

La Edad Media en capítulos

Panorama introductorio a los estudios medievales



2014



Lidia Raquel MIRANDA
(Editora)

La Edad Media en capítulos

Panorama introductorio
a los estudios medievales

Lidia Raquel Miranda
(Editora)

LIBRO DE TEXTO PARA ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales. Lidia Raquel Miranda (Editora)

Mayo de 2015, Santa Rosa, La Pampa

Coordinación de Diseño: División Diseño-UNLPam
Diseño de interior: Helga Lell y Raquel Miranda

Impreso en Argentina

Cumplido con lo que marca la ley 11.723
EdUNLPam - Año 2015
Cnel. Gil 353 PB - CP L6300DUG
SANTA ROSA - La Pampa - Argentina

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

Rector: Sergio Aldo Baudino

Vice-rector: Hugo Alfredo Alfonso

EdUNLPam

Presidente: Ana María T. Rodríguez

Director de Editorial: Rodolfo Rodríguez

Consejo Editor de EdUNLPam

Ramiro A. Rodríguez

María Esther Folco

María Silvia Di Liscia

Santiago Audisio

Celia Rabotnikof

Edith Alvarellos

Paula Laguarda

Rubén Pizarro

Mónica Boeris

Griselda Cistac



Capítulo I

El Medioevo en metáforas y apreciaciones: la cultura popular y la cultura académica en la encrucijada17

Por Lidia Raquel Miranda

1.Propuesta.....	19
2.La Edad Media en el imaginario actual.....	20
3.Ni ángeles ni demonios.....	23
4.Pero entonces ¿qué es la Edad Media?	29
5.¿Por qué y para qué la Edad Media?	33
6.Comentario final	38
7.Referencias bibliográficas	38
8.Manos a la obra.....	40

Capítulo II

Recorrido histórico por el Occidente medieval: economía, instituciones y marco social.....51

Por Jorge Luis Ferrari

1.Breve presentación	53
2.Las bases culturales del Occidente medieval	54
3.El sistema feudal.....	58
4.La expansión del feudalismo	62
5.La crisis del siglo XIV	70
6.El poder monárquico y la centralización a partir de siglo XV	74

7.Europa se hace a la mar	75
8.Breves notas sobre la historia de España en la Edad Media ..	77
9.Cierre	79
10.Referencias bibliográficas	79
11.Manos a la obra	81

Capítulo III

Instituciones jurídicas y filosóficas en la Edad Media	83
---	-----------

Por Helga María Lell

1.Introducción	85
2.Instituciones jurídicas: del Imperio romano a la Edad Media	87
3.La entrada en escena del cristianismo	89
4.La religión y la filosofía	92
5.La filosofía cristiana	93
5.1.La filosofía patristica y San Agustín	94
5.2.La filosofía escolástica y Santo Tomás	96
6.España desde la Antigüedad a la Edad Media	98
7.El Derecho canónico	102
8.La educación y las universidades en la Edad Media	103
9.La recepción del derecho romano justiniano	105
10.Las fuentes del derecho en España	105
11.Síntesis cronológica. Línea del tiempo	107
12.Referencias bibliográficas	110
13.Manos a la obra	112

Capítulo IV

Sincretismo entre lo pagano y lo cristiano en la literatura medieval de Irlanda e Inglaterra a través del uso de la alegoría y la metáfora 119

Por David Rodríguez Chaves

1. Breve justificación.....	121
2. La supervivencia de los viejos símbolos y mitos.....	122
3. La Antigüedad tardía en las Islas Británicas.....	123
4. Las <i>vitae</i> y los <i>immrama</i> : el viaje como símbolo de penitencia ...	125
5. La alegoría como crisol de tradiciones.....	128
6. Viaje, muerte y renacimiento: el ciclo de las estaciones como metáfora	130
7. El árbol/cruz como símbolo del <i>axis mundi</i>	135
8. Comentario final	137
9. Referencias bibliográficas	138
10. Manos a la obra	140

Capítulo V

De Francia con amor: la tradición del amor cortés y la cultura occidental 143

Por Lidia Raquel Miranda

1. Introducción	145
2. Un poco de historia: ¿qué es la cristiandad?	147
3. Francia en la Edad Media	148
4. Pero hablemos de amor.....	149
5. El amor y el discurso didáctico-moral.....	154

6.Una dosis de retórica.....	156
7.Otra característica medieval: la combinación de géneros literarios	158
8.Las reglas contra el amor y la visión de lo femenino.....	162
9.La tradición del amor cortés.....	167
10.Conclusión	170
11.Referencias bibliográficas	170
12.Manos a la obra	172

Capítulo VI

La retórica y el modelo comunicativo de la Antigüedad a la Edad Media.....	175
<i>Por Lidia Raquel Miranda</i>	

1.Incipit	177
2.La retórica en el mundo clásico.....	178
3.La retórica cristiana.....	189
4.La comunicación y la retórica en la Edad Media	193
5.Explicit.....	201
6.Referencias bibliográficas.....	202
7.Manos a la obra.....	203

Capítulo VII

Situación lingüística en España durante los siglos medios ...	207
<i>Por Lidia Raquel Miranda</i>	

1.Justificación	209
2.Las lenguas prerromanas de la Península Ibérica	210

3. La romanización y las lenguas románicas.....	211
4. La disolución de la unidad lingüística romana	216
5. El origen del romance castellano	219
6. Castilla y el castellano de la Edad Media	224
7. Culminación.....	228
8. Referencias bibliográficas	229
9. Manos a la obra.....	230

Capítulo VIII

Un estudiante perdido en el museo: en busca de los colores y las formas del Medioevo	233
---	------------

Por Lidia Raquel Miranda

1. Puerta de acceso.....	235
2. Ingreso	236
3. Visita guiada por los temas medievales.....	246
4. Salida.....	264
5. Referencias bibliográficas	264
6. Manos a la obra.....	265

