escrita. Sobre la tinta, inventada en China o en Egipto, sólo diré dos palabras. Es una mezcla de negro extraído del carbón, la cola y el sulfato de hierro; los matices de las mezclas sólo interesan a los químicos. De los útiles de escritura diré poco más. Se usa el cincel para escribir sobre piedra, el estilete para las piedras blandas y la cera, el cálamo de madera para escribir sobre soportes vegetales, las plumas de pájaro (preferiblemente de ganso) para escribir sobre pieles de animales. Todo lo que tiene que ver con elementos para ligar, adelgazar y espesar las mezclas sólo interesa a los sabios; no es algo que preocupe a la gente corriente. Pero debemos detenernos un momento en dos temas esenciales, más interesantes en la medida en que ha sido en nuestros tiempos cuando se han registrado en estos ámbitos importantes cambios.

En primer lugar, quisiera referirme a los soportes materiales. Al margen de las inscripciones en piedra, en lápidas o túmulos, en la Edad Media se sentía predilección por los soportes de base vegetal o animal. No conservamos, de hecho, ni siquiera hemos descubierto, trazos de escritura sobre corteza de árbol, aunque sabemos que los eslavos escribían en corteza de abedul. Se utilizaban placas de madera de diversos árboles, sobre todo de coníferas, que se recubrían de cera

y en las que se inscribían primero y se borraban después, instrucciones o disposiciones que debían cumplirse con efecto inmediato. Pensábamos que se trataba de un procedimiento muy usado en la Antigüedad, pero poco en la Edad Media. Sin embargo, el hallazgo de ciertos restos arqueológicos nos ha hecho plantearnos si la carencia de restos de estos materiales orgánicos realmente implica que no se utilizaban las maderas para hacer borradores, tomar apuntes o escribir recordatorios. El soporte más utilizado desde los tiempos antiguos es, como sabemos, el papiro, una caña semiacuática cuyos tallos, abiertos y estirados, trenzados y encolados forman una sólida trama textil. Sabemos que se usaba en Egipto y en Oriente Próximo mucho antes de nuestra era y que en el Mediterráneo se usó durante toda la Antigüedad. Desafortunadamente, a pesar de su gran flexibilidad y su alta resistencia al fuego, este soporte de origen subtropical aguanta mal el frío y la humedad y es un manjar para los roedores. Además, una vez que el islam se posesionó de las riberas del Mediterráneo, resultaba tan caro llevarlo hasta Occidente que en el siglo Mi se dejó de utilizar, salvo en Italia y la Curia romana, donde se siguió usando papiro hasta mediados del siglo XI. El lamentable estado en que se encuentran algunos documentos merovingios son buena prueba de este abandono. El papel, cuyo nombre procede del papiro, se fabricaba de forma parecida. En China ya lo conocían antes de nuestra era. Lo fabricaban con una pasta hecha a base de algodón o de serrín de madera, flexible y resistente a los caprichos de la climatología, pero muy vulnerable al fuego y fácilmente devorada por ratas y gusanos. Lo traen a Occidente los musulmanes, distribuyéndolo desde Sicilia y Andalucía a partir del

siglo XI. Pero su uso, sólo con base de serrín, no se generaliza en los territorios cristianos hasta mediados del siglo XII, sobre todo en el Rosellón y Provenza. No se usó en la práctica cotidiana hasta el siglo XV y, debido a lo absorbente que resultaba, sólo se utilizaba para hacer borradores o escribir documentos inservibles, eso sí, por ambas caras. Estas evidentes desventajas del papel, unidas al elevado costo del papiro, favorecieron sin duda el que se recurriera a soportes de base animal. Me refiero al pergamino, cuyo nombre delata su procedencia de Pérgamo, una ciudad de Asia Menor. Ya se conocía y se había utilizado antes de la caída de Roma. Hablamos de pieles jóvenes, sin cortes ni parches, preferiblemente de venados muertos al nacer, la preciada «vitela». Pero a menudo se recurría a la piel de corderos cuidadosamente esquilados. Incorruptible, resistente al fuego, repele el agua y no se puede rasgar a mordiscos. Si se raspa se puede recuperar una piel limpia, de modo que la única desventaja del pergamino es que, para fabricarlo, se requerían buenos ganaderos y curtidores. No costaba demasiado y se convirtió en una mercancía más cuando la escritura empezó a cobrar mayor importancia. Lo compraban los burgueses para sus salterios y los estudiantes para usarlo como «hojas sueltas», como *peciae* para tomar nota de las palabras de los maestros. Es uno de los artículos más solicitados en las ferias, en la de Lendit, sobre todo, que se monta delante de Saint-Denis, donde lo compran los estudiantes de la universidad de París.

Debemos mencionar un segundo elemento que concederá a la Edad Media un lugar de honor en la historia de la cultura de Occidente y que, desgraciadamente, puede estar a punto de desaparecer en

nuestros días. En aquellos siglos se inventó el libro, el *codex* en palabras de los doctos. En el mundo antiguo se enrollaban los textos y se fijaba una varilla en cada extremo de estos *rotuli*. Para leerlos había que ir desenrollando horizontalmente los escritos que ocupaban una sola cara con la escritura dispuesta en columnas. En el siglo II de nuestra era surge la idea de encuadernar por uno de los lados las hojas sueltas. Si el papiro no se prestaba a este proceso por su suavidad natural, el pergamino, así encuadernado, permitía leer varias páginas de un mismo texto usando sólo algunos dedos, sin necesidad de enrollar y desenrollar. En un principio resultaba más fácil conservar los *rotuli* pero, a medida que se encuaderna en materiales más rígidos, puede que incluso en madera, se empiezan a colocar verticalmente en estantes, lo que permite economizar espacio y hace más sencilla su localización. El *codex* se adopta porque resulta más cómodo y permite una consulta más rápida. Este proceso, aparentemente de sentido común, parece sufrir hoy cierta involución ante el fantástico «progreso» que suponen las pantallas en las que los textos se «desenrollan». Sí es cierto que no hay que hacer complejas manipulaciones para leer, lo que no obsta para que, de hecho, estemos volviendo a usos abandonados hace tiempo por su incomodidad.

¿Qué aprender?

En el seno de una sociedad que aún mantiene vínculos muy estrechos con una Naturaleza de la que precisa para sobrevivir, no hay necesidad alguna de estar familiarizado con la *Lógica* de Aristóteles, ni siquiera hace falta saber leer. Lo único que importa son los gestos. Pero, en el mismo momento en que un grupo se convierte en una sociedad, hay que refinar un lenguaje

que todos entiendan y que sirva para realizar intercambios. En los primeros tiempos no es necesario saber leer y escribir, basta con hablar una lengua que las mismas palabras se encargarán de difundir. Éste es el nivel de «cultura» del hombre de a pie. Pero cuando los seres humanos pasan a formar parte de un conjunto social, empiezan a precisar de cifras para el comercio y los intercambios, y de textos santos que impongan una fe compartida. A menudo hay que recurrir a artistas que escriban o reciten los textos de memoria. En ambos casos se requiere la intervención de un «especialista» que tenga los conocimientos suficientes como para hacer de «intermediario» entre el hombre y la ciencia, entre el creyente y Dios. Esta observación, que puede parecer muy banal, nos indica dos cosas. En primer lugar, que la gente corriente no tenía necesidad de aprender y se dirigía a los que sí sabían en caso de necesidad. En segundo lugar, como se puede apreciar, los que saben son los ministros de la Divinidad. En una sociedad de este estilo son, sin duda, los clérigos, y sólo ellos, los que dominan el conocimiento, al menos en principio. Podría pasar a otro tema puesto que en este libro hablo sólo de la gente corriente. Pero es que una de las misiones de los clérigos es la de señalar a las gentes su lugar en el camino hacia la Salvación. Deben, por tanto, difundir hacia abajo lo que han adquirido en las alturas. El cura de pueblo, el capellán del castillo y el canónigo de la ciudad deben ocuparse de esta tarea. Comentan cada día las epístolas o los evangelios, hacen a la gente recitarlos salmos, textos oscuros, a veces incomprensibles, pero que abren los caminos de la fe, al igual que las suras del Corán en el caso de los «infiel». A veces explican las razones que llevan a los poderes locales a hacer lo que

hacen; a veces, cuando saben. También mantienen vivas las costumbres del lugar. En las ciudades se editan recopilaciones de textos, fáciles, ilustradas de ser necesario, a las que se denominara «manuales». Pero sólo los utilizará una minoría de ciudadanos o de señores, los que tienen acceso a la lectura, evidentemente en lengua vernácula. A partir del siglo XV se elevará el nivel cultural y aparecerán bestiarios y tratados de agricultura, como la *Fleta* normanda. También hay libros de cocina como el *Viandier de Taillevent* que las élites, y sólo las élites, del siglo XIV leen con fruición. En los siglos finales de la Edad Media se dispara el número de textos profanos con veleidades didácticas y es en ese momento cuando la «cultura libresca» llega a una masa hasta entonces *illiterata*.

Es una «cultura» que los doctos adquieren en las escuelas, una herencia de la Antigüedad. Constituye la base del saber que se espera de un «ciudadano», de un hombre libre desde el punto de vista del derecho, lo suficientemente afortunado como para no tener que recurrir al trabajo manual. Es parte de la formación de gente a la que se cree capacitada para ejercer un cargo público o político (dos adjetivos relacionados con la ciudad), lo que, más tarde, el clasicismo denominará un «hombre honesto». El afán de reglamentación que siempre late tras el pensamiento romano introdujo a principios de la era cristiana, a través de sus «rétores», es decir, abogados profesionales como el Quintiliano del siglo I, la idea de una enseñanza dividida en disciplinas, en «artes». Las materias se clasificaban en atención al tipo de especialista que las utilizaría una vez aprendidas, y estos esquemas docentes se utilizaron incluso tras la caída del imperio romano. Consejeros de príncipes como

Boecio o Casiodoro los recuperaron a principios de la Edad Media, en los siglos v y vi. Más tarde, la Iglesia hizo de estas disciplinas el fundamento técnico de toda reflexión sobre la Escritura y el dogma. Se ordenaban en tres grandes bloques, el *trivium*, difícilmente dissociables pues se complementaban mutuamente. La gramática era muy necesaria para dominar correctamente la lengua sagrada, la retórica para acumular y definir las nociones jurídicas y morales, la dialéctica para ordenar los razonamientos y buscar respuestas a las objeciones. Se utilizó el mismo sistema de pensamiento, la misma lógica, tanto en la época de los maestros griegos anteriores a nuestra era como en los siglos de la Edad Media, en que se desarrolla una docencia de alto nivel. Primero se reunían los datos, es lo que se denominaba la *quaestio*. De ellos se extraía una enseñanza, la *sententia*, que se sometía a la crítica en un proceso llamado *disputatio*. Daba igual que se tratara de reglas de conducta cotidianas, de problemas jurídicos o morales, de nociones abstractas, de la fe o de los dogmas; en las escuelas de la «escolástica» siempre se seguían los mismos pasos. La Iglesia adopta el método, aunque manifiesta ciertas dudas y llega a mostrarse en contra de la etapa de la *disputatio*, que puede desviar del camino recto a los espíritus más sutiles. Pues, siempre que la cuestión debatida afecte a la Fe, la Divinidad o, simplemente, al Bien y al Mal, se corre el riesgo de que el error o la herejía se apodere de los maestros o sus audiencias. Pero, por otra parte, este tipo de método es una de las mayores aportaciones de la Edad Media a la historia del pensamiento occidental. Y aunque no quiero ahondar demasiado en un ámbito que excede tanto a mi competencia como a mis convicciones, quiero llamar la

atención sobre dos de las cuestiones más importantes en torno a las que se debate en las escuelas y desde las cátedras entre los siglos XI a XV.

En primer lugar y formulado en palabras de Anselmo de Bec en el año 1100: «¿Hay que creer para saber? ¿O hay que saber para creer?». A Dios no puede llegarse más que por la primera de las vías. Así, la reflexión ontológica está en la base de la fe, una reflexión encorsetada en las enseñanzas de la Iglesia dominante. Si se duda sobre la respuesta correcta, es decir, si se pide reflexión para adquirir «pruebas» de la existencia de Dios, se corre el riesgo de apartarse del buen camino. Abelardo diría algo después contestando a la pregunta sobre la necesidad de creer para saber: *Sic et non*, «Sí y no». A partir del siglo XIV, por medio de ciertas aportaciones anglosajonas sobre la importancia de la experimentación, se irán aclarando los términos del debate, y la balanza se irá inclinando lentamente hacia el «no». El segundo tema importante, muy vinculado, desde luego, a los anteriores, está relacionado con el gusto por las palabras y la densidad que éstas adquirirían en la sociedad medieval. Los conceptos, los «universales» que usamos para designar a un conjunto de nociones o ideas, ¿existen como tales? ¿Son cosas, realidades, *realia*? A quien admitía este extremo se le consideraba «realista», un término que hoy, sin embargo, tiene connotaciones escépticas. ¿O, por el contrario, no son más que palabras, *nomina*, nociones intelectuales imaginadas por el hombre y nada más? Si se admitía esta posibilidad se era «nominalista». Cuando se hablaba de elementos exclusivamente humanos, como «mujer» o «naturaleza», podía pensarse que la polémica era un mero juego intelectual. Pero cuando lo que estaba en juego eran

nociones morales, el Bien, el Mal, lo Bello, lo Verdadero, se corría el riesgo de entrar en contradicción con las enseñanzas de la fe. ¿Y qué decir cuando de lo que se discutía era del significado de Dios? ¿Es real y, por lo tanto, su existencia no requiere de demostración alguna, o es una creación del intelecto humano? Los realistas invocaban las enseñanzas de Platón sobre el alma, los nominalistas se basaban en las lecciones del «primer» Aristóteles sobre la naturaleza. En un campo Agustín y los Padres de la Iglesia, en el otro, el musulmán Averroes y las «categorías» del «segundo» Aristóteles. Disputas avivadas en Occidente cuando los pensadores «árabes» introducen la totalidad de las obras del maestro griego, a partir del siglo XIII. Como estas fuertes tensiones amenazaran con desgarrar el pensamiento, Tomás de Aquino buscó una síntesis entre Aristóteles y el pensamiento cristiano que dejara algo de espacio a la razón. Este intento le supuso una condena en 1277, si bien luego fue canonizado en 1333. A partir de entonces, y hasta nuestros días, se le rinde la reverencia debida a todos nuestros filósofos. Así es la historia del pensamiento.

Si me he detenido a examinar este tipo de problemas de naturaleza metafísica ha sido para hacer ver la ceguera de todos esos «moderaos» que, al hablar de la evolución de la historia de las ideas en esos siglos, hablan de un pensamiento «gótico». Lo que no significa que yo sea un ingenuo. Ni el viñatero de Borgoña, ni el pastor o el tejedor de Flandes oyeron hablar de Aristóteles en su vida. Puede que, de hecho, ni siquiera el cura del pueblo hubiera oído hablar de él. Por otra parte, entonces al igual que hoy, el conjunto de conocimientos que más interesaba al vulgo era el de las «ciencias», que es como

hoy denominamos a toda disciplina que no se ocupe del alma y que puede ayudar a ese hombre corriente todos los días a ganarse el pan. Por lo demás, los saberes del *trivium* pueden abrir una ventana a la percepción ideológica, algo que no gusta a la Iglesia. Desconfía de las posibles dudas y herejías que pudieran generar. La enseñanza de las ciencias parece menos peligrosa. También figura en los programas docentes de la escolástica: son las «cuatro vías», el *quadrivium*. En aquellos tiempos el pensamiento científico no avanza demasiado. Los estudiosos se limitan, por lo general, a glosar los textos antiguos, es decir, a comentarlos o a traducirlos; el resultado son descripciones que no se intentan casar para obtener una visión de conjunto. Los «inventos» de la época tampoco pasan de ser mejoras, a veces sólo sistematizaciones de descubrimientos antiguos. Existe por tanto un fuerte desequilibrio en la «balanza» de los saberes medievales. Pues ¿qué es un cigüeñal frente a la *Summa* de santo Tomás? La música, el estudio de la armonía de sonidos y formas, es una disciplina de la que ya he tenido ocasión de hablar y pertenece al *quadrivium*. Los monjes, especialmente los de la orden cluniacense, dieron buen uso a los trabajos de Guido d'Arezzo, fijando en los pentagramas diseñados por el italiano las seis notas básicas a las que, a partir del siglo XI, y por mucho tiempo, se designó con las sílabas iniciales de cada uno de los versos de un himno a san Juan. Hay quien dice que se creía que en la música se ocultaba el fundamento del gobierno sobre los hombres, algo que evidentemente resulta muy difícil de probar. Tras la música se estudiaba aritmética y geometría, disciplinas que tenían aplicación práctica en la construcción y las mediciones. En los planos de la época,

por ejemplo, en los de Villard de Honnecourt del siglo XIII francés, se plasman muchas de las reglas de la geometría. Sin embargo, están llenos de errores de estimación en las distancias y las perspectivas. Sabemos, por los problemas que muestran tener los arquitectos para calcular las resistencias y los pesos adecuados para sostener las bóvedas, que en aquellos años, en lo que a medidas y estructuras se refiere, aún prevalecía la experiencia directa del constructor sobre los cálculos abstractos. En cuanto a la astronomía, era una disciplina siempre sospechosa por la amenaza que podía suponer su vinculación con la astrología. Así, durante mucho tiempo los astrónomos se limitarán al cómputo y la observación de unos movimientos celestes cuya existencia Aristóteles había negado. Habrá que esperar hasta el siglo XV para que la afluencia de manuscritos griegos y árabes saque a esta ciencia de la mera repetición mecánica de fórmulas matemáticas.