INTRODUCCIÓN

Este libro de texto es el resultado de varias motivaciones. Entre ellas destaca la necesidad de aportar algunos contenidos temáticos y ciertas reflexiones en torno a la Edad Media a los estudiantes de Literatura Española I de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa. En efecto, los docentes de la cátedra hemos detectado, a lo largo de varios años de ejercicio en dicha materia, que los alumnos generalmente desconocen aspectos fundamentales de la historia y la cosmovisión medievales, lo que les dificulta el estudio y el análisis de las obras literarias de la época. Usualmente, esos conocimientos se van reponiendo a medida que el cursado de la materia avanza; sin embargo, hemos considerado oportuno preparar una contribución específica que contemple determinadas líneas de aproximación a la Edad Media y tome en consideración esos destinatarios particularizados. En este sentido, es conveniente aclarar que no constituye un libro de o sobre literatura —aunque algunos capítulos están más estrechamente vinculados con problemáticas o perspectivas del ámbito literario—. Pero creemos que los estudiantes de literatura son los que más provecho podrán extraer de sus páginas.

La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales está destinado, entonces, a estudiantes —y también a lectores en general— que se acercan al ámbito medieval por primera vez, así como a aquellos que, en posesión de algún conocimiento previo en alguna de las áreas de los estudios medievales, desean averiguar un poco más sobre las perspectivas de abordaje que el período ofrece. No se trata de una historia de lo que ocurrió en la Edad Media ni tampoco de una aportación a los debates sobre la naturaleza de la historia medieval, su escritura o las posiciones de sus autores. Antes bien, el texto busca ‘preparar la escena’ para el estudio del Medioevo al ubicar su historia en un contexto más amplio: nos interesa analizar el período como un fenómeno cultural, problematizar la serie de ‘etiquetas’ sobre la Edad Media que hemos heredado, conocer la metodología erudita que subyace a la producción discursiva medieval, en sus distintas manifestaciones, y, como sujetos académicos que somos —tanto los que hemos redactado los capítulos como quienes los leerán—, tratar de encontrar las justificaciones para los estudios medievales en un contexto universitario en el que el ‘mercado educacional’ parece estar cada vez más restringido a los estudios de corte regional o de épocas más recientes.

Una vez determinados estos objetivos, que surgen de las motivaciones aludidas, entendimos que solo podrían cumplirse si la redacción del libro ofrecía una mirada multidisciplinaria. Por ello es que los diferentes capítulos han sido elaborados por docentes-investigadores con experiencia en distintas disciplinas —historia, derecho, filosofía, historia de la lengua, literaturas hispánicas y no hispánicas, estudios clásicos—, lo que, sin duda, redundará en un panorama general, aunque particular en algunos aspectos, pero siempre enriquecedor del fenómeno medieval. A todos los autores agradezco su voluntad de participación en esta obra, ya que sin ellos no hubiera podido ver la luz.

Cada uno de los capítulos que siguen tiene un estilo propio y una estructura determinada, según los temas y los enfoques adoptados por cada autor, pero todos están preparados como para anticiparnos a los interrogantes que los lectores podrían formularse cuando comienzan o profundizan la indagación en la Edad Media. La primera de estas preguntas sería, seguramente, qué es lo que sabemos sobre la Edad Media o, en otros términos, qué imágenes asociamos con las expresiones ‘Edad Media’ o ‘medieval’ y cuáles de ellas provienen del círculo académico y cuáles de la cultura popular. Una segunda instancia sería la de interrogarnos acerca de qué clase de evidencias sobreviven de la Europa medieval y qué proyecciones tienen no solo hacia la Europa actual sino también hacia América y nuestros contextos más cercanos. En este sentido, si bien los capítulos no proporcionan un examen minucioso de fuentes —propósito inalcanzable si pensamos en la variedad y el volumen de fuentes provenientes del Medioevo—, las menciones o los análisis de distintas fuentes son, la mayoría de las veces, insoslayables y sirven para mostrar que la Edad Media no denota un período histórico claramente delimitable entre las épocas antigua y moderna. Por último, una pregunta lícita de los lectores podría estar relacionada con el valor de los estudios medievales en el marco de las preocupaciones de las humanidades y ciencias sociales en las instituciones educativas de nuestro medio. En este caso, la respuesta girará, sin duda, en torno a la noción de ‘relevancia’ —un concepto escurridizo e insatisfactorio cuando se lo asocia a la idea estrecha de utilidad práctica, frecuentemente esgrimida para desacreditar los estudios medievales—, que en nuestro caso pondrá el énfasis en la formación y pervivencia de los modelos de pensamiento occidental, del pasado y del presente.

En función de estas virtuales inquietudes hemos redactado los capítulos del libro, con la mayor creatividad posible y con el afán de ofrecer un texto de lectura accesible y agradable. A ello contribuyen

también las ilustraciones que hemos incorporado en algunas secciones: imágenes, mapas, gráficos o esquemas que sintetizan las exposiciones o, simplemente, llaman la atención sobre algún aspecto de lo expresado. En el caso de las primeras, agradezco a quienes han colaborado con el aporte de fotografías y nos han permitido publicarlas en este volumen. En cada caso, indicamos en el epígrafe el nombre de quien efectuara la toma fotográfica y la fecha. En las pocas ocasiones en que utilizamos imágenes rescatadas de Internet, ofrecemos todos los datos necesarios de su ubicación.

Por último, resta mencionar que cada capítulo se completa con una serie de actividades previstas como instancias de revisión, consolidación y discusión de los temas desarrollados en cada parte. Su finalidad, indudablemente, deviene de los alcances didácticos de un libro de texto, pero tal vez puedan significar un incentivo a todo lector para continuar en el estudio de una época tan compleja como fascinante, tan nombrada como poco conocida, tan ensalzada como denostada... la Edad Media.

Lidia Raquel Miranda
(Editora)

CAPÍTULO

El Medioevo en metáforas y apreciaciones: la cultura popular y la cultura académica en la encrucijada

Lidia Raquel Miranda

CAPÍTULO I

El Medioevo en metáforas y apreciaciones: la cultura popular y la cultura académica en la encrucijada

Lidia Raquel Miranda

1. Propuesta

Como sabemos, nadie inicia el estudio formal de ninguna disciplina desde la nada. Por el contrario, todos estamos condicionados de alguna manera por datos o indicios que provienen de la cultura que nos rodea. Los estudios referidos al pasado, como el caso de los que conciernen a la Edad Media, están particularmente sumergidos en la cultura occidental popular, de numerosas formas, lo cual tiene, ciertamente, consecuencias en nuestra comprensión de la historia, en especial porque los estudios académicos suelen demandar un alto grado de sofisticación y complejidad. Sin embargo, aunque el estudio en el nivel superior nos provee de herramientas para desentrañar errores y medias verdades que circulan en el dominio público, también es cierto que la cultura popular da cuenta de cierta “curiosidad instintiva” (Bull 2005: 7, mi traducción) que promueve el interés por la historia, la literatura y el arte. La cultura popular¹ es, en síntesis, una de las formas más comunes de pensar acerca del pasado y en cómo nos situamos en relación a él.

Por ello, en este capítulo deseamos aprovechar el cúmulo de imágenes sobre el Medioevo que la cultura actual nos proporciona como inicio de nuestras reflexiones para continuar, en los capítulos siguientes, con otras aproximaciones un poco más especializadas.

¹ La denominación ‘cultura popular’ resulta útil pero es, sin duda, una gran simplificación pues con ella se engloba una enorme variedad de perspectivas y grados de complejidad en lo que se refiere a manifestaciones y bagaje cultural. No nos ocuparemos aquí de problematizar el concepto, para no apartarnos del objetivo de este libro. Remitimos para ello a Grignon y Passeron (1989), de Certeau (2004) y García Canclini (2010), entre otros autores.

2. La Edad Media en el imaginario actual

Si preguntáramos a distintas personas de dónde provienen sus ideas del pasado, las respuestas revelarían una combinación de muchas fuentes. Posiblemente se mencionarían fuentes de naturaleza académica, pero sin duda las más seguras serían las de origen popular: tradiciones familiares, historias para niños, cuadros en las escuelas, observaciones de los docentes, textos escolares, contactos con la cultura de élite en la forma de asistencia a museos y galerías, turismo, juguetes y juegos, novelas y cuentos, televisión y películas, historietas y la lista podría seguir. Esta circunstancia revelaría de manera explícita que el estudio universitario de la historia no existe aislado de otras formas de pensamiento sobre el pasado, aunque las conexiones entre ellos son problemáticas y variables.

La realidad es que vivimos rodeados por el pasado. Estamos expuestos a él de numerosas maneras: la historia, por ejemplo, es terreno fértil para publicistas y diseñadores; los arquitectos pueden repetir en los planos de sus edificios algunas tendencias del pasado; en el ámbito del periodismo, la habilidad de contextualizar hechos actuales mirando el pasado es considerada una prueba de juicio y agudeza; por su parte, los museos y sitios de interés histórico solemnizan el pasado pero también lo integran al mundo del ocio y del entretenimiento.

El rasgo más llamativo del modo en que la moderna cultura occidental² ‘empaqueta’ el pasado es el gusto por la mezcla ecléctica de diferentes períodos, lugares y civilizaciones. Numerosos juegos electrónicos, por citar un caso, crean mundos en los cuales la clave visual es un traje y una armadura medievales pero con tecnología y arquitectura provenientes de diferentes fuentes. Las fantasías referidas a brujas y brujerías condimentan la misma clase de composición, de modo semejante a como lo hace la ciencia ficción que, en un escenario en el futuro, suele ubicar imágenes e ideas del pasado.

Nuestra inclinación por las misceláneas es entendida como un síntoma de la condición posmoderna³ ya que, al haber abandonado la

² No nos detenemos aquí en la definición de ‘cultura occidental’ porque es un tema que desarrollan los capítulos siguientes. Un panorama de la conformación de la cultura occidental y algunas de sus proyecciones en el mundo contemporáneo puede encontrarse en Ferrari y Miranda (2012).

³ El término ‘posmodernidad’ engloba una amplia gama de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos surgidos a partir de la segunda

confianza en la historia como progreso, la cultura actual ‘juega’ con el pasado a través de diferentes combinaciones de hechos, objetos y perspectivas, libremente elegidas. Sin embargo, resulta oportuno recordar, sobre todo para relativizar dicha apreciación, que colocar juntas diferentes partes del pasado y mezclar las cosas no son invenciones recientes: algo similar ocurría en la épica antigua y medieval, cuyas narraciones se basaban en gestas ocurridas en siglos anteriores; o en la literatura artúrica del siglo XIII, inspirada en hechos del siglo VI; o en el gusto por las listas y los catálogos que, según describe Eco (2009), promueven una suerte de ‘vértigo del infinito’ ya que reúnen elementos entre los que no existe ninguna relación específica. En este sentido, nada más gráfico que la nota que incluye Eco en otro de sus textos:

Objetos contenidos en el tesoro de Carlos IV de Bohemia:

El cráneo de san Alberto, la espada de san Estéfano, una espina de la corona de Jesús, trozos de la Cruz, el mantel de Última Cena, un diente de Santa Margarita, un trozo de hueso de san Vidal, una cestilla de santa Sofía, la barbilla de san Eobano, una costilla de ballena, un colmillo de elefante, una vara de Moisés, vestidos de la Virgen.