«¿Manuscritos griegos?». Sí, y hay quien antes de 1400 ya los lee directamente, sobre todo los «humanistas», como Salutati. En realidad, no se había perdido el conocimiento de la lengua griega en la que estaban redactadas las obras de la Antigüedad. Pero este conocimiento se atesoraba en unos pocos conventos que mantenían contactos con Oriente, y lo aplicaban ciertos estudiosos curiosos como Escoto Erígena en tiempos carolingios. La difusión del griego se debe, sin embargo, a un mundo del comercio en el que los mercaderes se empezaron a interesar por una lengua que cubría sus necesidades profesionales. Intermediarios ibéricos, sicilianos y bizantinos hacían rápidas traducciones a la vista de los documentos. Los demás reconocían su ignorancia: *graecum est: non legitur*. En Italia, lugar

como siempre más abierto al resto del mundo, se llegó a enseñar griego en la Florencia de mediados del siglo XIV, pero con poco éxito. Pues, a pesar de sus vivas manifestaciones de admiración hacia la «lengua de los dioses», lo único que sabían de griego los espíritus más cultivados de la época como Petrarca o Boccaccio eran unas cuantas palabras. Petrarca poseía una copia de la obra de Homero, que colocó en un atril en el centro mismo de su residencia. Se dice que la besaba todos los días e invitaba a sus huéspedes a hacer lo propio. La descomposición del imperio de Oriente, unos años antes de 1453, llevó a Italia a muchos eruditos y coleccionistas que querían evitar que sus tesoros cayeran en manos de los turcos. Algunos, como el cardenal Bessarion, trasladaron auténticas bibliotecas. Los papas de la época, como Nicolás V, multiplicaron el número de talleres de traducción y así, en 1476, sale de la imprenta la primera edición de una gramática griega. Mucho más accesible a partir de entonces, el griego, cuyo dominio en torno al año 1500 era una muestra indudable de erudición, empezó a ser una fuente de amenazas para la Iglesia, pues se pone en duda la calidad de las traducciones tradicionalmente utilizadas, e incluso se pretende rectificarlas. Aunque no me gusta nada la palabra «Renacimiento», que arroja una sombra injusta sobre los siglos anteriores, hay que reconocer que la recuperación del griego provoca un choque profundo, incluso más allá del pequeño círculo de los «humanistas» profesionales. Pues las Escrituras no se redactaron originalmente en latín, sino en arameo, hebreo y griego. Traducida al latín por san Jerónimo en el siglo IV, la *Vulgata* había sido la base de los comentarios exegéticos de san Agustín en el siglo V, de san Isidoro de Sevilla en el siglo VI, de san

Gregorio Magno en el siglo vii. ¿Acaso había que reconocer que los sabios teólogos reflexionaron y escribieron sobre traducciones de dudoso valor? Al desasosiego general de los fieles del siglo xv se suma la duda; bien podemos decir que los nuevos conocimientos de griego están en la raíz de la Reforma de la Iglesia.

¿Dónde aprender?

Todo ser humano comparte el legítimo afán de transmitir el fruto de sus esfuerzos aquí en la tierra. Instruir a los que vienen detrás es una preocupación natural que se puede satisfacer, en primer lugar, enseñando a nuestros hijos e hijas gestos y formas de conducta cotidianos. Es la forma de vida de las sociedades «primitivas», en las que son los padres los que asumen la tarea de enseñar, sin obstaculizar por ello la innovación y el progreso. Pero si el grupo empieza a compartir, por ejemplo, la idea de la existencia de una divinidad a la que hay que servir; si se desarrolla un afán por acumular conocimientos, hay que ir más allá y recurrir a los números y las letras, para lo cual los que enseñan tienen que aprender antes. Puede que los conocimientos básicos sean suficientes para las hijas. No hay que saber mucho para procrear y vigilar el fuego. Pero si el hombre pretende hacerse cargo de las necesidades del grupo, si se ve forzado a argumentar, vender o comprar, tendrá que aprender cosas fuera del hogar. Me he permitido estas consideraciones banales para mostrar que los hombres podrían seguir comportándose como simples animales, viviendo en esa «santa ignorancia» que san Bernardo consideraba óptima para poder dedicarse enteramente a la alabanza de Dios. Pero cuando uno no quiere o no puede vivir en esa «ociosidad», tiene que dejarse supervisar por los que

saben y, en la Edad Media, los que saben son gentes de Iglesia. Y así la escuela se abre ante nuestros ojos.

El mundo antiguo no había conocido nada parecido. Ni los maestros, ni los oradores, ni los *grammatici* o los sofistas pertenecían a una gran organización. No ejercían su profesión en lugares fijos y no estaban sometidos a control alguno. Se amoldaban a las demandas de conocimiento de los ricos que les pagaban por sus enseñanzas, lo que, evidentemente, convertía a su audiencia en una élite. En las postrimerías de los tiempos romanos, había incluso maestros de estatus servil. Muchos pasaron a formar parte, por esta vía, de los primeros grupos cristianos a los que transmitieron su saber. A lo que más se parecía este tipo de profesor que iba por libre, no mostraba tendencias religiosas, y enseñaba casi exclusivamente en el seno de las familias más adineradas era a un preceptor laico. Sabemos que, a pesar de la desastrosa reputación de la intelectualidad de época «bárbara», este tipo de enseñanza prosperó y dio buenos resultados en la Galia, en Italia y en España, hasta principios del siglo VII. Pero a partir de ese momento comienza a desplegarse una enseñanza propiamente cristiana que rompe con todas las prácticas anteriores. Los monasterios empiezan a hacerse con una «clientela» de niños, incluso de adultos, aristócratas por lo general, a los que enseñan, aparte de las «artes» que he mencionado páginas atrás, rudimentos del dogma. Así, gracias a la ayuda de la Iglesia romana, irlandeses, anglosajones e italianos van arrebatando, poco a poco, su influencia a los gramáticos de antaño.

En época carolingia apreciamos una de las rupturas más evidentes. Haciendo honor en este caso a su reputación casi hagiográfica, Carlomagno realmente

marcó una diferencia en la historia de la docencia en Europa. Si no fue él, en todo caso fueron las gentes de su entorno: clérigos ingleses, italianos y españoles. En una capitular, una *admonitio generalis* del año 789, se ordena la creación en cada parroquia de una escuela, a la que deben asistir los niños más desfavorecidos de entre siete y doce años. Esta disposición, como la mayoría de las disposiciones de aquellos tiempos, sin duda tuvo escasa repercusión práctica. Digamos que la idea de que sentía predilección por los estudiantes pobres y dóciles, mientras fustigaba a los alumnos ricos y perezosos, es una de las múltiples leyendas que rodean al emperador barbudo. Lo que no debemos olvidar es que la «Escuela Palatina» nunca pasó de ser un lugar de reunión para un modesto círculo de consejeros ociosos, algunos de los cuales, al igual que el emperador, ni siquiera sabían escribir. Sin embargo, estos esfuerzos, aun siendo más teóricos que prácticos, sí tuvieron una consecuencia importante: depositaron definitivamente la docencia en manos de la Iglesia.

En un país como Francia, orgulloso de su «cultura», la historia de los centros de enseñanza es tan conocida que voy a limitarme a comentar un breve esquema, intentando no caer en la tradicional y devota admiración que suscitan las universidades, la «niña bonita» de la Edad Media. Lo cierto es que, si fuera consecuente con mis propósitos, tantas veces comentados a lo largo de estas páginas, no ahondaría en este argumento. Podemos trazar una delgada línea roja a través de los siglos y seguir así la andadura de las modestas enseñanzas destinadas a la gente corriente. «Escuelas modestas», como se decía en el siglo XIX, encontramos siempre. Se manda a la escuela a los chavales, de entre siete y doce o

catorce años, a escuchar, a escuchar atentamente al cura de la parroquia. En las ciudades habrá un *magister*, designado por el juez que asiste al obispo. Se reúne a los alumnos, en grupos de entre seis y diez, en un local especial donde van a aprender, no se sabe muy bien qué. A leer, sin duda, pero también cálculo y canto, que practican recitando salmos. El maestro es un clérigo, a veces incluso un canónigo, los padres no acaban de creer en su saber porque, más que un lugar de estudio, aquello parece una guardería. Los niños se pelean, juegan a la pelota o a los dados, rompen las tablillas que utilizan para estudiar, y el maestro les pega a menudo. En los siglos XIV y XV se refuerzan las enseñanzas preparatorias para el acceso a la universidad, al menos en las ciudades, donde se aprecia un incremento en los medios para, adquirir conocimientos cotidianos. Los «rectores» de estas escuelas parecen saber más, al parecer se les escucha más. ¿Un balance irrisorio? Probablemente, sobre todo si a lo anterior añadimos las grandes diferencias que se dan entre el campo y la ciudad, entre ricos y pobres, entre chicos y chicas. Nada se dice de las niñas en nuestras fuentes, y lo más probable es que los únicos conocimientos que se les transmitieran fueran los necesarios para ocuparse de la casa. Al menos, en la escuela se divertían mientras que, si hemos de creer el relato de Guibert de Nogent, los niños ricos vivían amargados por madres abusivas y preceptores brutales e ignorantes. Guibert suspiraba mientras veía desde su ventana cómo jugaban en el patio los escolares de su ciudad. Lo esencial es que se pudo preservar un fino tejido de saberes profanos durante los años de hegemonía de la Iglesia.

Al margen de la enseñanza de estos rudimentos de saber, también existía una docencia seria, impartida por la Iglesia establecida, que sentaría las bases de toda la «cultura» medieval. Podemos hablar aquí de dos grandes fases, con un paréntesis en cada una de ellas. La primera cubre los siglos X, XI y principios del XII. En esta época prácticamente todos los que enseñan son monjes. El conocimiento se repliega sobre sí mismo, es obra de los benedictinos, de la orden de Cluny, más ávida de conocimientos que el Cister, que adopta una actitud sumamente modesta ante el saber. Todos aprenden a través de la lectura y la crítica de los manuscritos que custodian. Abren su *studium* a otros religiosos, a algunos aristócratas curiosos y también a los «oblatos», niños que acogen para hacer de ellos monjes. Sólo enseñan los ricos a los ricos, pero esa docencia permite preservar una increíble cantidad de textos y comentarios. En el siglo XII, el auge de las ciudades lleva a la necesidad de instruir también a aquellos laicos cuyos negocios requieren el aprendizaje de saberes profanos. Ya los obispos y los canónigos habían abierto sus claustros a una docencia menos secreta y religiosa. A través de la combinación de estos tipos de «saberes» verá la luz el «Renacimiento del siglo XII», con su cultura libresca. Cobra gran auge la *disputatio* basada en la repetición mecánica de un «realismo» a lo san Anselmo. Las escuelas urbanas, lejos de cerrar, empezaron a proliferar, pues eran el primer peldaño de una jerarquía de saberes, y permitían optar a la *licencia docendi*, el derecho a enseñar, conferido por el obispo. Hugo de Saint-Victor y Pedro Lombardo dieron a las escuelas de París un renombre parecido a aquel del que ya gozaba Bolonia donde, por aquellos años, Graciano renovaba los estudios jurídicos a través del

derecho justinianeo contenido en el *Corpus iuris civilis*. A veces, algunos maestros creían que había que ir más allá. Entre 1120 y 1130, Abelardo intentó romper, sin éxito, las limitaciones de una enseñanza que, en su opinión, congelaba el saber.

Después se entra en una segunda fase, la de la historia de las universidades, esas santas entre las santas con las que medievalistas profesionales y público en general comulgan emocionados. Han corrido tantos ríos de tinta y de saliva para describir esa majestuosa «herencia» medieval que sólo quiero aportar algún contrapunto. La creación de lo que, en principio, se denominó *studium generale* es un fenómeno exclusivamente urbano. ¿Qué importan los cuatro de cada cinco hombres que viven en el campo y que, probablemente, nunca oyeron hablar de ellos? Por otro lado, en origen, se trata de un tipo de asociación profesional, parecida a muchas otras que existen en las ciudades. La asociación de maestros y estudiantes, la *universitas magistrorum et scholarium*, se convierte en un grupo poderoso provisto, como no podía ser de otra manera, de sólidos estatutos y un encuadramiento férreo. Su mayor originalidad proviene del hecho de depender exclusivamente del papa; en realidad, en Francia, del rey, lo que le permite escapar al control teórico de la Iglesia establecida y abrirse a todos. Los estudiantes pagan a sus maestros, a no ser que sean monjes. Pero al menos la mitad de los que frecuentan estos lugares de estudio, tanto maestros como estudiantes, son laicos, no han hecho voto alguno. Las lecciones se imparten por la calle, nunca en un lugar fijo. Gracias a los mecenas, sobre todo príncipes, empiezan a abrirse «colegios», residencias para estudiantes pobres, aunque lleguen a París, como Robert de Sorbon, con la

intención de enseñar. Los estudiantes que no reciben dinero de sus familias o «beneficios» de la Iglesia, como la «capellanía» concedida a un burgués rico, callejean y arman alboroto. Progresivamente se va clasificando a los estudiantes según sus «naciones» de origen o las «facultades», es decir, según el Upo de estudios que realizan. Los estudios siguen un *cursus* salpicado de controles, muchos de los cuales se mantienen hoy. El grado en «artes», del que he hablado más arriba, se obtenía tras una media de seis a veinte años de estudio. El estudiante se convertía en «bachiller» (palabra que, probablemente, proviene del argot ibérico y viene a significar ¡el «zampabollos»!). Dos años después se obtenía una *licencia docendi* que no tenía valor práctico hasta unos seis años después, dependiendo de la disciplina elegida, y que sólo obtenían un 20 por ciento de los estudiantes tras la realización de exhaustivos exámenes. Si se quería ser médico o abogado había que echarle unos años más. Y para enseñar teología había que rondar los treinta.

Hermosa construcción que entusiasma al historiador. En realidad, un magma amorfo en continuo proceso de transformación. Sin duda, los resultados parecen brillantes: una apertura al exterior, una rica mezcolanza de apetitos juveniles, todo novedad y todo muy loable. Pero los poderes fácticos, sean cuales fueren, consideran que todo lo que rodea a la universidad es negativo. El rey y sus oficiales, el obispo y sus canónigos, el abad y sus monjes, el papa y sus dogmas, sólo ven desorden, bloqueo, desviaciones, competencia, peleas incesantes. Somos nosotros los que veneramos las universidades medievales, no hay ni rastro de esta admiración entre sus contemporáneos. Los sucesos posteriores a su etapa

inicial de creación lo mostrarán claramente. Las instituciones universitarias aparecen masivamente en escena a finales del siglo XII y su número aumenta durante todo el siglo XIII. Haciendo gala de una especie de nacionalismo tardío, lombardos, ingleses, catalanes y parisinos afirman haber sido los primeros en fundarlas. ¿Bolonia? ¿París? ¿Oxford? ¿Montpellier? Todas fundadas entre 1195 y 1220. En el siglo siguiente se fundarían una veintena más. En París llegó a haber entre cinco y ocho mil estudiantes ubicados en unas quince residencias y, aproximadamente, un centenar de maestros laicos. Pero enseguida se abre la brecha: en París, a partir de 1230, las órdenes «mendicantes» perciben el peligro que suponían los centros de estudio para el control de la fe y el conocimiento del dogma. Se introducen en las universidades «desde arriba», es decir, se valen de lo que es su especialidad y les da ventaja sobre los demás: la teología. Poco a poco se hacen con todas las universidades, destruyendo rápidamente lo que, en principio, fuera su razón de ser: permitir la enseñanza laica. A partir del siglo XIV las universidades se han convertido en cajas de resonancia de sus doctrinas. Se siguen multiplicando por toda Europa, pero se enfrentan unas a otras. Pasan a ser meros instrumentos en manos de los poderes locales y se atrincheran en un tipo de conocimiento basado en el razonar argumentativo que se denominará «escolástica» y, aún hoy, tiene una gran connotación peyorativa. Los pocos docentes laicos que quedan buscan refugio en las castas hereditarias bien provistas de riquezas. Que no se me interprete mal: las grandes mentes de la época, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Buridan o Buenaventura, como tantos otros, son «universitarios» pero, ante todo, se consideran

«hermanos mendicantes». Y los grandes doctores del siglo XV, un Gerson o un Cauchon, no son en absoluto mentes de segunda fila y, ellos también, eran todos universitarios. Pero ya habían pasado los tiempos de las universidades brillantes aunque, durante más o menos un siglo, se siguiera percibiendo su aura. Después, los espíritus curiosos buscaron la ciencia en otra parte: en las cortes de príncipes mecenas, en Florencia, en Roma, en París, en las «academias» que abrían para pensadores ricos, para «intelectuales» y ya no para «profesores». Los tiempos de Abelardo habían pasado: llegaban los de Petrarca, Ficino y, finalmente, los de Erasmo.

LA EXPRESIÓN

«Expresar» significa literalmente hacer brotar por la fuerza o movido por la necesidad lo que está oculto. Si no fuera tan fea, la palabra «exteriorización» describiría mejor mi propósito actual. Plasta aquí he querido hacer referencia a todo aquello que el ser humano siente en lo más profundo de su carne, lo que imagina, lo que ha aprendido y quiere transmitir a los demás para que lo comprendan. Los hombres cuentan, básicamente, con dos formas de hacerlo: pueden recurrir al gesto y lo hacen, como hemos visto en lo relacionado con su profesión o con el ritual. Pero también pueden hablar, hilar un discurso, incluso clamar y vociferar, hasta donde les alcance la voz, en el seno de la familia, en el mercado, desde el púlpito. He aquí una fuente histórica de primer nivel a la que ya he hecho referencia. Hubo auténticos especialistas de la palabra que consiguieron un lugar de honor en la historia, por ejemplo, los «voceadores de París», que anunciaban sus mercancías en ferias y

mercados, o los hermanos predicadores, dominicos y franciscanos, cuya misión era propagar la palabra de Dios y preservar las buenas costumbres y la moral convencional. La música y el baile favorecían con sus ritmos los cambios, profanos o no. Sin embargo, no nos resulta fácil el acceso a todas estas manifestaciones «espontáneas» porque la Iglesia, que controlaba el saber, temía las desviaciones y cambios de conducta que pudieran traer las palabras. Ésta es la razón por la que ha tendido a desacreditar o, en todo caso, a ocultar hasta nuestros días, expresiones de la cultura «popular» como las manifestaciones callejeras de los «goliardos», símbolo de la alegría y la indisciplina de los jóvenes estudiantes (se debate en torno al origen etimológico de la palabra, pero eso no debe importarnos). Estos *iuvenes*, estos *scolares* son contrarios al Orden de la Iglesia y de los burgueses, y lo demuestran en sus discursos, desfiles, cánticos y otros excesos a los que se coloca rápidamente la etiqueta de «anarquía».

Desafortunadamente, estas formas de expresión se nos escapan demasiado a menudo. En cambio, nuestros manuales están repletos de otros testimonios que nos resultan más evidentes y comprendemos mejor: los escritos, todo lo enmarcado y decorado, la literatura y el arte. No tengo más remedio que detenerme un momento aquí, aunque el «pueblo menudo» que yo estudio no haya leído jamás la crónica de Froissart ni entendiera gran cosa de lo que se representa en el pórtico de Vézelay.