Objetos del tesoro del duque de Berry:

Un elefante cubierto de paja, un basilisco, maná encontrado en el desierto, un cuerno de unicornio, nuez de coco, anillo de casamiento de san José. *Descripción de una exposición de pop art y nouveau réalisme:* Muñeca destripada de la que salen cabezas de otras muñecas, un par de gafas con ojos pintados en los cristales, una cruz con botellas de Coca-Cola clavadas y una lamparita en el centro, un retrato de Marilyn Monroe multiplicando, una ampliación de un tebeo de Dick Tracy, una silla eléctrica, una mesa de ping-pong con bolas de yeso, partes de automóvil prensadas, un casco de motorista decorado al óleo, una pila eléctrica de

mitad siglo XX, que se extienden hasta la actualidad, caracterizados en diverso grado por oposición o superación de los intereses de la Edad Moderna. Aunque se aplica a corrientes muy diversas, todas ellas comparten la idea de que la modernidad fracasó en su empeño de renovación radical de las formas tradicionales del arte y la cultura, el pensamiento y la vida social. Para un análisis de la complejidad de la definición y características de la posmodernidad recomendamos Díaz (1999).

bronce sobre un pedestal, una caja que contiene tapones de botellas, una mesa vertical con un plato, un cuchillo, un paquete de Gitanes y una ducha colgada sobre un paisaje al óleo. (Eco 2004: 31, nota 2)

La única diferencia entre las colecciones de una y otra época que muestra el texto citado reside en el hecho de que, en la era actual, el muestrario cultural de fragmentos y piezas del pasado es mucho más grande y diverso en antes.

Las percepciones populares del pasado pueden ser una mezcla pero eso no nos habilita a decir que son un completo caos. En ellas subyace una gran selección y un orden: por ejemplo, varios períodos históricos y determinados lugares actúan como puntos de referencia; y no todos los fragmentos son comprendidos en los mismos términos, pues algunos tienen significación específica y otros son más difusos. Según Bull (2005), la Edad Media entra en esta segunda categoría porque, a diferencia de algunas otras épocas, no se expresa en un rango acotado de imágenes y asociaciones en la representación popular.



“La civilización del antiguo Egipto duró muchos siglos y fue rica y diversa, pero su lugar en la cultura popular de hoy día es como un campo compacto de imágenes y asociaciones. Uno piensa, por ejemplo, en pirámides, templos, faraones, la máscara de oro de Tutankamón, momias, maldiciones de momias, jeroglíficos y Cleopatra. El repertorio de asociaciones es pequeño pero potente y muy importante es que cada elemento parece reforzar la validez de todos los otros, o al menos no debilitarla. De esta manera, pensamos que lo que sacamos de los elementos interrelacionados es una visión internamente consistente de ‘cómo’ era el antiguo Egipto. En cierto sentido, lo mismo se aplica a las imágenes populares de Grecia y Roma clásicas”. (Bull 2005: 10, mi traducción)

Réplica de la máscara funeraria de Tutankamón, exhibida en la Exposición “Tutankamón, su tumba y sus tesoros”, París (Francia).

Foto. M. E. García Miranda, 2012

En claro contraste, aunque hay fuertes nexos con la Europa medieval, no existe un conjunto de asociaciones tan dominante que represente ese período y ese lugar con la claridad que un campo de imágenes lo hace con el antiguo Egipto.

No se registran momentos icónicos de descubrimiento para la Edad Media igual al hallazgo de la Piedra Rosetta⁴, la cual reveló el misterio de los jeroglíficos, o la apertura de la tumba de Tutankamón por parte de Howard Carter. No hay una Pompeya medieval congelada en el tiempo bajo la ceniza volcánica. La Edad Media parece cercana a nosotros de alguna manera, pero eso solo hace más difícil verla en derredor. Explorar el lugar del período medieval en la cultura popular moderna, por lo tanto, implica localizar varios y diferentes cabos de ideas e imágenes, no todos los cuales encajan nítidamente unos junto a otros (Bull 2005: 10, mi traducción).

3. Ni ángeles ni demonios

Existen diferentes expresiones intelectuales que comparan nuestra época con la Edad Media, ya sea por identificación o por oposición: nueva Edad Media (Eco 2004; Sacco 2004), sociedad neofeudal (Colombo 2004), tensiones de poder territorial (Alberoni 2004), entre otras, son algunas de las fórmulas comparativas empleadas. En efecto, establecer analogías y metáforas resulta una vía útil al conocimiento científico para comprender y explicar los fenómenos, tanto naturales como sociales.

⁴ La Piedra Rosetta es un fragmento de una antigua losa egipcia con el texto de un decreto, publicado en Menfis en 196 a. C., que aparece en tres escrituras distintas: el texto superior, en jeroglíficos; el del medio, en demótico y el inferior, en griego. La comparación de las tres inscripciones posibilitó el entendimiento de los jeroglíficos egipcios. Actualmente se conserva en el Museo Británico de Londres (Inglaterra), donde también se expone una réplica a cuyo pie se lee “La Piedra Rosetta. Esta es una copia moderna de la exhibida como era cuando llegó al Museo Británico [en el siglo XIX]. POR FAVOR, TÓQUELA. La original se encuentra en la Sala 4” (mi traducción). Sin duda, tanto la reproducción como el texto que la presenta recogen la afición del público general por ‘estar en contacto’ con los restos de épocas pasadas y fomenta la fetichización en la cultura popular.

Y si es así para la cultura especializada, cuánto más para la popular que, a través de referencias a la Edad Media, encuentra una manera de hablar sobre aspectos de la experiencia moderna. Este tipo de actividad metafórica es realizada constantemente pues la lengua que hablamos y escribimos es abundante en metáforas, símiles y analogías, y de manera constante describimos una cosa con referencias a algo bastante diferente⁵.

El término ‘medieval’ es usado en las películas como sinónimo de violencia y brutalidad, tal como ejemplifica Bull (2005) con referencias a *Pulp fiction*⁶. También en el discurso político y en el de los medios, la palabra ‘medieval’ tiene connotaciones negativas: primitivismo, superstición, fanatismo, miedo, irracionalidad, superficialidad, inflexibilidad e intolerancia son algunas de ellas.

Esta visión negativa tiene su fundamento en las concepciones sobre la Edad Media que tenía la Ilustración⁷: los pensadores ilustrados, basados en la concepción de la razón como progreso de la humanidad, relegaron la Edad Media a una posición inferior en la visión histórica. Desde esta perspectiva, el Medioevo fue visto como un período en el que la humanidad estuvo impedida de realizar todo su potencial a causa del barbarismo y la superstición. Consideraban a la religión como gran artífice de esta situación, ya que, con la herramienta de una Iglesia sumamente poderosa, ella protegió su poder manteniendo a la gente en la ignorancia. La pobreza generalizada también fue la causa de que no se motorizaran cambios durante mucho tiempo. La violencia fue moneda corriente, el síntoma de una civilización defectuosa que fue incapaz de mantener su propio control, según los intelectuales de la Ilustración.

Si bien el pensamiento y la cultura occidental se fueron moviendo en diferentes direcciones desde la época de la Ilustración, sus convicciones todavía ejercen una fuerte influencia en las sensibilidades

⁵ Véase Miranda y Rodríguez Chaves (2014) para comprender los alcances semánticos del uso metafórico en verbos del español y del inglés.

⁶ *Pulp fiction* (traducido como *Tiempos violentos*) es un filme norteamericano de 1994, dirigido por Quentin Tarantino y protagonizado por John Travolta, Uma Thurman, Bruce Willis y Samuel L. Jackson.

⁷ La Ilustración fue un período histórico y un movimiento cultural e intelectual europeo —desarrollado principalmente en Francia e Inglaterra— que abarcó desde fines del siglo XVII hasta el inicio de la Revolución francesa, aunque en algunos países perduró hasta los primeros años del siglo XIX.

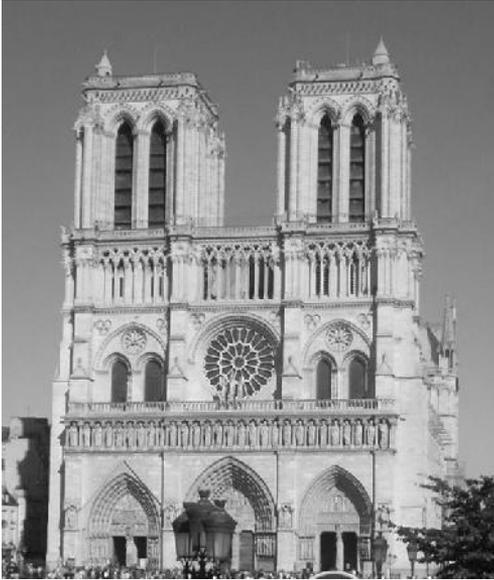
actuales, lo cual permite explicar por qué la mayoría de las ideas sobre la Edad Media son negativas en la cultura popular.

Pero no todas lo son: las hay idílicas y agradables, que sirven para mostrar los efectos perniciosos del mundo moderno. Este tipo de visión sobre la Edad Media surgió en el siglo XIX y subyace, fundamentalmente, en la idea de respeto del entorno y de pasividad y pureza del ambiente rural. Sin embargo, esta valoración también es incorrecta porque en el período medieval se hicieron enormes cambios en el medio ambiente: vastas franjas de bosque fueron taladas; muchos pantanos, drenados y varias costas, alteradas. Fue, simplemente, la tecnología disponible —y no un sentimiento de respeto y de necesidad de contacto con la naturaleza— lo que limitó el impacto de la intervención sobre el contexto natural.

Otra perspectiva que es frecuente a la hora de calificar la Edad Media es la del exotismo. Lo exótico dio lugar a la aparición de la novela gótica⁸: campos neblinosos, castillos en ruinas y misteriosos, ruidos de cadenas fantasmagóricas, oscuros agujeros y portentos, labriegos supersticiosos, monjes quejumbrosos, cámaras de tortura y siniestros pasajes escondidos son los tópicos más frecuentes de este subgénero narrativo, que perviven en la moderna literatura de terror.

El interés o *revival* de la Edad Media a partir del siglo XVIII fue evidente en muchas manifestaciones, incluidas la poesía, la literatura en prosa, la pintura y el teatro. Pero uno de los ámbitos culturales en los que tuvo mayor visibilidad fue la arquitectura, no solo en lo que concierne a la construcción, sus medios e ingeniería, sino también por la idea de que un edificio contiene más que lo obvio. En efecto, en esta época se concibe que un edificio puede comunicar los más grandes valores de la sociedad que los creó, es decir que a los significados estéticos de las construcciones se suman valores sociales y culturales, nociones de espiritualidad e, incluso, de política. Por ejemplo, en la novela *Notre-Dame de Paris*, de Víctor Hugo, publicada en 1831, la catedral es central, como un personaje más que representa los valores y hábitos de la civilización de 1482.

⁸ La novela gótica, que se desarrolló desde finales del siglo XVIII y llega a la actualidad, posee características vinculadas al movimiento estético del Romanticismo: una ambientación romántica se conjuga con personajes extraños, peligros y problemas. Las ubicaciones y los personajes respondían a la demanda de temas propia de la propensión al medievalismo, el exotismo y el orientalismo de la sensibilidad romántica.



En el interior de la catedral de Notre Dame, una placa reza: “En el año 1163, bajo el pontificado del Papa Alejandro III y el reino del Rey Luis VII, Maurice de Sully, Obispo de París (1160-1196) emprendió la construcción de esta catedral en honor de la Bienaventurada Virgen María, bajo el título de Nuestra Señora de París” (mi traducción).

Fachada de la catedral de Notre Dame, París (Francia)
Foto : L. R. Miranda, 2012

Pero el punto más saliente de la reivindicación del período medieval se halla en la reconstrucción de las Casas del Parlamento de Londres, luego del incendio de 1834. El concurso para adjudicar la obra especificaba que el estilo para llevarla a cabo debía ser el gótico perpendicular pues encarnaba un rasgo original y distintivo de Inglaterra. Este dato es relevante porque por primera vez se elegía el estilo para un edificio oficial que, además, era el de mayor envergadura y jerarquía que se podía erigir.