¿Quién escribe y qué?

Es un punto de partida importante, pero las respuestas a estas dos preguntas no revisten el mismo interés. En el

caso de la primera nos enfrentamos a centenares de nombres y datos clasificados por siglos, por regiones, por categorías sociales, incluso por temas, es decir, estamos anee toda una «historia de la literatura». ¡Un enorme granero! Lo único que podré hacer en estas pocas páginas es barrer algunos de sus rincones. Por ejemplo, para mi enfoque, no resultan especialmente interesantes las listas de nombres de inspirados escribanos. Hasta el siglo XII, son casi todos clérigos, escriben en latín y, por tanto, resultan inaccesibles a los «iletrados», la gran mayoría. Ya he mencionado la pérdida de influencia de la lengua santa, la irrupción de plumas profanas y laicas. No me importa el nombre del autor; lo que me interesa es lo que hay de personal en cada obra. Si es un hombre de Dios, probablemente haya estado inmerso desde la infancia en el océano de las fuentes sagradas, y sólo podremos apreciar algo de su personalidad si nos fijamos en lo que toma prestado o plagia. Es decir, intentamos averiguar cuáles son sus fuentes de inspiración y qué tipo de influencias extranjeras se reflejan en su obra. Resulta irrelevante que quien figura como autor haya confiado la pluma a un escriba profesional o haya redactado el documento de su puño y letra. Intentar averiguar estos extremos entra en el ámbito de lo biográfico y, casi siempre, acaba siendo decepcionante. Sin embargo, cuando se trata de un laico, las dificultades aumentan y puede ser fundamental indagar en estos aspectos, sobre todo si el texto está redactado en latín y el autor desconoce esa lengua. Pero, aunque la redacción se hubiera hecho en lengua vernácula, el problema sería el mismo. Veámoslo en un ejemplo: el señor de Joinville figura como el «autor» de un *Libro de santas palabras y buenas obras de nuestro santo rey Luis*, que no pasa de

ser una recopilación de los recuerdos personales del senescal de Champagne. Éste decía ser un excombatiente de la cruzada de Egipto y confidente de san Luis. La obra se redacta con el fin de adjuntarla al *dossier* de canonización del rey y aparece en escena en 1309 cuando, según el autor, habían pasado ochenta años desde los hechos relatados. Por lo tanto, se evocan acontecimientos que habían tenido lugar casi medio siglo atrás. No se trata de escudriñar los recuerdos de un octogenario, ni de juzgar un texto redactado con fines hagiográficos, sino de averiguar cómo se redactan este tipo de recopilaciones. Joinville sabía escribir; conservamos dos líneas escritas, de forma sumamente torpe, de su puño y letra en un documento que hace referencia a la administración de sus tierras. Así que no parece ser él quien cogiera la pluma en 1309. Sin embargo, en este texto se hace gala de una viveza, de una originalidad en el estilo, de una capacidad para relatar anécdotas picantes, que delatan una forma de ver el mundo muy personal. ¿Acaso lo dictó? Y, en ese caso, ¿en qué se basó? ¿Recurrió exclusivamente a su memoria, a datos recopilados, a notas tomadas a lo largo de los años? Si a lo anterior añadimos el hecho de que hay pocos manuscritos, anteriores al siglo XVI, en los que se haga referencia a la vida de este rey, podemos llegar a la conclusión de que una de las obras más célebres de la literatura medieval francesa no tuvo difusión alguna. Por lo tanto, si ni siquiera la conocía la gente de la «corte», mucho menos pudo tener noticias de ella el «público».

El de Joinville es un ejemplo ilustre; por eso le he dedicado algunas líneas. Pero el problema es el mismo aplicado a la casi totalidad de los «autores» laicos. Despleguemos un instructivo abanico: en los siglos XI

y XII tenemos a Guillermo IX, duque de Aquitania, poeta truculento que escribía en occitano, y a Foulques, conde de Anjou, que confeccionaba genealogías. Luego, en el siglo XIII, están la condesa de Die o María de Francia y sus «elegías» (si es que estas mujeres son personas reales), Guillermo el Mariscal y su autobiografía o Chrétien de Troyes y sus novelas. ¿Escribían personalmente? Evidentemente, no. Pero ¿quién se interponía entre ellos y el pergamino? Curiosamente, puede que debamos buscar a los auténticos autores/escribanos entre esas gentes, más humildes, que se presentaban al mundo personalmente haciendo gala de sus habilidades. Los trovadores, que componían sus canciones en occitano, daban cuenta de las razones de la redacción de un poema en el llamado *razo*. Los juegos de palabras y los refranes del siglo XII, tan característicos de la región de Artois, tienen todos autores conocidos que presumen de sus obras como, por ejemplo, Adam de la Halle o Jean Bodin que, evidentemente, no hubieran podido pagar un escribano. Como suele ser habitual, estamos más seguros de la autoría de gentes que escribían en los siglos XIV y XV. Muy probablemente Froissart, el «Burgués de París» o Villon redactaran sus propios textos que escribían sobre pergamino. A la mayoría de las obras de estos siglos no se les daba publicidad. Ni las «jornadas», ni las «memorias» o los libros de cuentas y administración de los burgueses o mercaderes de finales de la Edad Media contenían impresiones o recuerdos personales.

La segunda de las preguntas que nos planteábamos es más fácil de contestar, y las respuestas resultan más instructivas. ¿Qué escriben estas gentes? Todo tipo de cosas que conducirán al auge posterior de lo que

denominamos «géneros literarios». Tenemos una clara respuesta para esta pregunta: en los diez siglos que dura la Edad Media el pensamiento occidental se expresa de todas las formas posibles. Casi todas heredadas del pensamiento grecolatino y celta-germánico, con muchas variaciones aquí y allá. Existen, sin embargo, dos notables excepciones a la continuidad de estos hilos de tradición. Me refiero, en primer lugar, a los tratados piadosos, cuya influencia aún percibimos, que se basan tanto en la filosofía árabe o griega como en la fe cristiana. Y, en segundo lugar, a todo lo que se escribe sobre el pasado: crónicas, anales, biografías, que van desde los orígenes del hombre hasta el «fin de los tiempos». Ciertamente es un género que proviene de la Antigüedad mediterránea pero, en la Edad Media, pasa por el filtro de la Iglesia. Tenemos que mencionar también las epopeyas épicas, las «gestas» (la palabra significa «proeza») o prolongaciones poéticas de las sagas escandinavas, las canciones germánicas de los *Nibelungos*, los «ciclos» carolingios, piezas que retratan a los jefes guerreros o de clan de las clases dominantes. ¿Acaso los antiguos no habían compuesto la *Ilíada* o la *Eneida*? Luego tenemos los más variados ejemplos de poesía (lírica, burlesca, moralizante, didáctica, satírica), aparte de los relatos de viajes, descripciones de ciudades o comarcas, manuales técnicos y, finalmente, el teatro que entra en escena algo después. De todo conservamos ejemplares más o menos intactos que atraen como un imán a nuestras plumas. Algunos de estos géneros ligeros nos gustan incluso más a las gentes de hoy que a las de antaño, por mucho que hoy nos creamos muy versados en «letras». Dejemos, por tanto, de una vez este inventario un tanto farragoso.

También aparecen auténticas novedades, interesantes, precisamente, porque no proceden de la Antigüedad y porque hoy las leen las gentes cultas. Por razones que no vienen al caso, hoy vivimos en medio de un exceso de diccionarios y de enciclopedias, un invento de origen medieval. Se quería unificar todo el saber que se tenía o se esperaba alcanzar. Tal vez fuera una reacción defensiva, natural en un mundo capaz de desmoronarse en un instante, cuya herencia se deseaba conservar. Uno de los mejores ejemplos con los que contamos son las *Etimologías de san Isidoro de Sevilla*, redactadas en el siglo VI. En otros casos estamos ante obras que muestran un gran optimismo ante un porvenir más prometedor; pensemos en el *Speculum* de Vincent de Beauvais o en otros numerosos *Especiosos* del siglo XIII. No merece la pena que pasemos a enumerar las palabras, nociones o datos clasificados alfabéticamente. Una forma de clasificación a la que sólo recurren quienes redactan pequeñas recopilaciones ilustradas como los bestiarios. Por lo general, lo que tiene mayor éxito en la Edad Media son las descripciones grandiosas, a veces versificadas y escritas, por lo general, en lengua vulgar. En los veinte mil versos que componen el *Roman de la Rose*, sobre todo en la parte que es obra del autor Jean de Meung, de finales del siglo XIII, así como en los diez mil versos que componen la *Divina comedia* de Dante, de principios del siglo XIV, lo que se nos ofrece es una descripción general del mundo. El elevado número de manuscritos de estas obras que conservamos (algunos cientos) parece apoyar la idea de que no sólo tuvieron éxito entre las élites. Para volver a encontrar este nivel de difusión de una obra tendremos que saltarnos los siglos «modernos», repletos de un «humanismo» en el que el hombre lo es todo,

hasta alcanzar el Siglo de las Luces mucho tiempo después.

Otro de los géneros literarios que nació en la Edad Media es la novela. Para nosotros es el prototipo de la obra escrita: actualmente se publican en Francia más de setecientas cada año. En la Antigüedad, en tiempos de Horacio y de Ovidio se escribían cuentos sobre personajes, pero parece que el «género» gustaba poco. Las primeras «canciones», en latín o en lengua vernácula, antecedentes de la novela, a menudo estaban versificadas. Entre 1170 y 1230 hay una eclosión de fábulas y «novelas», lo que prueba que el pueblo va adquiriendo cultura. Entre mediados del siglo XIII y el siglo XV se multiplican; tenemos las obras del inglés Chaucer, del italiano Boccaccio, pasando por los autores del *Renart*, por Rutebeuf o por *Aucassin et Nicolette*. En principio se llama novela a cualquier obra escrita en lengua romance pero, poco a poco, se va convirtiendo en un tipo de relato con ciertas características propias: anécdotas, personajes/tipo, un tema profano y toda una relación de sentimientos personales. La dimensión cristiana y las virtudes heroicas se van difuminando ante un realismo en el que una historia cautivadora se mezcla con elementos de la vida cotidiana. Los narradores son profesionales, probablemente clérigos, pero de una cultura tan modesta como su público. Desconocemos la identidad de la mayoría de ellos. En la mayor parte de estas novelas se refleja el gusto (que no el conocimiento real) por una Antigüedad que resulta ser un increíble filón de aventuras en las que, por ejemplo, un Alejandro Magno algo extraño suele desempeñar el papel del héroe extraordinario. También es bastante usual recurrir a los «temas de Bretaña», una especie de magma céltico,

escandinavo, sajón y puede que ibérico, en el que destacan Arturo y sus caballeros, o un Tristán y un Sigfrido, sobre los que se escriben «ciclos» en cuyas secuelas se pierden los autores entre 1150 y 1350. Tras estas fechas será en Italia y en Alemania donde se manifieste el gusto por los cuentos, pero, dado que las condiciones de recepción del género son otras, la inspiración cristalizará en ecos diferentes.

¿Para quién y por qué se escribe?

Estas dos preguntas surgen por sí solas de los presupuestos anteriores, y cualquier intento de plantearlas por separado resultaría totalmente artificial. La respuesta a la primera será una mera simplificación si no tenemos en cuenta la respuesta a la segunda, fundamental desde mi óptica de estudio. Se escribe en función del público al que va dirigido un escrito que, normalmente, está pensado para instruir o para divertir. Al contrario de lo que ocurrirá después y de lo que es moneda corriente hoy en día, la gente de la Edad Media rara vez toman la pluma para hablar de sí mismos. Los autores como Guibert de Nogent que comenta una infancia desgraciada, Joinville que habla de su hacienda y sus hazañas, Abelardo que se pierde en íntimos lamentos, o Villon que se jacta de haber llevado una vida de chico malo, son raras excepciones. El resto intenta narrar proezas guerreras, diplomáticas o simplemente sexuales acumulando ejemplos, lecciones, recetas a las que desean que recurra el lector. Cuando son eclesiásticos esperan poder convencer al fiel del poder divino. Cuando son laicos se contentan con nutrir la *memoria* o con divertir sin más, sin sacar de ello ningún beneficio personal. Para hacerlo también recurrirán a los relatos de héroes o a temas escatológicos. Hay que saber captar la atención de

un auditorio que cambia con los tiempos, lo que permite al historiador de hoy explorar cómo ciertos relatos iluminan determinadas zonas de la vida social. El incremento de la población urbana mantendrá vivo el gusto por el teatro y el cuento más o menos lúbrico. El progresivo repliegue de la aristocracia sobre sus valores de clase creará las condiciones para la eclosión de la literatura cortesana y épica. La evolución de una curiosidad científica catalizada por las traducciones de obras árabes y los relatos de viajeros dará alas a la literatura de protesta, y los múltiples rostros de la poesía serán el resultado evidente del ambiente moral o material, en definitiva, de los tiempos. No sabemos lo suficiente sobre la actitud adoptada por el lector ante las obras a las que tenía acceso. Nuestro único elemento de juicio pasa por el número de ejemplares que ha llegado hasta nosotros de tal o cual obra. Es un dato muy impreciso, no tanto por los volúmenes perdidos (de forma accidental o no) como por la naturaleza misma del público afectado. Por un lado, tenemos a guerreros amantes de *1* as «gestas» ilustradas, por otro a las *gentes* corrientes que hacían pasar de mano en mano algún refrán escrito sobre pergamino de mala calidad. Sólo hay un rasgo que comparten todos esos siglos tan diferentes al nuestro: no existe la crítica literaria, no se escriben libros que cuestionen otros libros o a otros autores a los que se califica de ridículos. Todo lo más puede que se oiga algún eco de descalificación en «cartas» o sermones. También es indudable que la Iglesia estaba en situación de hacer desaparecer todas las críticas. El resultado es que tenemos la sensación de que el pueblo nunca ponía en duda nada de lo que se le proponía por escrito. En la Edad Media no había lugar para la famosa teoría de la

«traición de los clérigos». En aquellos tiempos los doctos siguieron peleándose, sin duda en latín, en torno a temas de debate agotados hacía tiempo, pero estas querellas carecían totalmente de interés para los hombres de las barracas.

Y lo que realmente me importa es este hombre sencillo, el menestral de la ciudad, el mercader del muelle. Si nos preguntamos por lo que leen, la respuesta es simple: la gente común quiere leer, a ser posible en su propia lengua, los tratados de los moralistas cuyas conclusiones confirmará el cura desde el púlpito. Le gusta cualquier cosa que pueda dar alas a una buena disputa doméstica o al relato de un cuentacuentos. En la ciudad se disfruta con las farsas o los «misterios» que se representan ante el público, en las que éste puede incluso participar. Se conocen y se aprecian las fábulas y la poesía popular que, a su vez, alimentan el gusto por las sátiras, lo escabroso y los «cuentos bonitos». Sin embargo, a pesar de que el *Roman de Renart reúne* muchos de estos rasgos, no tenemos la certeza de que efectivamente tuviera tanto éxito como, normalmente, tiende a atribuírsele.

Virtudes morales o guerreras, amor sublime o delicado, sensibilidad cristiana o espíritu de clan, existe toda una sección de la literatura medieval que solamente concibe una clase social a la que le gusta porque comprende lo que en ella se narra. Como tantas otras veces en relación con diversos aspectos de la vida de aquellos tiempos, vemos cómo se les desorbitan los ojos a nuestros contemporáneos cuando echan un vistazo a la literatura cortesana, ciertamente oscura y, en general, mal comprendida. En este tipo de literatura no se habla más que de héroes, de combatientes por la fe, de hombres y mujeres de alto, de muy alto rango que libran sutiles

batallas sexuales, así que la polémica está senada. ¿Realidad o ficción? ¿Seducción o machismo? ¿Heroísmo o hipocresía? La escriben profesionales y tiene una gran carga simbólica, está repleta de estereotipos. Se basa, de forma muy consciente, en lo antiguo, en el folclore (especialmente en el celta), en la historia sagrada o en los fantasmas étnicos. De ella surgirán los reyes de las barajas de naipes: David el salmista, Alejandro el aventurero, César el amo del mundo y Carlos el rey de reyes. Curiosamente el único que falta es Arturo con su cuadrilla de buscadores del Grial, el cáliz que recogiera la sangre de Cristo crucificado. Interesante campo que da alas al imaginario de los poderosos. Pero ¿alguien cree sinceramente que estos personajes y sus extraordinarios enredos emocionaran a más de un hombre de cada diez? Las gentes de Iglesia, por su parte, creían vislumbrar a Satanás bajo la armadura de Lancelot.

El papel del artista

Y es que a Satanás se le ve con claridad en la música cortesana. Ahí está, esculpido en el pórtico de Saint-Lazare de Autun, presente en las escenas de la Tentación y el Juicio, como en otros cientos de edificios, pintado entre las iniciales entrelazadas de las *Moralia in Job*, en los frescos de Asnières-sur-Vègre, siempre formando parte de imágenes terroríficas. No necesita hablar para manifestarse; es lobo, monstruo, a veces llama. El hombre que le representaba de todas estas formas expresaba un sentimiento: el arte es una de las formas de adquirir conocimiento. Pero, al igual que antes cuando hablábamos de la escritura decidimos no perdernos en interminables listas de autores, no debemos hacer aquí relación de monumentos, pinturas o esculturas. La confección de estos listados sólo sería interesante para

demostrar que, de la época medieval, conservamos más o menos intacto un conjunto de pinturas, de esculturas, de tapices, de tallas toscas y suntuosas en madera, en metal, en vidrio, en marfil y en piedra, unas cien veces mayor al número de escritos sobre los que intentaba informar a mis lectores. En aquellos países orgullosos de su cultura antigua, como Francia o Italia, se han confeccionado todo tipo de inventarios, necesariamente incompletos, de esta mina de riquezas. Para complicar aún más la tarea de clasificación de los tesoros hay que tener en cuenta que muchas de las obras, sobre todo las pictóricas, están plagadas de alteraciones acumuladas a lo largo de los siglos, en función de las necesidades del momento o, simplemente, de la moda. Así como un escrito es difícil de modificar como no sea por medio de «glosas» realizadas por un lector soberbio, no hay iglesia, catedral o castillo que no haya sido objeto de ampliaciones, transformaciones, reconstrucciones y cambios de decoración a lo largo de un periodo de mil años. Admiramos las catedrales góticas del siglo XIII y las fortalezas del XIV, pero nos olvidamos por completo de que se trata de obras construidas sobre otras anteriores que resultaron totalmente destruidas. El gótico nace sobre las ruinas de un románico que ya había dado a luz antes al arte carolingio. Cuando, por azar, coexisten las sucesivas fases de construcción, como en la catedral de Beauvais, el efecto es sobrecogedor.