Vista de las Casas del Parlamento, Londres (Inglaterra).
Foto: L. R. Miranda, 2013

Charles Barry ganó el concurso y su edificio se transformó en un ícono de Inglaterra. Los detalles de decoración y ornamentos correspondieron a Augustus Welby Pugin, arquitecto y escritor que, gracias a sus ilustraciones en libros de arquitectura gótica, había contribuido a divulgar el estilo.

Tal como propone Bull (2005), la arquitectura al modo medieval fue de interés para sofisticados pensadores del siglo XIX porque reforzaba el uso de la Edad Media como una metáfora para los cambios sociales y culturales que ellos querían ver en sus propios días.

El gusto por construir edificios al estilo medieval corre paralelo con un interés en la forma de vida y valores de la gente que vivió en la Edad Media original, lo cual incluye la idea de que los hombres son más importantes que las mujeres y que hay personas con mayor nivel social que otras. Por eso no debe extrañarnos la particular atención puesta en las ideas y valores de la aristocracia masculina. Esto recalca, obviamente, en el código de caballería. Algunos textos de 1700 difundieron la imagen del caballero medieval como físicamente bravo, noble, decidido, generoso, leal con sus superiores, responsable para con sus subordinados y considerado hacia las mujeres. La caballería vista en estos términos positivos tuvo un doble efecto en los hombres de los siglos XVIII y XIX: anclada históricamente en el pasado medieval, la caballería se sentía como real y no como un ideal imposible, y esto hizo que pareciera particularmente atractiva y relevante para los aristócratas de la época y sus admiradores. La Revolución francesa dio por tierra con esta celebración de clase. Pero para los aristócratas de la posrevolución, como Chateaubriand⁹, por ejemplo, ese tiempo de la caballería, como sinónimo de la Edad Media, fue un símbolo de los buenos viejos tiempos de una sociedad armoniosa que se había perdido.

Ivanhoe, de 1819, y otras novelas de Walter Scott¹⁰ tuvieron numerosos imitadores que fijaron la imagen del héroe caballeresco en la mentalidad popular. Y hasta se podría sugerir que encarnaciones posteriores de los valores del caballero medieval, como el caso de las

⁹ Se considera que el desatado diplomático, político y escritor François-René, vizconde de Chateaubriand fue el fundador del Romanticismo en la literatura francesa.

¹⁰ Fecundo escritor del Romanticismo británico, versado en la novela histórica, género que creó tal y como se conoce actualmente.

películas de *cowboys* y de acción, tienen una gran deuda con la visión de Scott (Bull 2005).

Otro estereotipo moderno del hombre medieval es el del salvaje vikingo. La imagen de violador y saqueador del vikingo tiene su origen en la mitad del siglo XIX, época en que la historia académica se pone en contacto con las sagas y otros poemas de Islandia. Escrita por monjes y clérigos, representativos de la clase de instituciones que eran más vulnerables a las incursiones vikingas a raíz de que sus iglesias y tesoros eran el mejor botín, esta literatura los presenta como las fuerzas oscuras que actúan a través de la barbarie y la violencia. La moderna arqueología, sin embargo, ha demostrado que los vikingos estaban inmersos en una compleja red de comercio que desacredita la imagen más difundida y sustenta una visión más doméstica y menos violenta de los escandinavos del Medioevo.

Los varios modos en que los vikingos han sido representados son una buena demostración de cómo las relaciones entre visión popular y visión académica del pasado medieval son constantemente redefinidas. La perspectiva académica, que es más dinámica, nos ayuda a comprender que la Edad Media fue ‘inventada’ como fenómeno cultural, principalmente en los siglos XVIII y XIX, y a conocer las maneras en que permanentemente es reconstruida.

Según explica Sanmartín Bastida (2004), el término ‘medievalismo’ puede ser entendido en tres sentidos:

[...] el estudio de la Edad Media; la aplicación de modelos medievales a las necesidades contemporáneas; y la inspiración en el Medievo de las formas del arte y del pensamiento. Pero el tipo de medievalismo que recientemente se impone en las Humanidades, y que algunos han llamado Nuevo Medievalismo, es el movimiento que se ocupa de abordar el primer sentido de esta palabra, es decir, los estudios que han creado los siglos medios que conocemos hoy día: unos estudios que muestran las relaciones entre los ideales de una época y los modelos de Medievo literario o histórico que se derivan de éstos. (Sanmartín Bastida 2004: 230)

La autora sostiene, además, que esa propuesta se ha ampliado acertadamente hacia otros estudios que abordan una amplia gama de

realizaciones culturales (la literatura, la política, la música, la religión, etc.), por lo cual no es solo prerrogativa de las investigaciones académicas. De esta manera, el conocimiento del medievalismo de una época se realiza desde una perspectiva interdisciplinar, “cuyo éxito dependerá de que los historiadores se sensibilicen respecto al funcionamiento interno del arte y los estudiosos de la literatura observen el marco social de las realizaciones estéticas” (Sanmartín Bastida 2004: 230).

Pensar sobre el medievalismo es un buen camino para empezar a apreciar la complejidad de la Edad Media. Y es bueno también tener en cuenta que los clichés de la cultura popular y los estereotipos no son necesariamente malos. Es cierto que ellos, en general, distorsionan la realidad, tienen que ser enfocados selectivamente para que funcionen y siempre son extremadamente simplificadores; por eso es preciso tener prudencia a la hora de las apreciaciones dado que el Medioevo fue inmensamente diverso en lugares y momentos. “Pero una apreciación de las libertades que la cultura popular se toma con la Edad Media, por lo tanto, es una manera de estar prevenidos y armados de antemano para ser escépticos sobre todas las otras generalizaciones y axiomas, las que parecen venir con un sello docto de aprobación [...]” (Bull 2005: 41, mi traducción).