Tampoco vamos a hacer un análisis evolutivo de todas estas obras. Son la consecuencia de las posibilidades que ofrecen el lugar y el momento. La piedra no reemplaza a la madera por sus cualidades ignífugas sino porque permite, por ejemplo, edificar estructuras redondeadas. Así, en los castillos las torres redondas sustituyen a las

cuadradas porque no presentan ángulos muertos a los atacantes. La sillería reemplaza a los muros de piedra en seco, los ladrillos y el *opus spicatum* se empezaron a utilizar cuando se recobraron las técnicas romanas de cimentación; se introduce la sierra larga para el trabajo en las canteras y los frescos de los murales pierden auge, poco a poco, por la vulgarización de la pintura al óleo y sobre lienzo, más en consonancia con los gustos modernos. Se mejoran los aperos agrícolas, los arneses de los caballos, los telares y los molinos con la aplicación de técnicas nuevas provenientes del Mediterráneo y de Europa central. Cuando las miniaturas alcanzan un alto precio, se busca la forma de reproducirlas más rápidamente, recurriendo para ello a los grabados, en madera primero y en cuero después, impregnados en tinta. Hay más ejemplos de avances de la técnica en diversos campos, pero bástenos con decir que todos estos «perfeccionamientos» tienen una base social o moral, puede que incluso económica. Por ejemplo, el crecimiento demográfico de las ciudades acaba con unas iglesias demasiado pequeñas. Cuando hace su aparición en escena la artillería de asedio, hay que buscar nuevos emplazamientos para los castillos. Y son la peste y las guerras las que desencadenan esa corriente artística «macabra» en la que la muerte desempeña un papel central al igual que, no hace tanto, el culto mariano multiplicó las natividades, las crucifixiones y las asunciones de la Virgen.

El arte medieval, en sus diversas formas, se extiende a lo largo de un periodo de mil años. Lo que significa que intentar buscar en él rasgos «permanentes» acaba siendo una empresa imposible, pues las manifestaciones artísticas siempre están muy ligadas a sus tiempos. Si aun

así hago afirmaciones generales siempre será teniendo en cuenta que la sensibilidad propia de nuestros tiempos no nos dará las claves del arte medieval sin margen de error. A esto hay que añadir que tanto los murales como las pinturas en lienzo son obra de especialistas cuya inspiración, entonces igual que ahora, no refleja necesariamente los sentimientos o los gustos populares. No está nada claro cómo o por qué habría que haber consultado a los campesinos de una aldea o a los artesanos de un taller antes de construir una iglesia o un castillo. Como va he mencionado antes, la mayoría de los constructores de catedrales eran «voluntarios de la carretilla» y, sobre todo en las ciudades, era bastante frecuente que los burgueses llegaran repentinamente a la conclusión de que ya habían gastado bastante dinero en construcciones que nunca se acababan. Cuando dejaban de financiarlas, las obras quedaban así, inacabadas, como ocurre, por ejemplo, en Beauvais o Colonia. A veces había suerte si daba tiempo a construir total o parcialmente alguna de las torres de la fachada: pensemos en Sens, Estrasburgo, Troyes, Amiens y tantos otros lugares.

Y dicho esto, lo que más me interesa resaltar aquí es que no cabe duda de que a los jefes de obra, los artesanos de los talleres y los monjes miniaturistas de los conventos les movía más lo espiritual que lo material. Sus obras, sin duda, reflejan tanto lo que pensaban los ricos como las pobres gentes. Y, a veces, resulta más fácil percibir las aportaciones personales del artista cuando representa un tema que le han encargado. Las máscaras y las figuras grotescas que decoran los coros de las catedrales, los dibujos satíricos trazados de un rápido plumazo entre las letras capitales de un libro bellamente decorado, el

sentido del humor que se aprecia incluso en representaciones del juicio Final como la de Autun, nos hablan de un alto grado de libertad en la ejecución, incluso, posiblemente, de la voluntad de soslayar un «programa» prefijado. Es difícil interpretar el significado de una representación artística sin más: todo acaba siendo un símbolo, simplificación del pensamiento. Lo único que debe interesarnos a nosotros en este punto es discernir si el subconsciente de los más humildes captaba la simbología latente. Por ejemplo, uno de los temas omnipresentes es el de la luz, emblema de la casa de Dios que, de esta forma, se mezcla con lo cotidiano. Está también el principio de la verticalidad, emblema de la regeneración del hombre frente a la horizontalidad del Mal rampante. Importante la creación de núcleos centrales que constituyen las partes más sagradas de los edificios o la decoración, los puntos de convergencia de las líneas de determinado diseño, la crucifixión, el punto de intersección de las ojivas, la figura del Cristo. Desde esta perspectiva incluso las formas geométricas más simples adquieren un valor y un significado simbólicos. El cuadrado representa a la Jerusalén celeste, al *aula regia*, al agro romano, es la imagen establecida de un mundo cerrado. El círculo representa la ruta seguida por los astros en el cielo, representa la Creación divina, sin principio ni fin, es la imagen de la perfección. La espiral, por el contrario, consta de círculos sucesivos que parten de un punto único y representa el infinito. Finalmente, la cruz, aparte de ser el símbolo del Cristo martirizado, contendrá la imagen de las cuatro direcciones en las que se mueve el hombre, direcciones astronómicas y físicas más que espirituales. La cruz que rota sobre sí misma simboliza el mundo en movimiento y ya había recurrido

a ella el arte griego mucho antes de que se la denominara «gamada» y se convirtiera en el símbolo de regímenes políticos que se decían originales. Todos estos rasgos, y algunos más, suelen tener para los historiadores un interés puramente teórico pero cargado de significaciones cruzadas. Ahí abajo, en ese mundo por el que pululan las gentes humildes, ¿se percibe algo de estas especulaciones?

Probablemente sea ésta la parte del presente libro cuyo desarrollo me deje más insatisfecho. En capítulos anteriores, he tenido que prescindir de temas como, por ejemplo, la economía o las jerarquías sociales, cuyo estudio me hubiera alejado demasiado de lo que realmente me interesaba analizar. Pero en esta parte he tenido que hacer otro tipo de sacrificio; un sacrificio de otra naturaleza. No he podido eliminar todo aquello que me parecía que se «salía del tema» y, a cambio, he tenido que dar forma a una masa amorfa. He ido pescando aquí y allá en un océano de nombres, obras y autores. En este capítulo, aun limitándome a reproducir lo esencial, me ha faltado espacio. Cuando me arrepentía de ciertas decisiones me tranquilizaba pensando: heme aquí saliendo de las sombras de los bosques y adentrándome en el mundo del espíritu. Sabios o ignorantes, curiosos o desinteresados, de sentimientos delicados o gustos groseros; todas estas gentes tienen un alma o creen tenerla.

3

EL ALMA

En la descripción que hace del castillo de Ardres, construido ante sus ojos en los albores del siglo XII, el canónigo Lambert describe los distintos niveles del edificio: abajo del todo la mota, sobre la que se eleva toda la estructura. A ras de suelo, las bestias, el agua, el heno y la despensa con los víveres. Un nivel por encima, la cocina, el almacén para el grano, un pequeño reducto donde se mantenía siempre vivo el fuego para el cuidado de los enfermos o bebés. Más allá la sala grande donde se reunían los hombres con su señor. En la primera planta, las habitaciones: las de la señora y madre, auténtico centro de la familia del amo, el dormitorio de los chicos, las habitaciones de las hijas. Un piso más arriba se encuentra la guardia que vigila los alrededores y, por último, arriba del todo, lo más cerca posible de Dios, la capilla: el «templo de Salomón». Este croquis suscita una fuerte emoción en los arqueólogos. Y a mí, que he

escalado todos los niveles, me importa poco que esta descripción sea o no puramente imaginaria; por fin he llegado ante la puerta del oratorio sagrado.

Sobre el dintel no se ha grabado la amenaza de Dante: «Deja fuera toda esperanza», sino la frase consagrada por un historiador de nuestros días: «La Edad Media jamás fue cristiana». Cuando este especialista en estudios sobre la Iglesia católica del siglo XVI dice «cristiana», se refiere, naturalmente, a los cánones contrarreformistas del concilio de Trento. Pero lo cierto es que hemos encontrado a Dios en prácticamente todas las páginas anteriores. Que sea «cristiano» o no según la definición tridentina es algo secundario. Que se haya visto en él una única divinidad y tres personas, que se sienta mayor predilección por el Hijo que por el Padre, también lo es. Lo que realmente importa es que «Dios» es la forma suprema de la superioridad del espíritu sobre la materia. Le llamamos Dios cristiano por costumbre y porque así consta en los escritos, eso es todo.

Y todo se simplificaría si nos atuviéramos a una idea muy difundida: en la Edad Media se practicaba un deísmo simple y burdo. El medievalista debe afinar mucho para no perderse en los vericuetos del discurso de quienes hicieron de la disección de viejos dogmas y la persecución de rebeldes su profesión. Si el cristiano medieval llamaba al musulmán «descreído» y al judío «deicida», el primero le llamaba a él politeísta y el segundo idólatra. Sin embargo, los tres veneraban por igual a Abraham y al Libro. Es decir, no se enfrentaban por defender distintos dogmas, el problema era la diferencia de mentalidades. Ya he soltado la palabra-trampa, ¿acaso se puede definir «mentalidad»? ¿Y se puede llegar a saber lo que es una mentalidad «medieval»

primero y «cristiana» después? Se podría intentar responder a la primera de las preguntas de una manera tan amplia que englobara todo aspecto. Podríamos decir que todo ser humano y todo grupo despliega una forma de sentir y de pensar especial que depende del lugar que ocupe en la organización social. El inconsciente, especialmente el colectivo, se nutre de una serie de datos y de costumbres, así como de formas muy específicas de interpretarlos, en las que apenas interviene la «razón». En cuanto a la segunda cuestión, parece que hay poco que discutir. No hay «una» mentalidad medieval porque, evidentemente, en un periodo de mil años los marcos sociales, culturales y espirituales cambian. Lo que hay es una serie de mentalidades sucesivas que dependen de las tensiones en juego en cada momento. Así, la única forma de dotar de coherencia a las manifestaciones de estas diversas mentalidades es analizando conjuntamente la faceta cultural y la social.

Debemos plantear una tercera cuestión que puede ser más difícil. Se dice que el hombre es un «animal ideológico», sometido a la presión de todo tipo de ideas, actos y palabras que le asaltan. Así, se afirma que la gran fragilidad de los medios con que cuenta para defenderse de la Naturaleza, cuando no de sí mismo, le sumerge en un miedo constante del que ya he hablado páginas atrás, haciéndole caer en las redes de la religiosidad. Por eso buscará refugio y bienestar en la idea de un Dios al que se somete. Si sigue la vía de la fe revelada en las Escrituras unirá su espíritu a Él, y si opta por la meditación mística buscará la unión a través del corazón. A Abelardo le convencía más la primera vía, a san Bernardo, la segunda. En cuanto a los ministros del culto, su misión es reforzar estos puntos de apoyo. Pero

¿podemos decir que ese Dios que se invoca es un Dios específicamente «cristiano»? Y si esas gentes de la Edad Media no son doctas, ¿cómo convencerlas?

EL BIEN Y EL MAL

No me gusta adentrarme audazmente en el terreno de los debates dogmáticos, pues no me siento competente para hacerlo. Por eso me voy a mantener en ese modesto nivel en el que se movía la gente de la Edad Media, cuyas entrañas y corazones intento sondear. Existe, sin embargo, una importante diferencia entre ellos y yo. En mi opinión, el ser humano es y ha sido siempre, en todo tiempo, un animal. Muy «evolucionado» si se quiere, incluso de especie «superior» podría decirse, pero una criatura más. Este punto de vista «materialista» no tiene ningún sentido en la Edad Media. Entonces se creía que el hombre era la culminación de lo creado, ni «ángel ni bestia», sino un reflejo, una *imago* del Ser Supremo que, de alguna forma, trascendía el pensamiento racional. Él mismo era consciente de que su destino no era alcanzar la perfección aquí en la tierra, sino una promesa de futuro todo lo más. El Creador había sumergido a los hombres en un océano de escollos, de tentaciones, de ilusiones, sin duda para poner a prueba sus fuerzas y obligarle a realizar un esfuerzo personal que le hiciera mejor. Había que hacerse preguntas: «Conócete a ti mismo», decía Sócrates. Así, antes de comparecer ante Dios al final de los tiempos, había que elegir entre el Bien y el Mal.

El fin del dualismo

Cuando analizaban la Naturaleza desde el punto de vista de sus intereses materiales, los hombres de entonces

consideraban que era un ser vivo (y soy consciente de la dureza de la palabra en este contexto). Como todos los seres vivos, estaba sujeta a un cambio y una movilidad que se manifestaban en alteraciones de la temperatura, la humedad o el suelo. Algunos de estos cambios eran beneficiosos para las especies vivas y otros no. He sacado a relucir estas ideas para resaltar que toda sociedad más o menos «primitiva» ha empezado reflexionando sobre lo que es bueno o malo para la supervivencia de las especies para, posteriormente, elevando su nivel de espiritualidad, hacer disquisiciones sobre lo que es el Bien y lo que es el Mal. Ahora bien, se cree que se trata de fuerzas que los hombres no pueden controlar, pues forman parte de un orden superior, del mundo de los «dioses» benevolentes o tentadores. Del Egipto antiguo al mundo escandinavo, pasando por la variedad de los panteones grecolatinos, se habla de dioses buenos y malos que luchan por el control de los hombres y del mundo, incluso de la vida y la muerte. Pero cuando se desgarran estos oropeles y el pensamiento más elevado llega a alcanzar la idea de un poder superior único, se percibe claramente que ese poder se fragmenta asimismo, desgarrado por la acción conjunta de dos fuerzas igualmente poderosas que, en lucha constante, se disputan el control de la criatura. Así lo creían muchos en Asia Menor y en Oriente, por ejemplo, en la antigua Persia, o en el Asia Menor de los siglos V y VI de antes de nuestra era. En el dios único, Ahura Mazda, convivían dos fuerzas antagónicas que sólo el fuego sería capaz de separar al final de los tiempos. El profeta Zaratustra (los griegos le llamaban Zoroastro) convertirá este dualismo en dogma en tiempos de los soberanos aqueménidos que reinaron en los siglos IV y III a. C. En aquellas regiones se

preservarían distintas versiones de esta visión escatológica hasta el siglo in de la era cristiana, momento en que otro «profeta», Manes, le dará nueva vida y, en honor a su nombre, se empezará a hablar de «maniqueísmo».

Esta escisión de Dios, el triunfo eventual de Lucifer sobre Yahvé fue rechazada por los judíos y, evidentemente, resulta inaceptable para los cristianos. La dualidad entre el Padre y el Padre-Mismo encarnado en Jesús no implicaba un dualismo real, puesto que Dios es la esencia misma del Bien. Por lo tanto, no encontraremos ninguna alusión a este problema en los Evangelios. Como de costumbre, será san Pablo el primero que afirme que no se trata de una «herejía» sino de una negación de la unidad divina. Pero el pensamiento dual se ve reforzado en los primeros tiempos cristianos por el peligroso auge del culto a Mitra, que guardaba cierto parecido con el cristianismo en algunos aspectos, y cuyo número de adeptos iba en aumento, incluso en la misma Roma. Además, por esa misma época, se detectan las primeras desavenencias dogmáticas en el seno de las comunidades cristianas más doctas. Todas guardaban relación con la definición de la naturaleza del Padre y del Hijo y encontraron eco entre las élites «bárbaras» recién convertidas a la fe cristiana. Había que zanjar estas diferencias para evitar el peligro, muy real, de cismas internos. Mientras aún subsistía la ficción de un imperio unificado, una serie de concilios generales, celebrados entre los años 325 y 471, condenó estas doctrinas por considerarlas heréticas, especialmente el dualismo. Las secuelas de las diferencias en la interpretación de la filiación de Cristo no desaparecieron de Occidente hasta el siglo VII, cuando las poblaciones de confesión arriana

se sometieron al dogma romano, en un momento en que, en Oriente, el islam engullía a su paso los últimos rastros de popularidad del dualismo.

No creo que haga falta decir que, a la mayoría de las poblaciones cristianas del extremo Occidente, no les preocupaban en exceso las contorsiones de los Padres conciliares. Así, tras volver de las cruzadas a finales del siglo XI y en las primeras décadas del siglo XII, muchos señores pudieron afirmar, para pasmo general, que entre los «búlgaros», cuyos territorios habían atravesado, habían encontrado unos «extraños» cristianos que creían que Dios tenía dos rostros. Se les denominaba «bogomilos» aunque se desconociera el origen de este nombre. Algo después, entre 1140 y 1160, el infatigable defensor del dogma romano, san Bernardo, denunció su presencia en el valle del Rin. Y con esto llegamos a una de las banalizaciones más sólidamente asentadas en el marco de la historia medieval que, aún hoy, sigue permitiendo hacer fortunas a los editores de colecciones populares: el tema de los cátaros. Quisiera hacer aquí dos observaciones previas de interés desigual. La primera es de orden lingüístico. La palabra *katharos* («puro» en griego) carece de contenido específico. De hecho, no se utilizó hasta el siglo XIII, cuando se le da el mismo significado que a «valdense» (una mera desviación de la regla sobre la que diré algunas palabras más adelante) o «bogomilo». También se llama a estos grupos «albigenses», dando, quizá, excesiva importancia al papel desempeñado por esta región en el conflicto armado que se desatará. A veces se les confunde incluso con los «patarinos», un movimiento milanés que alentaba las revueltas sociales sin conexión alguna con los cátaros. En el seno de la organización interna del

grupo, las denominaciones «hombre bueno» o «perfecto» que se daban a sus dirigentes no hacían alusión a ninguna peculiaridad relacionada con la religión. La segunda de las cuestiones es una rectificación que, una vez hecha, hace necesaria la lectura de prácticamente toda la literatura consagrada a esta cuestión. Una «herejía» es una elección (éste es el origen etimológico de la palabra) que supone rechazar una decisión dogmática o disciplinaria con la que no se está de acuerdo. Es, por tanto, un desgarramiento en el cuerpo mismo de la Iglesia. Había multitud de herejías en Oriente, tal vez porque allí la reflexión en torno a temas religiosos resultaba más viva e inestable que en Occidente. También hubo herejías en Occidente, y algo diré sobre ellas, pero eran más bien debates personales, con pocos adeptos y de corta duración. Por lo tanto, el catarismo no es una «herejía», es otra creencia, fundamentalmente anticristiana y, por tanto, inadmisibles. La Iglesia no se equivocaba cuando estimaba que había que luchar encarnizadamente para eliminarla. En efecto, los cátaros, desde su dualismo, oponían al alma creada por Dios la materia dominada por el Mal. Todo lo relacionado con la materia, sexo, carne, sangre, era un símbolo del diablo. Por lo tanto, rechazaban la comida, la bebida y la actividad sexual. Pero es que, además, consideraban que Dios, alma pura, nunca pudo encarnarse en Jesús. Creían que la encarnación no era más que una trampa de Satanás y que Cristo era, o bien un impostor, o directamente el espíritu del Mal. Esto no es una herejía, es una negación.

El episodio de los cátaros puso de relieve dos cuestiones. La primera ha sido muy estudiada, y nuestras fuentes, muchas de las cuales son cátaras, no dejan lugar

a dudas. Los grupos de cátaros estaban asentados a orillas del Rin, en Lombardía y en Cataluña. Hubo grandes grupos en Garona y la Provenza y estaban bien organizados hacia 1150-1170, aunque desconocemos las etapas precisas de su progresivo asentamiento. Predicaban con gran eficacia, celebraban «concilios», organizaban debates con los dignatarios «católicos» y llegaron a crear una especie de Iglesia. Hacia el año 1200 el peligro parecía lo suficientemente real como para que Roma se inquietara. El rey de Francia, Felipe Augusto, no decía nada y parecía estar únicamente esperando a ver si podía hacer sentir su presencia en el Mediodía. Fue el papa Inocencio III el que decidió tomar las riendas del asunto tras el asesinato de uno de sus legados. Lo que sigue es sabido. El papa bendijo a un grupo de barones del norte de Francia encomendándoles una «cruzada». Efectivamente cumplieron su misión, dejando tras de sí masacres, probablemente abominables, batallas, saqueos y destrucción. Una vez comenzada la lucha el rey se sumó a ella, llevando a sus tropas hacia el sur hasta Aquitania e instalándose allí. El asunto duró veinte años, de 1209 a 1229, pero algunas fortalezas aguantaron hasta 1250 o 1260, y mucho tiempo después seguía habiendo cátaros aquí o allá. El enfrentamiento tendrá dos consecuencias fundamentales evidentes. Por un lado, la Iglesia, para evitar un rebrote del mal, crea un cuerpo de «inquisidores» de la Fe formado por los doctores de la orden de los dominicos; por otro, el rey de Francia extiende sus dominios hasta el Mediterráneo.

Pero hay una dimensión del problema que no hemos analizado. ¿Cómo es posible que una doctrina de un rigor tan excepcional (había adeptos que prácticamente se dejaban morir de hambre por no querer tocar los

alimentos) pudiera acabar teniendo tantos adeptos en el país del sol y los trovadores? No podemos dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta. ¿Tal vez se debiera a una descorazonadora degradación de las costumbres de los clérigos locales? La degradación no se daba sólo en esa zona. ¿Hubo más predicadores y apóstoles búlgaros por allí? No tenemos pruebas fehacientes de que así fuera. ¿Prendió mejor en zonas cercanas al País Vasco y Cataluña, donde el dualismo antiguo había estado más extendido? Esto no explica por qué tiene tanto auge, precisamente en ese momento. No parece haber habido un aumento del número de profetas o de agitadores provenientes del norte. Quizá fuera conveniente explorar otras posibilidades. Sabemos que guerreros del norte, movidos por la avaricia, bajaron hacia el sur por esas fechas, atraídos por tierras más ricas y menos pobladas que las suyas. El rey les dejaba hacer y, tal vez, incluso les incitaba. Las gentes del sur no ocultaban el desprecio que sentían por las del norte y hacían gala de un espíritu independiente. ¿Podría haber sido todo, en sus inicios, un ajuste de cuentas cuyos ecos aún se perciben en el subconsciente de la zona? Otra hipótesis. Los cátaros, al aceptar sin distinciones en el seno de su organización a condes, señores, artesanos y campesinos, adoptaron una actitud casi revolucionaria en relación con la inmutabilidad social propugnada por el sistema de los «tres órdenes». Al menos la Iglesia consideraba que había que castigar estas pretensiones, pero ¿estamos hablando de una causa o de un efecto?

Son estos puntos oscuros los que nos impiden ubicar adecuadamente el fenómeno cátaro de los siglos XII y XIII. He hecho lo posible por despojarlo de las excentricidades, casi siempre regionalistas, de las que se

ha recubierto un fenómeno que despierta veneración entre los nostálgicos. Los hermanos dominicos, los «predicadores», que gozaban desde 1235 de la potestad de instruir procesos y de juzgar, persiguieron encarnizadamente a los defensores de la idea del doble rostro del Ser Supremo. Pero conviene no confundir a los «inquisidores» del siglo XIII con sus feroces sucesores del XVI. Todo tribunal que se reúne para juzgar una causa decidida de antemano tiende a llevar al reo ante el verdugo o al encierro perpetuo antes que a la enmienda y el arrepentimiento. Pero los jueces de aquellos tiempos, como Bernardo Gui, inquisidor general, no siendo precisamente inocentes corderillos, hacían gala de una agudeza que los mantenía en la senda de la moderación. En cuanto al pueblo, este tipo de conflictos le conmocionaba. Las gentes corrientes no eran capaces de decidir sobre la verdad o no de la imputación de «satanismo» a los cátaros. Pero, tras el episodio, siempre que se acusaba de este delito a los «desviados» y las sectas, se recordaba el caso de la «cruzada de los albigenses». A los templarios, por ejemplo, se les acusó, entre otras cosas, de satanismo durante el proceso abierto contra ellos a principios del siglo XIV.

La virtud y la tentación

En este amplio retrato de los tiempos medievales recorro al concepto «Iglesia» con muchos propósitos diferentes. Desgraciadamente está lleno de contradicciones porque con él se hace referencia tanto a la estructura jerárquica que vela por el dogma cristiano y se encarga de guiar los pasos de los fieles aquí en la tierra, como al conjunto de fieles, la *ecclesia* en el sentido griego de «asamblea», que va mucho más allá de la suma de los ministros de Dios. Si, como en aquella época,

consideramos a la Iglesia medieval desde este punto de vista, podemos decir que se trata de la organización social en su conjunto, de la materialización de los bautizados, del pilar de toda representación. Lo que la mantiene unida no es el papa, ni un obispo, ni son los monjes. Lo que une a todos es cierta idea de coherencia espiritual, más allá de cualquier contradicción o matiz «religioso». La base de esta coherencia es la Virtud, es decir, el valor, el mérito, esa energía física o moral que, en opinión de los antiguos, diferenciaba a los hombres de los animales. Una especie de preocupación por el interés común que debe ser espontánea y no precisa de reglas. Por consiguiente, los sabios de aquellos siglos intentan formar con las virtudes un sistema, algo muy propio de la «cultura» occidental. Ya he mencionado antes estas siete virtudes, desde muy pronto representadas en efigie, que constituyen las bases de la perfección de cualquier ser humano, cristiano o no. Tres de ellas tienen una dimensión moral: fe, esperanza y caridad. Las otras cuatro se refieren a cualidades más «humanas»: prudencia, justicia, templanza y fortaleza, y de ellas habló mucho Tomás de Aquino a mediados del siglo XIII. En su afán por controlar al rebaño de los bautizados, la Iglesia, esta vez en su acepción de cuerpo organizado, apremia a las gentes para que, aunque les cueste un esfuerzo, se pongan al servicio de este ideal de perfección. Lo que quizá explique que durante mucho tiempo se pronunciara poco sobre el tema de la Gracia, concedida por Dios al fiel para ayudarle a hacer el Bien. Se intentaba evitar discriminaciones entre aquellos que habían recibido la Gracia y los que no, condenados a salvarse, exclusivamente, por las «obras». Ya sabemos

que esta cuestión influyó notablemente en la Reforma del siglo XVI.

Rápidamente la Iglesia consideró que la puesta en práctica de esas virtudes debía adecuarse a las funciones desempeñadas por los diversos estamentos sociales. Ya he mencionado que la sociedad se dividía en los tres «órdenes» instaurados por Dios. Pero, además, los «predicadores» se mostraban bastante abiertos a la necesidad de mejoras que casi podríamos calificar de «sociales». Tal vez sea en el ámbito de la caridad donde mejor se aprecie esta flexibilidad. Lo que más se valoraba en aquellos tiempos no era la comprensión, casi diríamos indulgencia, hacia el prójimo, que hoy consideramos la manifestación suprema de caridad, sino más bien la caridad en su aspecto de ayuda a los necesitados. En los primeros siglos cristianos ya existe la actividad hospitalaria, bajo dirección monástica o episcopal, y cobrará mayor auge en los tiempos de crisis económicas o epidemias como, por ejemplo, en los siglos XIV y XV. Lo que se brinda es asilo y refugio, a menudo provisional y carente de toda asistencia terapéutica. Gestos como el de san Luis, que crea una casa de acogida para trescientos ciegos (los «quince veintes»), son una excepción. Esta forma rudimentaria, casi superficial, de ejercer la caridad no surge de lo que hoy calificaríamos de «dureza de corazón», sino de la confluencia de dos concepciones de lo caritativo, hasta cierto punto contradictorias. En primer lugar, ha sido Dios mismo el que ha querido que estas gentes fueran ciegas, inválidas o pobres. Ciertamente nadie que no fuera un religioso imbuido de la pureza que exige su «estado» elegiría estas desgracias voluntariamente. No se eligen, pero se padecen sin esperar ningún tipo de asistencia espontánea. En el

siglo XIV, cuando los defectos del sistema económico señorial multiplicaron el número de «nuevos pobres», se empezará a sospechar de la existencia de «pobres malos», asimilados a los que se desviaban voluntariamente del buen camino y cercanos, por tanto, a la herejía. En los hospitales se empieza a hacer una selección más rigurosa y no se admite ni a extranjeros ni a hombres capaces de trabajar en lo que sea. La segunda concepción de la caridad parte del deseo de corregir un sistema cuyos fundamentos se ponen en duda. Siempre se había considerado legítimo poseer bienes materiales aquí en la tierra. Pero, a principios del siglo XIV, el tema de la pobreza de Cristo desgarrará a la Iglesia. Fieles a las enseñanzas de su maestro, Francisco de Asís, los hermanos «minoritas», denunciaban las evidentes y escandalosas riquezas que múltiples legados y donaciones habían aportado a la Iglesia. Propugnaban, de hecho, la renuncia a todos los bienes para repartirlos entre los pobres. Pero este acto de caridad «pura» resultaba chocante. Muchos cristianos afirmaban que Cristo había poseído bienes materiales y no condenaban los pillajes cometidos por los cruzados en tierras de infieles. Los minoritas consideraban que el exceso de riquezas alimentaba poderosamente la tendencia a cometer algunos de los pecados capitales y recomendaban deshacerse de ellas, repartiéndolas voluntariamente, como limosna, entre los pobres. El asunto se convirtió en uno de los temas fundamentales de la predicación. No agradaba mucho a una Iglesia que había visto rápidamente las ventajas de persuadir al fiel de que todo lo que donara a la Iglesia era como si lo donara a Dios o a los pobres. A cambio de los bienes entregaba indulgencias, que aseguraban un trato de favor el día del

Juicio. Se incitaba a los ricos a aportar dádivas en las festividades religiosas, tras una buena cosecha o, simplemente, en forma de legado tras su muerte. De hecho, dar a la Iglesia acabó siendo una especie de «deber de estado», de obligación social. Que la aportación se hiciera o no de corazón era algo secundario. De modo que es posible que sólo podamos considerar auténticos actos de calidad, en todos los sentidos, a las modestas limosnas de fieles igualmente modestos. Desgraciadamente para el historiador, a estos actos reales de caridad no se les ha dispensado el honor de ser puestos por escrito.

En mi opinión, todo lo que se diga respecto de una de las virtudes cardinales tan necesarias para la vida espiritual de los seres humanos, puede aplicarse a las demás. Creo que es importante extraer de su análisis una conclusión: se considera a la Iglesia guardiana de las vías de Salvación pero, sin embargo, no se puede decir que sea un can Cerbero para los fieles cristianos. En lo referente a las formas y límites de la Virtud se hace una nítida diferenciación entre su ejercicio en el seno del segundo de los órdenes instaurados por Dios y el resto de los estamentos. Así, ese clero regular y secular al que se ha denominado «rentista de la oración» está obligado a dar ejemplo a unos laicos que no pueden evitar ser pecadores. La estructura eclesial, jerarquizada y muy cerrada, desempeña el papel de fortaleza de la Virtud, refugio y ciudadela. Por esta razón, la Iglesia se dota, ya desde los primeros siglos de su existencia y tras vencer muchas dificultades, de unos estatutos excepcionales: el «fuero» eclesiástico, que excluye a sus miembros y sus bienes del control de los laicos. Este privilegio es una forma de autodefensa; es el símbolo de una especificidad

moral y así, en los siglos XIV y XV, se acusó de herejía a quienes afirmaron que se trataba de un abuso. Curiosamente lo denunciaron numerosos clérigos, indignados al ver que los privilegios de la Iglesia encubrían los excesos generados por las riquezas y el laxismo.

Los otros dos órdenes no estaban obligados a cumplir las exigencias de la Virtud de una forma tan estricta. Los guerreros tendían a dar demasiada importancia a las «apariencias», a los honores y la gloria, a la defensa de los intereses de clan. Pero sus excesos en estos ámbitos se perdonaban fácilmente siempre y cuando cumplieran con su deber de defender y combatir. El tercero de los órdenes se redime a través de las virtudes asociadas a un trabajo cargado de oprobio que lo estigmatizaba desde antaño. Los que tienen más dificultades para salvarse son los mercaderes, pues trafican con el tiempo y los números, que son atributos de Dios, y llevan un tipo de vida equívoca y sospechosa. Guiados por el afán de alcanzar la Salvación por sí mismos, a menudo se sospecha que actúan en nombre del Diablo, y a la Iglesia le desagradan su prodigalidad, su confianza en sí mismos y sus actos de caridad. En 1198 la canonización de un comerciante de Cremona al que se conocía como el «buen hombre» (*homo bonus*) causó sensación, pero fue un hecho aislado que no se volvió a repetir.

Al fiel que lleva una vida corriente le resulta muy difícil no caer en las tradicionales tentaciones y trampas que tiende Satanás. La enumeración de los pasos en falso que se pueden dar en el camino hacia la Salvación nos permite confeccionar una tabla en la que se reproducen todas aquellas debilidades que asaltan a los hombres desde el fin de la «Edad de Oro» imaginada por la

sabiduría antigua. Dos de estas tentaciones cobran especial importancia en la Edad Media, porque los pensadores de aquellos siglos consideran que son las más difíciles de controlar. La primera es la tentación de reflexionar al margen de la ley dictada por Dios, o, al menos, enunciada por sus ministros. Hay quien habla de un «nacimiento del espíritu laico» a finales del siglo XIII, expresión tal vez poco adecuada. No parece que se pueda hablar de libertad de pensamiento, ni de la importancia del libre albedrío antes del Renacimiento y la Reforma. Algunos de los pensadores más destacados del siglo que va de 1250 a 1350, como Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham o Jean Buridan, exaltan y valoran el pensamiento individual y la curiosidad por estudiar la Creación. Por su parte, Jean de Meung o Dante denuncian, en los mismos años, la hipocresía de una sociedad asfixiada por la Iglesia. Pero ninguno de ellos rechaza la existencia de una estrecha dependencia del hombre respecto de su Creador. La amenaza de ese «humanismo» capaz de erigirse en rival de un pensamiento revelado y dogmático no se hace sentir hasta los últimos siglos de la Edad Media, incluso se podría decir que simboliza su fin. En un primer momento adopta los rasgos de un rechazo global, de un misticismo negativo. A los «Hermanos del libre espíritu» que aparecen en el noroeste de Europa en los albores del siglo XIII se les consideraba místicos extremadamente piadosos. Nunca se les tildó de herejes a pesar de su dudosa relación con una Iglesia con la que nunca llegaron a romper del todo, tal vez porque sus acciones rara vez adoptaban un perfil militante y, por lo tanto, la jerarquía eclesiástica no los percibía como una amenaza.

Ocurrió todo lo contrario con los movimientos que se rebelaron contra la Iglesia misma, sistemáticamente denunciados, perseguidos y exterminados por quejarse de la excesiva dominación ejercida por los clérigos o de las debilidades de la jerarquía establecida. A nosotros nos parece que estos movimientos deberían ser menos temibles para la Iglesia que el rechazo al dogma por parte de los cátaros o la puesta en duda de la fe. Pero lo que inquietaba a la jerarquía en relación con estos movimientos de protesta, a veces bastante radicales, era su repercusión popular, el peso indiscutible de los reproches que hacían a unos clérigos de falsa virtud o a un exceso de riquezas contrario a la pobreza de Cristo. Temían su tendencia a plantear problemas, sin aportar soluciones, en ámbitos como las condiciones del matrimonio, las herencias, o el trabajo «mecánico». Había muchos de estos movimientos levantiscos. Para reprimirlos, normalmente los dos órdenes superiores llegaban a acuerdos a fin de reconducir al tercero a la obediencia, lo que hace que los historiadores hablen, con cierta facilidad, de su dimensión «social». Pero no quiero detenerme en estos rudimentarios aspectos de «lucha de clases». En todo caso puede que merezca la pena hablar un poco del carácter campesino que fueron adquiriendo, rápidamente, los movimientos de protesta. Hubo sublevaciones campesinas en todas las regiones de Europa occidental y en todos los siglos: en Normandía en el siglo X, Lombardía, Champagne, Picardía, Flandes y a orillas del Rin en el siglo XI, en Cataluña, Alemania, valle del Loira y Lyon en el siglo XII, en Italia y el Languedoc en el XIII. A veces la Iglesia conseguía recuperar parcialmente su control sobre los rebeldes, por ejemplo en las ciudades italianas del siglo XI. Otras veces, en el

caso de protestas que resultaba difícil condenar, como las de Robert d'Arbrissel en el siglo XI o las de Francisco de Asís en el XIII, se limitaba a hacer oídos sordos. Algunos movimientos incluso arrastraron a la Iglesia al debate y le arrancaron ciertas concesiones, siempre y cuando los rebeldes aceptaran someterse a su control. Éste fue el caso del movimiento liderado por Pierre de Bruys que, a mediados del siglo XII, exigía una lectura literal de las Escrituras, o de Pedro Valdés, que predicaba a favor de la reconstitución de las comunidades primitivas cristianas por esos mismos años. Pero tras el pontificado en Aviñón del intransigente papa Juan XXII, hacia 1300 o 1320, la represión se incrementó tanto más cuanto que los rebeldes, a los que sistemáticamente se calificaba de «valdenses» (de Valdés), aprovechando la mala coyuntura económica, acometían contra toda la jerarquía eclesiástica. En cierto modo fue la misma Iglesia la que, lastrada por la sombra de un cisma papal que duró tres cuartos de siglo, contribuyó a la gloria póstuma de los «herejes».