4. Pero entonces ¿qué es la Edad Media?

Como hemos visto en los ejemplos de los párrafos anteriores, el medievalismo se plantea como proyecto estudiar el modo en que se desarrolló el imaginario de la Edad Media en diferentes tiempos y culturas y cómo se aplicaron y se concibieron sus modelos en el arte, la literatura o la historia. Las propuestas actuales del medievalismo son congruentes además con la revisión de los presupuestos metodológicos de la posmodernidad, ya que resulta imprescindible hoy renovar algunos parámetros de pensamiento que se consideraban fundamentales en épocas pasadas. Por ello, el debate en torno a las nociones compartidas sobre la Edad Media es necesario y requiere un ineludible punto de partida: establecer los alcances conceptuales de la palabra ‘Medioevo’, construcción cultural e histórica que hemos heredado de las valoraciones que nos antecedieron en el tiempo.

La noción de Edad Media es una convención cronológica que tiene su germen en las reflexiones de los humanistas de los siglos XV y XVI que, con el redescubrimiento y el estudio de los clásicos, se habían

formado la idea de un intervalo de muchos siglos ‘en el medio’ de la cultura de los antiguos y la cultura de su momento presente.

Por eso, para definir el concepto de Edad Media, lo más sencillo siempre ha sido compararla con el movimiento posterior, el Renacimiento. Lo curioso es que, en realidad, hasta muy avanzado el siglo XIX, ni ‘Edad Media’ ni ‘Renacimiento’ eran denominaciones habituales en el mundo europeo y la idea de que la época medieval fue una continuación del mundo antiguo se extinguió muy lentamente. En el siglo XIX el nombre ‘Edad Media’ comenzó a reemplazar al de ‘gótico’, aunque dicha sustitución no fue homogénea en todos los países. La oposición de Edad Media y Renacimiento, tal como la entendemos hoy día, se debe principalmente a la publicación del libro de Jakob Burckhardt *Die Kultur der Renaissance in Italien: ein Versuch* (La cultura del Renacimiento en Italia: un experimento), de 1860 (Sanmartín Bastida 2004).

Pero la periodización histórica es algo bastante reciente, lo cual dificulta la delimitación del campo del medievalismo desde el punto de vista terminológico, más aún si queremos prescindir del fácil recurso de presentar a la Edad Media como claramente contrapuesta al Renacimiento.

Además del establecimiento de cuándo comenzó y cuándo finalizó la Edad Media, temas que se abordan en los capítulos siguientes de este libro, el problema cronológico se extiende a otros interrogantes, tales como cuándo empezó el interés en Europa por los siglos medios y el reconocimiento de su especificidad¹¹.

Lo que resulta evidente es que nuestros hábitos mentales nos impiden muchas veces tomar distancia de las premisas establecidas y recibidas de las centurias anteriores, especialmente del siglo XIX:

Hoy los historiadores no discuten la oportunidad de seguir usando el concepto de Edad Media, demasiado presente en el uso común como para ser abolido. Pero nos recuerdan a todos que la llamada Edad Media duró nada menos que mil años (una duración enorme) y que no es posible que los mil años hayan sido todos iguales. Podemos en cambio

¹¹ No nos ocuparemos aquí de esta problemática pues excede los objetivos del capítulo, remitimos a Sergi (2001) y Sanmartín Bastida (2004) para un repaso de este tema.

hallar cierta coherencia en los cinco o seis siglos centrales de la Edad Media (alrededor del año mil, desde la expansión franca hasta el desarrollo municipal), entendidos como la infancia de la Europa moderna, de su cultura multiétnica (latino-germánica, esencialmente), de sus formas de convivencia, de sus funcionamientos. (Sergi 2001: 28-29)

La base del problema de la definición de Edad Media parece residir en el conjunto cronológico y geográfico de lo que normalmente se incluye en el rótulo de ‘medieval’. ‘Edad Media’ es un nombre prácticamente inmanejable. Y a tal punto lo es que con frecuencia la cultura general simplifica la caracterización del período en la idea de ‘feudalismo’, que corresponde, en verdad, a unos pocos siglos del largo período de mil años, término que, además, suele ser empleado con las acepciones de la modernidad y no con el sentido original.

A partir de esta constatación —es decir, de las grandes diferencias que existen entre el principio, la parte media y el final de la Edad Media que llevan a popularizar la caracterización del Medioevo en el concepto de lo ‘feudal’—, Bull (2005) se cuestiona acerca de la utilidad de usar el largo período de diez siglos (del V al XV) para enmarcar un período histórico. Tal vez no existan respuestas satisfactorias para este interrogante y resulte más cómodo mantener las denominaciones que nos ha legado la tradición.

Pero sí es posible intentar alguna definición de la Edad Media, tarea que los intelectuales e historiadores siguen realizando y sigue movilizándolo el debate. Rescatamos aquí, en honor a la brevedad de un libro como el que nos convoca, las definiciones de tres pensadores, Sergi (2001), Eco (2004) y Le Goff (2008), a cuyos textos remitimos para completar esta aproximación a nuestro tema:

La Edad Media es la era de la experimentación política y social: sin prejuicios, sin principios, o, para expresarlo mejor, con principios subvertidos, pero siempre exuberantes. Es una larga fase histórica en la que no se cree fidedignamente en la razón, pero tampoco exclusivamente en lo mágico. No se cree en el estado como encuadramiento concreto de lo cotidiano, pero se evocan continuamente los ideales de *res publica* o de

Sacro Imperio Romano. Se teoriza sobre un orden celestial que se refleja en la tierra, en una especie de álgida inmovilidad, pero es normal encontrar un obispo del año mil que habla de carreras que han llevado, en tres generaciones, a una familia a pasar de ser siervos a caballeros. La Revolución francesa, al derribar el feudalismo, creía que había dado el golpe de gracia a la Edad Media. En realidad, había derribado la caricatura de la Edad Media, una sociedad inmóvil, ésa sí, piramidal. (Sergi 2001: 124-125)