Se creía que quien se lanzaba a la rebelión contra la Iglesia pecaba de orgullo. Pero la Iglesia demostró que lo que le interesaba por encima de cualquier otra cosa era mantener el control sobre su rebaño y restablecer el sentido de la virtud. Ahora bien, ¿cómo podía enfrentarse al poder de la mitad de los bautizados, las mujeres? Ya he mencionado en varias ocasiones anteriores que me tentaba la idea de delimitar el papel desempeñado por las mujeres en aquellos tiempos y el poder que eran capaces de desplegar. Si no me he metido a fondo en el tema ha sido porque suelen ser los hombres, sobre todo clérigos, los que hablan de él y tienden a oscurecer, incluso a ocultar, la figura femenina.

En aquellos tiempos la mujer era para los hombres la imagen misma de la Tentación, Eva el día del Juicio Final, y suya es la mitad de la vida cotidiana en la tierra. No se trata sólo de una tentación de tipo sexual. Puede que los clérigos experimenten ese tipo de atracción, igual que padecen el resto de los males que afectan a la especie. También es posible que la exclusión de las mujeres del ministerio eclesial que prescribiera san Pablo, en contra de las enseñanzas de Jesús, agravara las cosas. Pero la mujer resulta sospechosa por algo más que por el aspecto sexual. Se la admira y resulta atractiva, pero se la repudia y se la trata con hostilidad porque Dios ha depositado en ella todo lo que de «negativo» hay en su obra. La mujer, con su capacidad para vida y comunicarse con los muertos, es como un símbolo de contradicción y motivo de reflexión para el hombre. Ni la Iglesia cristiana ni el islam quisieron ver más allá, refugiándose en una condena absurda.

El pecado y el perdón

El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, pero sólo es su reflejo. Es superior a las bestias, puesto que está dotado de razón, pero es inferior a los ángeles porque su naturaleza está corrupta desde el momento mismo de su nacimiento. Por lo tanto, no puede evitar pecar, pero resulta indispensable que se limpie de pecado. Pecado original, confesión y perdón forman parte de la vida terrenal y son algunos de los principales elementos constitutivos de la fe cristiana. No están tan bien trabados en ninguna otra confesión, ni tienen la misma pujanza. Conviene que la especie humana acepte la noción latente de culpabilidad que pesa sobre ella. El afán de reglamentar, tan propio de los pueblos mediterráneos, les llevó a crear toda una «categoría de

lecturas» en las que se hablaba de los errores y faltas que podían cometerse de cara a la Ley de Dios o, simplemente, de cara a los hombres. San Agustín había convertido en pecados aquellos «vicios» de los que hablara Aristóteles. En el siglo VII, Gregorio Magno elaboró con ellos una lista y en el siglo XII, Pedro Lombardo habló por primera vez de los pecados «capitales» que dependían directamente de la voluntad. Sin embargo, fue Tomás de Aquino quien, a partir de 1260, difundió la expresión al escribir sobre estos «pecados capitales». Cada uno de ellos es el reflejo de una pulsión del espíritu o del corazón, voluntariamente aceptada o provocada. El hombre no se librará de ellos hasta el día del Juicio Final, es decir, en Occidente al menos, se consideran una característica propia de las sociedades humanas. El orgullo, la *superbia*, está en la base, tanto de la voluntad de dominio como de los intentos de rebelión contra el Orden o los «órdenes». La vanidad da alas a las pretensiones de los ricos. La envidia es lo que mueve a un sistema señorial creado, en primer lugar, gracias a la avaricia. La ira es fiel reflejo de las relaciones humanas y la gula una ofensa para la pobreza. La lujuria nace de la obsesión por el placer de la carne a costa del alma, y va mucho más allá del mero apetito sexual. A estos siete pecados se suele añadir, a modo de bemol, la «acedía», que pasa a denominarse pereza a partir del siglo XV y supone el abandono de toda iniciativa humana para dominar a las fuerzas naturales, convirtiéndose así en una especie de ofensa para los designios de Dios. La ordenación jerárquica de estos errores ha de ser el fruto de una reflexión personal, excepción hecha del orgullo, pecado capital donde lo haya pues conduce a la negación del Creador, como

demuestra el caso del arcángel caído. Sin embargo, se sospecha que la coyuntura del momento puede favorecer unos u otros pecados. Por ejemplo, puede que las variaciones en las formas de régimen matrimonial tiendan a favorecer la lujuria, o que el aumento del dinero en circulación lleve a un incremento de los pecados de envidia y avaricia.

El bautismo redime el pecado original pero, en verdad, este sacramento es un rito iniciático que tan sólo abre las puertas de la salvación; no elimina los pecados que se cometerán a lo largo de toda una vida. Por otra parte, desde los primeros tiempos carolingios, se deja de bautizar adultos para empezar a bautizar niños, que no son realmente conscientes del significado del sacramento, como tampoco lo son de la confirmación seres humanos demasiado jóvenes y sin el entendimiento necesario para adquirir conscientemente un compromiso. Esta dinámica convierte al bautismo en una mera puerta de acceso a la vida cristiana que no exonera, en absoluto, al nuevo creyente de sus errores. El pecado es un acto voluntario que ofende a Dios, un obstáculo para alcanzar esa Salvación que debería ser la meta de toda existencia. Los hombres deben ser conscientes de ello, bien por sus propias reflexiones, bien tras la admonición de un ministro de Dios, sentir remordimientos, arrepentirse y finalmente confesarse. La confesión de las faltas es una forma privilegiada de someterse a la voluntad de Dios, un ejemplo de la lucha que se libra constantemente contra el Mal. Para darle mayor fuerza, los primitivos cristianos exigían la confesión pública en el lugar de oración, ante los demás bautizados. Convenía humillarse ante los demás y, al igual que la justicia humana exigía el reconocimiento público de los delitos materiales

cometidos, los cristianos pedían una confesión en voz alta seguida del reconocimiento de haber pecado y la declaración del firme propósito de no volver a caer en el error. Pero no pasó mucho tiempo antes de que se pusieran de manifiesto los riesgos implícitos en este tipo de declaraciones, sinceras o no, pero hechas ante otros creyentes que a veces recurrían a la calumnia. Probablemente fuera el temor al escándalo, si se hacía mal uso de las confesiones, lo que llevara a los creyentes a no ser totalmente sinceros. Así que se introdujo la obligación de confesarse al menos una vez al año, pero la confesión se hace «auricular», es decir, los pecados se susurran al oído del sacerdote, que tiene el poder de absolver. Esta práctica empezó a extenderse a partir del siglo X, y se proclamó su obligatoriedad por primera vez en 1215 y, de nuevo, en 1255.

A partir de ese momento se convierte en un sacramento penitencial, y el perdón de los pecados confesados sólo se otorga tras una confesión y un arrepentimiento que, evidentemente, han de ser sinceros. Esta absolución, ardientemente deseada por el moribundo bajo la forma de una unción y un perdón, será el arma más poderosa que la Iglesia pueda esgrimir ante el fiel. Si el alma no es pura, la Salvación no es posible y el perdón exige penitencia y expiación. Aquí nos movemos en uno de los ámbitos de la práctica cristiana que mejor conocemos. En efecto, no se trataba sólo de sumirse en interminables oraciones o de ordenar una serie de misas que, supuestamente, lavaban los pecados del difunto. Se requería un esfuerzo personal que recogían los libros «penitenciales». Contamos con muchos de ellos, los primeros proceden de la Irlanda del siglo VIII, pero los hay también de los siglos XI y XII que

dan cuenta a los jóvenes de lo que cuestan los pecados y contienen instrucciones sobre el número de azotes necesarios para expiar las faltas. Lograr el perdón puede requerir medidas más abrumadoras. La forma de expiación más sencilla, más corriente y, según el nivel social del pecador, puede que la más gravosa, consiste en donar bienes muebles, rentas ocasionales o perpetuas a favor de la Iglesia, asignadas en el momento de obtenerse el perdón y, sobre todo, *in articulo mortis*. Como estos bienes van a parar a la Iglesia, intercesora natural ante el Más Allá, es fácil imaginar cuánto celo ponían monjes y canónigos, albaceas testamentarios de los pecados, en recomendar a sus fieles este tipo de penitencias. No había que esforzarse mucho para descubrir una vía más segura hacia la salvación, más segura pero más dura. Me refiero al peregrinaje penitencial hacia los santos lugares, que fácilmente podía arruinar al penitente para el resto de su vida.

Así vive el pueblo cristiano: entre el estigma del pecado y la esperanza. Son siglos más «simples» en los que los depositarios de la Ley vigilan con saña y deciden cuál es la vía a seguir para «pasar» correctamente al otro mundo. ¿Y el fiel? ¿Es capaz de encontrar por sí mismo el camino de la Salvación?

LA FE Y LA SALVACIÓN

Y así llego al final del camino recorrido tras evocar el cuerpo, las herramientas, las prácticas cotidianas y el marco en el que se desenvuelve la vida. Pero, por mucho que me desagrade tener que decirlo, debo dar cuenta de

la dimensión metafísica de mis personajes. Esta dimensión es una de las claves de la Edad Media, probablemente la principal, y por ello no he dejado de hablar de la Fe, la Salvación o el Ser Supremo, y les he dado un papel protagonista. No importa que las gentes se digan cristianas o no, este tipo de afirmaciones no son más que palabras. Lo cierto es que, en aquellos siglos, todo el mundo vive inmerso en un océano de piedad, de creencias espirituales indudablemente determinantes. Quien no se sumerge en él no es de este mundo; yo mismo temo ahogarme.

Quizá fuera buena idea buscar apoyo en un análisis de las palabras. La Fe, la *fides*, es la que un hombre deposita en otro, o la que el fiel deposita en Dios, no tiene que ver con la piedad o la religión. Se trata pura y simplemente de un contrato aceptado por ambas partes, un contrato que excluye toda noción de lo trascendente. Leyendo a pensadores alejados del mundo de lo sagrado, incluso se podría decir que la fe genera una estructura de pensamiento «feudal» y profana. Para que sea eficaz habrá que recurrir a ritos, fórmulas, obligaciones que requieren de una supervisión continua para no salirse del camino señalado: la estructura eclesial es una especie de molde en el que se deposita la fe. Creer, la *credentia* es la confianza más o menos provisional que uno siente hacia otro. *Credere* significa prestar, dar «crédito», ser «acreedor» y también es una palabra con un significado mucho más profano que sagrado. Cuando se la utiliza en este campo se automutila, puesto que lo sagrado es aquello que escapa a la razón, que es exclusivamente espiritual, lo que no podemos conocer; en buena lógica no deberíamos buscar crédito en esta esfera. Y tampoco tendremos mejor suerte con una *religio* que es

«relectura», escrupulo, incluso respeto. No tiene nada que ver con el orden del mundo. Cumplir con el trabajo «religiosamente» no tiene ninguna connotación moral, no es un dogma ni un rito. En cuanto a la *pietas* es la expresión de la ternura y la abnegación; para los antiguos la *Pietas* era una deidad familiar, doméstica.

Este repaso a las palabras nos da una respuesta unitaria. El hombre medieval (y puede que los hombres de todos los tiempos) establece una relación con el Ser Supremo basada en la confianza, el pacto y el compromiso del espíritu, del soplo vital: sentido originario de la palabra alma, *anima*. Para entender ésta o cualquier otra manifestación humana debemos analizar su contenido, su continente y su objeto. Y, a pesar de las reservas que me inspira esta palabra, quisiera recurrir al término «Fe» para simplificar.

El dogma y los ritos de la fe cristiana medieval

He optado por un título largo para recalcar mejor lo específicas que resultan las manifestaciones del credo en esos tiempos. Algunas de las bases más esenciales de la fe cristiana proceden de convicciones, muy anteriores en el tiempo. Ciertos temas tienen su origen en culturas con las que el mundo cristiano del Mediterráneo no tiene vínculos evidentes (puede tratarse de problemas oriundos de la India o de Irán, incluso del extremo Oriente). En algunos casos son problemas filosóficos que proceden de antiguas matrices judías y del mundo de la filosofía profana antigua. El caso es que lo primero que hay que admitir es que el alma es superior al cuerpo y roza la inmortalidad. Dios es *uno*, sea cual fuere la apariencia bajo la que se presenta; toda criatura es obra suya y le debe todo, especialmente amor y obediencia. Los

creyentes cristianos añaden un elemento más, para ellos fundamental, a esta base milenaria: en un momento determinado, Dios se hizo hombre y bajó a la tierra para borrar el pecado del mundo. Esta «encarnación» es algo muy específico de la fe cristiana, negarla es situarse al margen de la *ecclesia*, de la comunidad de fieles. Evidentemente no voy a comentar este dogma. Pero creo indispensable detenerme en los efectos que genera; creo que son tres.

En primer lugar, desde que la palabra de Dios fuera revelada por los profetas en tiempos antiguos, el Verbo, es decir, la palabra de origen sobrenatural, fijó su autoridad y su doctrina en el Libro santo en el que se recopilaron sus mensajes. La parte del Libro que trata de los tiempos anteriores a Cristo, que aporta los testimonios más antiguos (éste es el significado de Antiguo Testamento), habla de una alianza establecida entre los hombres y un Dios incorpóreo. Pero como Jesús resulta ser el «hijo de Dios», su mensaje y todo lo que hay en él de «buena nueva» (es lo que significa la palabra «Evangelios», aunque sean apócrifos) forma un «Nuevo Testamento» que habla de una Alianza nueva. El Nuevo Testamento se convierte en la base principal de la fe porque es su *logos*, la verdad proferida por Dios estando entre los hombres, mientras que lo que le precede no pasa de ser una prefiguración, un *mythos*, un mito. Al conceder tanto valor a un Nuevo Testamento cuya sacralidad niegan los judíos, los cristianos han magnificado toda la parte «humana» del mensaje divino.

De ahí proviene la hipertrofia de lo cristológico en las convicciones, los ritos y las representaciones. Puesto que los cristianos afirmaban estar convencidos de que Jesús era Dios hecho hombre, había que honrarle,

representarle, esculpirle y nombrarle también como a un hombre. Y la gente corriente no entraba en las doctas discusiones que desencadenó esta dualidad en una única persona. Se relacionaban con Dios como con un hombre. Le llamaban «Señor», mantenían las manos unidas ante él como hacían en presencia del amo, incluso inventaron una vida familiar para él. Se lo imaginaban siempre con los rasgos de un hombre joven y barbudo porque creían que ése era el aspecto que tenía cuando vivía entre los judíos, poco tiempo atrás. Se le pintaba o describía con sus herramientas de trabajo. En las fiestas populares se mezclaban las representaciones de su vida, aquí en la tierra, con viejos ritos agrarios de fertilidad. El pago de los censos o rentas se realizaba en plena liturgia. Esta humanización de Dios constituía un escándalo abominable para los judíos y los musulmanes. A día de hoy, prácticamente no ha cambiado nada de esta herencia cristológica. A lo largo de la Edad Media se fue despojando a Jesús de sus palabras y gestos, y se adoptaron las de Pablo de Tarso que ni siquiera le conoció. Pero se nombró a Pablo «apóstol», reconociendo en él al inventor, en el sentido medieval de la palabra, de la doctrina cristiana.

El tercer efecto es de una naturaleza más filosófica. Las poblaciones de Europa occidental, tanto las del norte como las de Mediterráneo, desarrollaron un gran gusto por lo concreto, querían indagar sobre la «realidad» y dotaron a la «verdad» de una nueva dimensión, haciendo de ella el fundamento de toda una línea de conducta espiritual. La verdad se manifestará en todo aquello que dé una mayor accesibilidad al mundo espiritual. Una copia de la Biblia se conviene en la Biblia misma; la hostia, símbolo del sacrificio de Cristo, debe mostrarse y

tomarse como si se tratara del auténtico cuerpo de Cristo. Por no hablar de los restos, de las «reliquias» de personas santas que debían tocarse, no sólo contemplarse, para que desplegaran su poder. Como nadie podía certificar la autenticidad de objetos que hubieran pertenecido a Cristo (espinas, la cruz, el sudario) se reverenciaban las imágenes de Jesús, la Virgen y los ángeles. Una costumbre mucho más difundida aún en el imperio de Oriente, donde llegó a desencadenar violentas luchas políticas, incluso guerras. Desde allí la iconolatría, es decir, la veneración de imágenes, hizo temblar al mundo carolingio. En Occidente subsiste gracias a la presión popular y la tolerancia de los monjes. Y, de hecho, la imagen de Cristo, al menos en las representaciones de la Crucifixión, sigue siendo un elemento esencial de la teología cristiana de nuestros días. Sabemos la indignación que estas prácticas suscitan entre los judíos y los musulmanes.

Para calar en esa masa inculta incapaz de entender correctamente (cuando entendía algo) los aspectos más espirituales de su propia fe, y para evitar que cayeran en la idolatría o el «pensamiento primitivo», se inculcó a la gente la sumisión a los ritos. Los paganos, por lo demás, hacían lo mismo. Evidentemente es la Iglesia la encargada de realizar esta labor. Y es una tarea difícil debido a la gran cantidad de costumbres de raíces precristianas que seguían gozando de gran pujanza entre el *vulgum*. En primer lugar, había que obligarles a entrar en contacto con la divinidad, para lo cual debían visitar la casa de Dios, donde tenían acceso a su imagen o a los símbolos que le representaban. Los doctos encontraron rápidamente multiplicidad de razones que aconsejaban no dejar a los fieles sin supervisión, exigiéndoles tan sólo

que oraran con recogimiento un número determinado de veces al día, como hacían los judíos o los musulmanes. Se les incitaba a alabar a Dios regularmente, pero la Iglesia dudaba de su celo. Consideraban su obligación tutelar muy de cerca el gusto por lo espiritual y la devoción espontánea de todas esas gentes sencillas, adoradores desde antiguo de la Naturaleza y las «virtudes» humanas. El religioso encargado de la cura de almas en un pueblo o un barrio debía mantener encendida la llama de la fe. Otra de sus funciones principales era la de administrar los sacramentos, especialmente la eucaristía, que celebraba regularmente, puede que incluso cada día, en su iglesia. Pero estos «oficios», esta misa, deben aprovecharse para predicar. Hay que recordar las etapas de la Pasión de Cristo, explicar el marco en que se manifiestan la clemencia o la cólera de Dios, alabar los signos de la Virtud, amenazar con el castigo divino a los tímidos y los escépticos. De ser necesario, los sabios especialistas en la Palabra de Dios, los «predicadores» (dominicos en las escuelas, franciscanos en los mercados), arrebataban a los curas su grey y su imaginación.

Porque, en definitiva, el rebaño parecía no estar bien atendido. El concilio de Letrán de 1215 impuso la obligación de asistir a la iglesia parroquial a la que pertenecía el fiel y de comulgar, con una hostia consagrada, al menos una vez al año, por ejemplo, por Pascua. Pero treinta años después el obispo Jacques de Vitry condena con furia la tibieza de unos fieles que, los domingos, tienden a preferir la taberna a los oficios. Se multiplicarán las formas mecánicas de devoción que se han de interiorizar. Por ejemplo el arrodillarse (un rito pagano de sumisión), la persignación (gesto de unión con

la trinidad), cubrirse la cabeza en los lugares santos (vuelta, se diga o no, a las prácticas judías), unir las manos en la oración como hacían los esclavos en contraposición a la postura clásica del «orante» de la Antigüedad, con los brazos alzados hacia el cielo. Estos gestos son una materialización, un gesto externo de piedad. La única invocación directa a la divinidad se hace al recitar el *Credo*, piedra angular de la fe, cuyo conocimiento y expresión no parece haber sido obligatorio hasta el siglo XIII. Las demás «oraciones» como el Padrenuestro (generalizado a partir del siglo XII) o el Avemaría (del siglo XIII) son una clara muestra de esa humanización de la Fe de la que hablaba algunas páginas atrás.

Fue esta necesidad de hacer visibles unas realidades espirituales que la gente común no captaba bien la que llevó a la Iglesia a sacralizar, es decir, a convertir en moralmente inviolables, la multiplicidad de prácticas que sembraban la vida del fiel piadoso. A mediados del siglo XIII Pedro Lombardo confeccionó la lista oficial: siete «sacramentos» cuya importancia variaba en función de la evolución del sentimiento de lo religioso imperante en el seno de la Iglesia. El bautismo y la confirmación son ineludibles, pues dan acceso a la *ecclesia*. La eucaristía es el «pasaporte» al auténtico cristianismo porque magnifica el principio mismo de la encarnación. La confesión es un arma contra una relajación de costumbres que la Iglesia consideraba una traición a sus enseñanzas. Y la extremaunción abre las puertas a la salvación. La ordenación eclesiástica pasó a ser un sacramento algo después, al igual que el matrimonio de los laicos. En el primero de los casos, probablemente para luchar contra las vocaciones dudosas y, en el

segundo, para poner coto a la escandalosa libertad de la que hacía gala la aristocracia guerrera en temas matrimoniales. Parece que las gentes corrientes, preocupadas simplemente por salvarse, sólo adoptaron dos de estas siete santas precauciones con la regularidad de todo sacramento indiscutido: el bautismo y la extremaunción. A menudo de los demás se conocía tan sólo su lejana existencia.

La Iglesia contaba con un arma que resultaba muy eficaz para doblegar a los incrédulos recalcitrantes o, más bien, a los poco entusiastas, puesto que ya hemos explicado que no creer no entraba en el horizonte de estas gentes. Me refiero al milagro, un acontecimiento súbito, indiscutible, admirable y espectacular a través del cual se materializan, ante los mismísimos ojos del incrédulo, el poder y la benevolencia de Dios. Lección o advertencia, consuelo o caridad, el milagro atenta contra las leyes de la Naturaleza, las viejas tradiciones paganas y la magia. Se suele producir tras una oración, una imposición de manos, a través de la intervención de un hombre «virtuoso», y sólo afecta a las almas puras o a aquellas que se quiere purificar por medio de él. Un 80 por ciento de los favorecidos por los milagros son mujeres, niños y gentes pobres. Lo más frecuente son curaciones, las mismas que hacía Jesús. De los aproximadamente cinco mil casos analizados, un 40 por ciento guardaba relación con problemas de movilidad, y un 30 por ciento con deficiencias de los sentidos. Con el paso de los siglos, sobre todo tras el siglo XIII, se empieza a sospechar de su eficacia. Los milagros pasan a ser «maravillas» (*mirabilia*), es decir, acontecimientos prodigiosos, fantásticos, pero mucho más profanos, por mucho que el populacho insista en ver en ellos el signo de

lo sobrenatural. La Iglesia luchará contra estas nuevas manifestaciones de paganismo, hasta los tiempos de la Contrarreforma. Pero la solución, que pasaba por plegarse sobre sí misma para sumergirse en la verdadera fe, no parecía convencer al vulgo.

La Iglesia

La *ecclesia* es el conjunto de los creyentes, con todos los problemas que, como hemos visto, plantean los fieles. Es un rebaño necesitado de guía y la Iglesia, en el sentido que he dado a la palabra en las páginas anteriores, constituye el marco jerárquico que agrupa a los ministros de Dios. Sin ellos, el *ordo laicorum* carecería de pastor y se dejaría tentar por el primitivismo que subyace a las creencias paganas que he mencionado antes: procesiones nocturnas, sacrificios, idolatrar a las piedras, a los árboles o al agua. Las gentes de la Iglesia realizaron un gran esfuerzo de aculturación, encauzando las creencias por derroteros más ortodoxos, por ejemplo, revalorizando el culto a los muertos o justificando por razones «sociales» prácticas en principio brutales como los retos, los duelos o la venganza (familiar o no), de origen germánico (*Fehde*), que dará lugar al «juicio de Dios» en campo cerrado. También se sacralizan las procesiones, las rogativas, la Cuaresma, el Carnaval. Se intenta transformar el chamanismo espontáneo en la creencia espiritual en la omnipotencia del Creador. Además, desde los primeros siglos cristianos, se ofrece a los futuros bautizados un modelo de vida que se ajusta a la perfección al ideal: me refiero al ejemplo de las comunidades monásticas que desprecian lo carnal, rechazan las vanidades terrenas y realizan un gran esfuerzo personal renunciando al Mal. Pero, a pesar de sus sucesivos intentos de adaptación del ideal para

hacerlo más accesible, la Iglesia no llega al pueblo, que rechaza un teocentrismo absoluto que está fuera del alcance de su modesto equipamiento espiritual. Cualquiera puede unirse a un grupo de penitentes o librarse de remordimientos haciendo generosas donaciones, pero la gente sencilla no va más allá, no quiere (o, mejor dicho, no puede) hacerse eremita, cisterciense o minorita.

Por lo tanto, tenemos que analizar el papel desempeñado por los intermediarios, aquéllos cuya función es la de guiar a los demás hacia la salvación. Y, esta vez, es la Iglesia «establecida» la que se convierte en nuestro objeto de estudio, desde el modesto vicario de una capilla rústica, hasta el soberano pontífice de Roma. No creo que mis lectores esperen de mí una historia de la Iglesia, igual que tampoco buscaban un retrato de la nobleza laica o de un mercader afortunado. Se ha escrito mucho sobre la historia religiosa de la Edad Media, sobre el papado, los monjes, los obispos, sobre las escuelas y las disputas dogmáticas. Se han publicado tantos diccionarios, resúmenes, manuales, ensayos y obras excelentes que me parecería ridículo volver sobre el tema. Además, no quiero perder de vista que mi objeto de estudio son las gentes sencillas. No parece haber duda de que para ellos el papa era alguien de quien oían hablar como de un jefe lejano. Normalmente obtenían noticias de Roma a través del obispo local cuando, por ejemplo, iba una vez al año para confirmar los bautismos. Pero los «oficiosos», los archidiaconos, los «decanos de la cristiandad» sólo son entidades para ellos, incluso para los habitantes de las ciudades. En cuanto a los monjes, puede que les admiren, pero no dudan en afirmar que los altos muros de la clausura, más que un signo de Virtud y

de protección contra el Mal, son el símbolo de su formidable poderío económico y de su dominio, un dominio más material que espiritual. Los únicos visibles, reales y próximos son los curas del pueblo o del barrio, secundados por sus «vicarios», sus eventuales sustitutos. Seguramente porque viven entre ellos, en la «parroquia», su lugar de culto común.

Hoy, el historiador de la religión abandona gustoso su puesto de observación en Roma o la abadía, para dedicar más espacio a la «parroquia», de la que ya he dicho algunas palabras. En efecto, la historia del cristianismo está plagada de los avatares de ese molde de la fe. Parecen ejercer mayor influencia que las querellas dogmáticas sobre la Trinidad o la historia de las «reformas» de la Iglesia *in capite*. Aunque se diga que la *ecclesia* es la suma de todos los creyentes, es algo demasiado abstracto, y el espacio que ocupa demasiado extenso, como para que puedan reconocerse en ella la familia, los vecinos o el clan. Lo que se precisan son agrupaciones de habitantes, de casas, de células individuales, vínculos que unan a la gente: una *paroikia* griega, una *parrochia* latina, una «parroquia» o incluso una *plebs*, nombre que se da a la muchedumbre reunida, una *plou* celta. Debe crearse un lugar de culto, un cementerio, hay que poner una pila bautismal, y nada de eso surge de inmediato siguiendo una especie de evolución natural. Estas agrupaciones fluctúan de un sitio a otro. Cada día se tiene mayor certeza de que no de todo *fundus* o gran explotación de la Antigüedad tardía nace, necesariamente, una parroquia. Ésta no es sólo el reflejo de una circunscripción política o fiscal más antigua, ni siquiera en las zonas sólidamente colonizadas por Roma. Pensamos que el «terruño», en el sentido

geográfico de espacio necesario para producir el alimento que precisan un grupo de hombres, tampoco coincide necesariamente con un marco religioso, ni constituyó la base de las parroquias el territorio sobre el que se ejercían derechos «señoriales». De manera que la formación de una red de parroquias contiguas agrupadas en torno a una curia es un fenómeno tardío de concreción de ritos y costumbres. Fue en 1215, en Letrán, cuando la Iglesia decidió que cada creyente debía tener *su* parroquia, una y ninguna más.

Podemos definir las etapas sucesivas de esta formación. Entre los siglos V y IX la cristianización fue lenta y los puntos de fijación de la cultura religiosa dependían de la influencia del dueño del suelo (aún se habla de «iglesia privada», la *Eigenkirche* cuyo titular es designado por un laico), de un monasterio o de un obispo. A continuación, los mismos fieles elegían un santo patrón, un aspecto más fácilmente demostrable en las ciudades. Debido al afán de reorganización social que presidió los tiempos carolingios, al menos entre las altas jerarquías laicas y eclesiásticas, se fue abriendo paso la perspectiva de una territorialización de la noción de parroquia. Hincmaro, arzobispo de Reims, introdujo la idea de remunerar al pastor de cada rebaño local con la décima parte de los ingresos totales de la parroquia, el «diezmo» (*decima*). Dotar de eficacia a esta resolución implicaba la necesidad de fijar un espacio, a ser posible acotado, donde recaudarlo. En el momento álgido de la reagrupación de aldeas y pueblos en torno a los castillos, entre los años 950 y 1150, la reforma de la Iglesia se apoya en la creación de una gran red parroquial. El edificio parroquial, el *atrium* del cementerio que lo circunda, el suelo y la dotación financiera para el lugar donde se crea

un altar (*dos et altare*) se incluyen entre las *res Sacrae*. Graciano consagra en su *Decreto*, escrito en el siglo XII, que se les someterá a la jurisdicción de excepción, al «fuero» del que disfrutaba la Iglesia. Así, la sacralización y la delimitación espacial conducen a la desaparición progresiva, en oleadas sucesivas, de las iglesias privadas y secundarias (*Niederkirchen* y capillas aisladas), que quedan rebajadas al nivel de simples oratorios. El diezmo daba peso al movimiento, y los «sínodos» celebrados bajo supervisión del obispo debían asegurar su control. Pero en lo referente a estos dos últimos puntos los resultados fueron mediocres. La percepción o no restitución del diezmo fracasó por culpa de la oposición de la aristocracia laica, y al personal eclesiástico le faltó entusiasmo. Aun así, la red creada en el siglo XIII se mantuvo casi hasta finales del Antiguo Régimen. Sólo entonces, y con mucha dificultad, se sustituirá la red parroquial por un entramado municipal profano, pero este tema escapa a mis propósitos. Nos queda hablar de un último elemento: para el fiel de base la parroquia era el lugar donde se dispensaban los sacramentos, especialmente el bautismo y la eucaristía. Pero como la parroquia también era un lugar de reunión, un lugar de asilo y un espacio festivo, el lugar asignado al cura en el seno del grupo social era fundamental. Como hombre de Dios, era el portavoz de la comunidad, tan valorado como el herrero, el artesano más importante de la ciudad. Con sólo ser capaces de decir un par de palabras en latín al amo, de poseer un mínimo de cultura del dogma y cierto carisma personal, se les tenía por los depositarios del conocimiento, los pilares del dogma, los directores de las conciencias de los fieles, e incluso del señor. Los curas medievales no gozaban de buena

reputación. Hasta el siglo XII los elegían sus futuros parroquianos, con el apoyo del señor del lugar, de entre los clérigos de la zona o los servidores de algún convento próximo. Luego los designaba el obispo de la diócesis, que intentaba imponer su candidato. Evidentemente, este procedimiento rudimentario de designación no implica que los curas fueran ignorantes, deshonestos o corruptos. Se les hacían reproches fáciles, pero parece que a lo largo de los sucesivos siglos medievales los curas de los pueblos y aldeas van ganándose las almas. La recomendación de celibato que data del siglo X pasa a ser una obligación entre 1225 y 1250. Se empieza a exigir una cultura mínima, para lograr la progresiva aculturación de los fieles. Se combatieron con saña el absentismo y el nepotismo, incluidos los practicados por obispos y archidiaconos. Resumiendo, el cura medieval era mejor de lo que se narraba en las sátiras y cuentos tradicionales. No dejaba de ser un hombre como el resto de sus parroquianos, capaz de caer en las tentaciones, pero le asistía la fe. Lo que le diferenciaba de los demás era la obligación de intentar guiar a los otros hacia la Salvación en el Más Allá.

El Más Allá

El ser vivo no es más que un montón de células animadas por pulsiones químicas y eléctricas. No hay cultura que no haya visto en él una envoltura material y un soplo espiritual, un cuerpo y un alma. Y sólo desde este punto de vista se ha hablado de ser humano (creo que mi lector ya se habrá formado una opinión sobre lo que yo pienso al respecto, pero dejémoslo ahí). Los paleontólogos se esfuerzan por averiguar cuándo y cómo adquirieron conciencia de esa dualidad los hombres prehistóricos y cómo la expresaron. Pero ninguna de las

«civilizaciones» de las que tenemos noticia dudaba de su existencia. Se hacían preguntas sobre el momento y las circunstancias en las que habría tenido lugar la «alianza» entre cuerpo y alma. Según la Biblia y las creencias orientales, se debió a la voluntad directa de Dios, y la filosofía platónica hablaba de la existencia de un demiurgo. La idea de la existencia previa de la dualidad cuerpo/alma en el espíritu del Creador es un elemento del dogma que interesaba a los sabios, pero para el fiel de la Edad Media sólo había una cosa evidente: el cuerpo perece, pero el alma le sobrevive; la muerte no es más que el momento de la separación de ambos. Cuerpo y alma volverán a unirse al final de los tiempos, cuando el creyente se encuentre con Dios cara a cara.

El camino será largo, y cuando se acerca el momento en el que se está a punto de morir, en el que el alma debe abandonar el cuerpo, en el que debe manifestarse el alma, se experimenta una gran angustia. La vida, el «paso por la tierra», es una lucha constante, esa *psicomaquia* entre vicios y virtudes que describiera Prudencio en el siglo V y que los escultores y miniaturistas representan con fruición. Es un combate entre el Bien y el Mal en un campo acotado, el de la vida humana, que no se repetirá y sólo acabará el día del Juicio. En ese momento el cuerpo se alejará, se pesará el alma, y la humanidad se dividirá en justos y réprobos. El cuerpo no desaparece mientras se espera el Juicio, se le entierra, se descompone en la tierra, pero sólo para resucitar al final de los tiempos. El cristianismo se mantendrá firme en este punto y proscribía la cremación, la incineración adoptada por muchas culturas, tanto en Oriente como en Occidente. De hecho, estas prácticas funerarias van desapareciendo poco a poco en Europa a

partir del siglo IX, a pesar de la purificación que se asocia al fuego (hoy vuelven a ganar terreno). En cuanto a las almas, esperan la resurrección y el Juicio, mientras vagan angustiadas esperando el Último Día. Los gentiles y los nacidos sin vida aguardan en el Limbo, el equivalente al Hades de los griegos, al Shéol de los judíos. O puede que suspiren invisibles en sus antiguos lugares de residencia, entre los vivos, o en los cementerios donde reposan sus despojos mortales.

Esta espera del Día en el que resonarán las trompetas del Juicio ha provocado, como es natural, muchas y confusas reflexiones, algunas doctas, otras basadas simplemente en la angustia, sobre los signos que anuncian el fin del mundo. Los profetas bíblicos, primero Isaías y Ezequiel y después Juan, describieron este Apocalipsis. Según ellos surgirá un Anticristo que, por un instante, sumirá al mundo en todo tipo de tormentos. En el siglo XI se calculaba que el Juicio tendría lugar unos cuarenta años después de su desaparición. En el siglo XII se introduce un «reino» intermedio que habría de durar ciento veinte días, cuyo final coincidiría con la conversión a la verdadera fe de todos aquellos que la habían negado, especialmente los judíos. En el siglo XIII Tomás de Aquino se mostró contrario a la idea de los mil años de felicidad paradisiaca que antecederían al Juicio. Las desgracias del siglo XIV concedieron un lugar de honor a los jinetes del Apocalipsis de Juan: la guerra, la peste y el hambre. Fantasmas fruto de una piedad del terror que alimentaron el verbo de los poetas y guiaron el pincel de los artistas en los últimos siglos de la Edad Media. Hubo numerosos movimientos espirituales que basaron sus programas, casi revolucionarios, en estos miedos. Puesto que el fin de los tiempos supondría el fin

del mundo conocido para los hombres, había que prepararse. Es lo que propugnaban Tanchelmo en el siglo XI o Joaquín de Fiore en el XII, los taboritas y los flagelantes en los siglos XIV y XV y, en el XVI, Tomás Müntzer, líder de las revueltas campesinas de Alemania. Cuando llamamos «milenarios» a todo lo relacionado con la convicción de la inminencia del desastroso fin de la Humanidad, estamos abusando del significado del término. En realidad, el concepto hace referencia a los mil años de supuesta paz que habían de preceder al Día del Juicio, y no deberíamos emplearlo para hablar del segundo advenimiento de Cristo. Los «terrores» del año mil no tienen nada que ver con el milenarismo; se trata de una simple coincidencia de palabras.

Y, finalmente, he aquí el Juicio. La tradición bíblica asegura que los resucitados se reunirán en el valle de Josafat, ante el templo, en Jerusalén. Saldrán de la tumba con el alma más o menos reencarnada. A lo largo de los siglos la iconografía no ha dejado de representar este augusto momento. Lo único que varía en la escena se debe a la imaginación (¡o al sentido del humor!) del artista. En una «gloria», Dios, con los rasgos de Jesús y puede que acompañado de María o de Juan, separa a los buenos de los malvados; san Miguel procede a pesar las acciones buenas y las malas; a su lado el Diablo intenta inclinar la balanza hacia el lado de lo malo. Los elegidos se apresuran hacia el Paraíso, hacia el «seno de Abraham». A los condenados se les empuja con horcas hacia las fauces del monstruo Leviatán, o directamente hacia las hogueras. A la imaginación popular no le atraía especialmente describir el Paraíso. Se decía que era un lugar un tanto vago donde flotaban las almas de los bienaventurados. Se creía que allí se vivía en una especie

de éxtasis permanente, con coros cantando himnos de fondo, pero no se describía ningún gozo en concreto. Por lo demás, nada de esas ropas blancas o los beatos de rodillas que tiende a pintar el artista «moderno». En el caso del Infierno ocurre todo lo contrario: las esculturas, frescos y miniaturas están repletas de braseros humeantes, de horcas y ganchos, de bestias inmundas, de podredumbre y tinieblas, de torturas refinadas, de todo lo malo que hay en la tierra: fuego, frío, noche, animales venenosos con agujones y con dientes. Cabría plantearse si, a finales de la Edad Media, este exceso de terribles suplicios no suscitaba dudas entre los hombres un poco esclarecidos. Tanto mal, padecido eternamente, parecía un precio demasiado alto por los pecados cometidos, aunque fueran repetidos. Sin embargo, Dios es justo y gradúa las penas. Eso es al menos lo que escribe Dante a principios del siglo XIV. Por otro lado, ya en el siglo V, Agustín se asombraba de que un alma pudiese arder, algo que, en efecto, no tiene mucho sentido. Pero, además, Dios es misericordioso y concede la gracia y el perdón. Con el paso del tiempo se va abriendo camino la idea de un término medio cuya especificación corre pareja al refinamiento de los sistemas penales terrenos que empiezan a aplicar penas proporcionales, en su duración, a la naturaleza y gravedad de la falta. Entre 1120 y 1150 nace, a partir de lo que escriben diversas plumas, la idea del «purgatorio», una especie de prisión provisional donde los remordimientos facilitan la expiación de las faltas. El alma pecadora que sólo ha cometido pecados veniales (*venia* significa perdón) estará aislada, atormentada, agobiada por el arrepentimiento. A continuación, lavará sus culpas y recibirá la gracia

divina. Esa misma gracia se puede obtener merced a las constantes oraciones de los parientes del difunto.

Los ángeles acompañan a los mortales en su camino hasta Dios y hacia la vida eterna. Ésta es una de las facetas más espirituales de la piedad medieval. Desde el siglo VI los doctos y, por una vez, también las gentes sencillas dicen saber, dicen sentir a su lado a seres perfectos, incorruptibles, guardianes nombrados por Dios para que les guíe en la tierra. Se les clasifica según una jerarquía interna presidida por los tres arcángeles que permanecieron fieles a Dios: Gabriel, protector y custodio de María y de su culto posterior; Rafael, que cuida del Paraíso, y Miguel que, sobre todo a partir del siglo V, es la espada de Dios. Los ángeles carecen de sexo y se les suele imaginar con rasgos de una uniformidad casi desasosegante. La necesidad de seguridad se incrementa en los siglos XIV y XV, revalorizando el papel de protectores que se les atribuye. Se les confía la seguridad de las poblaciones amenazadas, y sus imágenes velan desde lo alto de las puertas de la ciudad.

Tienen mucho trabajo, pues el «enemigo del género humano», el «príncipe de este mundo», no deja de tentar al justo, de alentar al impío, de luchar contra la obra de Dios. Satanás, tras causar la caída, se ha hecho con el hombre y le ha insuflado el mismo orgullo de oponerse a Dios que poseyera a Lucifer, emblemática personificación. En el judaísmo no existe esta figura de Satán. El Diablo es una invención medieval, la Iglesia empieza a denunciar su nefasta influencia en torno al año mil. Es la Tentación que se infiltra en los sueños, en las pulsiones incontroladas. En él se refleja el lado negativo de la Creación, y los doctos consideran que la mujer es su aliada más fiel. Sin duda, Cristo venció toda tentación y

su Pasión acabó con el poder que ejercía el demonio sobre el alma humana. Pero hay que temer sin cesar la posibilidad de una nueva persuasión, de que el ser humano venda su alma al Diablo como hiciera el monje Teófilo, antecedente de Fausto, uno de los temas favoritos de la literatura moralizante. ¿Cómo luchar contra esta fuerza solapada, disimulada, encarnizada? ¿Con exorcismos para librar al «poseído» por el mal espíritu, con oraciones, ayunos, amuletos, tomando como ejemplo la vida de los santos que supieron resistírsele? ¿Conviene luchar contra el miedo ridiculizando al Diablo como se hace, por ejemplo, en los cuentos? La mayoría de estos esfuerzos resultarán vanos. El Diablo medieval es una criatura de Dios. No es un ente como dirán los cátaros y los dualistas. Vive en cada hombre, puede adoptar mil formas grotescas y amenazadoras, o bien atractivas y tentadoras. San Miguel y muchos otros le han fulminado, pero para eso hay que encontrarle. Porque a menudo se esconde muy bien en un pliegue del cerebro o en el corazón del pecador al que corroe el miedo de no poder salvarse porque no ha visto que se ocultaba, tras la sonrisa de una mujer, la descalabradura de un caballo, o la sisa en el peso de un fardo de lana. ¡Tener que vivir constantemente con este compañero!

He aquí a nuestras gentes al final de su recorrido. En todas las representaciones medievales realizadas con la pluma o el cincel, tanto en los calderos del Diablo como en las danzas macabras, están mezclados todos los estamentos del mundo, pues todo hombre tiene un alma. Cuando el artista parece haber hallado mayor placer en cocer en las marmitas o en incluir en las danzas de la Muerte a más obispos y ricas damas que campesinos o

curtidores, es porque busca la satisfacción propia del humilde, que tiene en su poder al orgulloso. Al final de sus vidas, el cura vuelve a narrar la historia desde el púlpito para consolar a los que sufren o tranquilizar a los que han perdido la esperanza. Todos, enterrados directamente en la tierra u honrados con lápidas de piedra, acabarán siendo cenizas y polvo de huesos. Los supervivientes no sabrán con certeza hacia dónde se dirigen las almas de sus difuntos.

CONCLUSIÓN

Con esto llego al final de mi camino. Los usos académicos me exigen una especie de recapitulación a modo de «conclusión». Pero lo cierto es que no sé qué «concluir». He intentado seguir el hilo de las vidas cotidianas de la gente comente, buscando qué les preocupaba, sobre todo en el aspecto material. Y, cuando he pretendido adentrarme en el ámbito del espíritu y del alma, me he sentido incómodo, sin duda porque carezco de todo sentido metafísico. Me he ocupado de lo que aconteció en las vidas de la gente durante un milenio. Pero existían antes y siguieron existiendo después. ¿Qué más puedo decir sobre un pequeño espacio de tiempo que transcurre en un limitado pedazo de tierra en medio del océano de la aventura humana? Nada que no se haya dicho ya, nada que no sea banal.

Puede que haya dos, sólo dos puntos de los que merezca la pena hablar. En primer lugar, quisiera explicar o, mejor dicho, justificar mis elecciones a la hora

de realizar esta investigación. Puede que no haya respuesta para la segunda cuestión que quiero plantear.

Siempre que aborda un tema, el investigador resume en una «introducción» aquello que se propone demostrar, para luego acabar diciendo que ha logrado sus propósitos. Mi postura es algo diferente puesto que, realmente, no tenía nada que «demostrar». El lector habrá podido apreciar que, básicamente, he pirateado los temas de investigación de los demás, puede que sin haberlos comprendido correctamente. El resultado ha sido un mosaico en el que mezclo el castaño con la rata y la sopa de coles con la Trinidad, sin aportar nada nuevo u original. Todo lo cual requiere una explicación. He emprendido este tipo de relato para dar respuesta a dos preocupaciones que, personalmente, considero muy importantes y que sin duda se habrán acabado trasluciendo aquí o allá. En primer lugar, no creo en la superioridad de nuestra especie, que, venga de donde venga, siempre hace gala de un comportamiento egoísta y dominante. Me aflige enormemente su completa incapacidad para controlar a una Naturaleza a la que trata con imprudente desprecio, y no consigo comprender la completa ignorancia del mundo animal en la que vive. Por lo tanto, me he limitado a seguir los avatares de un simple ser vivo, aquél al que yo denomino «hombre». Lo he buscado, lo he seguido desde sus primeros pinitos con un sonajero hasta el momento de su muerte, me temo que sin ningún tipo de profundidad espiritual. Me preocupaba atenerme a lo esencial, evitando las trivialidades y las ideas preconcebidas que tanto agradan a los partidarios de los tiempos medievales y a todos aquellos que les escuchan o leen. ¡No! Ni la universidad, ni los cistercienses, ni la Hansa teutónica, ni

los estatutos del Arte de la lana, ni mucho menos la *Summa* de santo Tomás de Aquino o la catedral de Amiens, constituyen la «Edad Media». Estoy harto de oír hablar sólo de caballeros, de feudalismo, de reforma gregoriana, de señorío del *ban* (autoridad feudal), con el pretexto de que no sabemos nada de los demás. Pero es que los «demás» son las nueve décimas partes de la humanidad de aquellos tiempos. ¿No deberíamos hacer algo por estudiarlos? Esto, y no otra cosa, es lo que he intentado hacer. Se me puede acusar de mezclar los siglos de forma impenitente, de limitarme a generalizaciones simplificadoras, de eliminar los matices propios de un tiempo o de un lugar, de usar conceptos engañosos, de recurrir a fuentes poco claras. Lo sé y lo asumo. Al menos habré conseguido explicar por qué todos los elementos dinámicos, la política, la economía, la movilidad social, se descartan sistemáticamente como objetos de estudio, por qué se consideran meras peripecias de la historia de los hombres.

Llego así al segundo de mis propósitos. Ese ser humano cuyos avatares he seguido durante mil años, ¿es igual que nosotros? ¿Cabe deducir de mi análisis que sólo nos separan matices? En contra de la opinión de casi todos los medievalistas, estoy convencido de que el hombre medieval es como nosotros. Naturalmente se puede objetar que la economía es diferente, sin capitalismo ni libre competencia; que los criterios que fundamentan las jerarquías sociales de aquellos tiempos son muy distintos (por ejemplo, en lo que se refiere a la instrucción o a los servicios comunes públicos o privados); que el clima espiritual no puede ser el mismo desde la pérdida de hegemonía del punto de vista cristiano; que la vida cotidiana no tiene nada que ver

desde que tenemos una diferente concepción del tiempo, del espacio, de la velocidad. Todo esto es indiscutible, pero también es superficial; es el tipo de foto aérea que a menudo ofrecen los medievalistas. Pues la lectura atenta de cualquier noticia cotidiana nos hace abrir los ojos ante lo que realmente importa. Hoy, al igual que en aquellos tiempos lejanos de los que hablo, la vida no transcurre en el parqué de la Bolsa, no se refleja en los gestos de los políticos ni en los peinados de moda. Lo que importa a la gente es su profesión, son sus ingresos, los problemas de la vida cotidiana, la seguridad, la violencia y el amor, el juego y los discursos capaces de consolar. Los parlanchines ignorantes que controlan nuestras fuentes de información a veces califican una decisión o un acontecimiento de «medieval» sin darse cuenta de que aún están inmersos en la «Edad Media».

En este ensayo he barrido demasiados campos con los que, ciertamente, no estoy familiarizado. ¿Qué impresión se llevará quien, eventualmente, me lea? Lo cierto es que no sé muy bien a quién me dirijo. Estas páginas no pueden ser de utilidad para un especialista erudito que se dedique al derecho matrimonial o a temas relacionados con la alimentación; mucho menos para quienes estudian temas religiosos y dogmas cristianos. Quiero que conste que entiendo todas sus quejas. Pero, por otro lado, hago frecuentes referencias a obras, a hombres y a hechos que no suelen formar parte de la memoria colectiva, que apenas conoce el lector «ilustrado». ¿Demasiado simplificador para el erudito, confuso para el estudiante, oscuro para el profano? No lo sé pero, a pesar de todo, sentía la necesidad de decir todo esto y lo he dicho.



ROBERT FOSSIER (4 de septiembre de 1927 - 25 de mayo de 2012). Fue un historiador francés dedicado a la Edad Media. Fue uno de los medievalistas más importante del siglo XX, muy influido por la Escuela de los Annales, pero sin alcanzar tanta fama como Georges Duby y Jacques Le Goff. Amplió el conocimiento de la Edad Media en los campos de la historia social y económica. Fue uno de los difusores de la teoría del *incastellamento* junto con Pierre Toubert. Contribuyó a desmitificar muchos conceptos que se tenían sobre la Edad Media. En una de sus entrevistas declaró «estoy convencido de que los hombres de la Edad Media somos nosotros».

Notas

[1] Teatro de París, inaugurado en 1862, donde se representan hoy en día óperas y conciertos de música clásica. (N. de T.). <<

[2] Erisipela gangrenosa. (N. de T.). <<

[3] *Fabliaux* en el original francés: se trata de cuentos breves en verso que recitaban los juglares en la Edad Media francesa. <<

[4] Los *cagots* formaban parte de grupos sociales marginales y discriminados, que vivían aislados. (N. de T.). <<

[5] El termino francés *feux* (fuegos) se refiere a los hogares o familias. (N. de T.). <<

[6] *Feu* en el original. En una nota anterior ya se señalaba que la palabra francesa *feu* es utilizada aquí en el sentido de «hogar»; por eso, para que quede más claro el texto, se ha optado por traducir directamente *feu/feux* por «hogar/hogares». (N. de T.). <<

[7] Ser maléfico. (N. de T.). <<

[8] Este término se refiere a la ceremonia religiosa en la que se bendecía a la mujer que había dado a luz. (N. de T.). <<

[9] En castellano el equivalente sería «Jauja», pero hemos respetado «Cocagne». Debido a que el autor

recoge el significado específico de esta palabra. (N. de T.). <<

[10] Dame Tartine es un personaje que protagoniza una canción infantil francesa, cuyo palacio está hecho de todo tipo de pasteles y dulces. (N. de T.). <<

[11] Tratado de moral y economía doméstica compuesto en 1393 por un burgués parisino. <<

[12] Cocinero francés, autor del libro de cocina *Viandier*. (N. de T.). <<

[13] *Boute-hors* se refiere al final de los banquetes, cuando se ofrecían dulces y especias, como granos de anís, para ayudar a hacer la digestión. (N. de T.). <<

[14] El pastel (o también *guède* en francés) es una planta cava; las hojas servían para obtener un tinte de color azul oscuro. (N. de T.). <<

[15] Esta expresión se refiere a las familias en las que todos los miembros vivían y trabajaban juntos, incluidos los niños. (N. de T.). <<

[16] Se trata de distintas modalidades de tenencia de la tierra: el *agrière* consiste en pagar una parte del producto obtenido del cultivo en un campo a manera de impuesto; el *complant*, en el alquiler de un campo a cambio de cierta cantidad de los frutos que dé; el *métayage*, en la cesión de un terreno durante varios años para cultivarlo a cambio de compartir la producción y las pérdidas; y la *mezzadria*, en un contrato por el cual el dueño y el arrendatario se repartían a medias la cosecha conseguida en la tierra. (N. de T.). <<

[17] *Chambrelans* por *chambre*, que significa «dormitorio» en francés. (N. de T.). <<

[18] Antiguo título feudal en Gascuña. (N. de T.). <<

[19] «Madera» es *bois* en francés, término que también significa «bosque», de ahí la observación que hace el autor. (N. de T.). <<

[20] *Tournaille* designa el extremo de un campo, donde no puede llegar el arado. (N. de T.). <<

[21] Tierras donde los animales podían ir a pastar. (N. de T.). <<

[22] *Fèvres* y *ferrario* se refieren a artesanos que trabajaban metales no preciosos. (N. de T.). <<

[23] «Bison Futé» querría decir «bisonte ladino», pero se refiere a una entidad que informa sobre el estado del tráfico en Francia. (N. de T.). <<

[24] Los *genets* son caballos de origen español y de pequeña envergadura. (N. de T.). <<

[25] Hombres que iban a pie portando como arma una pica. (N. de T.). <<

Índice

Gente de la Edad Media	3
Prólogo	6
Primera parte. El hombre y el mundo	12
1. El hombre desnudo	14
2. Las etapas de la vida	57
3. La Naturaleza	194
4. ¿Y los animales?	245
Segunda parte. El hombre en sí mismo	288
1. El hombre y los demás	291
2. El conocimiento	386
3. El alma	461
Conclusión	506
Autor	510
Notas	511