¿Qué hace falta para construir una buena Edad Media? Ante todo, una gran Paz que se desmembra [sic], un gran poder estatal internacional que había unificado el mundo en cuanto a lengua, costumbres, ideologías, religiones, arte y tecnología y que en determinado momento, por su propia complejidad ingobernable, se derrumba. Se derrumba porque en las fronteras están presionando los “bárbaros”, que no son necesariamente incultos, sino que traen nuevas costumbres y nuevas visiones del mundo. Dichos bárbaros pueden penetrar con violencia, porque quieren apropiarse una riqueza que se les había negado; o pueden infiltrarse en el cuerpo social y cultural de la *Pax* dominante haciendo circular nuevas fes y nuevas perspectivas de vida. [...]. Por instinto, perseguían la fe que, a distancia, parecía más peligrosa para el sistema [el cristianismo], pero por lo general una gran tolerancia represiva permitía aceptar todo. El colapso de la *Gran Pax* (militar, civil, social y cultural a un tiempo) abrió un período de crisis económica y de falta de poderes, pero ha sido sólo una reacción anticlerical justificable la que ha permitido que se considerase la Era de las Tinieblas como una época tan “oscura”; efectivamente, incluso la Alta Edad Media (y puede que más que la Edad Media posterior al año 1000) fue una época de increíble vitalidad cultural, de diálogos apasionantes entre las civilizaciones bárbaras, la herencia romana y las semillas cristiano-orientales, de viajes y encuentros, con los monjes irlandeses que atravesaban Europa difundiendo ideas, promoviendo lecturas,

inventando locuras de todas clases... En pocas palabras, en ella maduró el hombre occidental moderno, y en este sentido es en el que el modelo de una Edad Media puede servirnos para comprender qué está sucediendo en nuestros días: a la ruina de una gran *Pax* sucedieron crisis e inseguridad, chocaron civilizaciones diferentes y se fue dibujando lentamente la imagen de un hombre nuevo. (Eco 2004: 13-14)

Mi Edad Media, por tanto, consiste en esto: una larga fase de la historia, un período de elaboración y construcción del mundo moderno que, en el siglo XX, ha abandonado la relativa moderación de aquélla en la guerra. La Edad Media es nuestra juventud; tal vez sea nuestra infancia. (Le Goff 2008: 27)

Con su propia terminología y con el estilo que los caracteriza, los tres autores coinciden en la valoración de la Edad Media como el extendido período en que se forjó el hombre occidental. Para ellos es una convicción que el Medioevo constituye, más que cualquier otra época, la “matriz de nuestro presente” (Le Goff y Truong 2005: 29).

5. ¿Por qué y para qué la Edad Media?

Necesitamos el pasado para anclarnos a nosotros mismos y proyectarnos hacia el futuro que deseamos. Esta aserción puede sonar como los slogans políticos tan corrientes en nuestros días, pero utilizar el pasado para reforzar el presente no es una invención moderna: en la Edad Media, las historias que se contaban estaban siempre relacionadas con dinastías particulares o personas distantes en el tiempo; o, mucho antes, el cristianismo aprovechó todo el pasado institucional del judaísmo, narrado en el Antiguo Testamento, para asentar y legitimar su propia y reciente historia, contada en el Nuevo Testamento.

Para los individuos y los grupos sociales el pasado es un depósito de imágenes e historias que permiten instalar un sentido y crear y sostener identidades, como hemos visto en los ejemplos mencionados en este capítulo. Sin embargo, es frecuente que se cuestione o se ponga en tela de juicio la ‘relevancia’ de los estudios medievales, y destaco el término puesto que es una elección sutil que la mayoría de las veces esconde una idea restrictiva acerca de la ‘utilidad’ que deberían tener los

estudios universitarios, sustentada en los efectos eminentemente prácticos de algunos de los campos académicos.

Las respuestas de los medievalistas a este tipo de planteos han sido muchas. Por ejemplo, se sostiene que el pasado en sí mismo es un recurso con dimensiones social y económica. En los países europeos, ese argumento es sólido: el turismo y las industrias a él asociadas emplean mucha gente y, además, son fuente de ingreso de dinero desde el extranjero. El argumento hace agua cuando se refiere a países donde no existe historia medieval, como es el caso del nuestro. Otro fundamento afirma que el estudio de la Edad Media tiene un valor intangible, como todas las áreas de las humanidades; pero esta idea de que los estudios medievales forman parte de nuestra alma colectiva más parece un anhelo que un efecto claramente observable.

Sin duda, el punto problemático se halla en la ‘vulnerabilidad’ de ciertas áreas de especialidad académicas (estudios medievales, estudios clásicos, filosofía, artes y cultura) en el debate acerca del valor académico en la sociedad moderna, debate que, en realidad, lleva varios años de vigencia.

El ataque más común se refiere a lo lejano que está el Medioevo como para que proporcione muestras valiosas de cómo el pasado y el presente se interconectan; sin embargo, esto carece de sustento porque el objetivo del estudio de la historia no es el de establecer relaciones mecánicas de causa-consecuencia que expliquen el mundo actual, razón con la que están de acuerdo incluso los historiadores del tiempo presente.

Otra perspectiva contra el medievalismo es la que sostiene que se trata de la “reliquia de una visión histórica eurocéntrica y pasada de moda” (Bull 2005: 107, mi traducción). O sea que el medievalismo, como los estudios clásicos, carga no solo con el mote de irrelevante por su lejanía cronológica sino también por su (supuesto) conservadurismo ideológico. Afirmaciones de ese tipo evidencian un palmario desconocimiento de los avances y cambios metodológicos de la disciplina, que corren paralelos a los de otros campos científicos, no solo de las humanidades¹².

Pero no hay duda de que el tema de la ‘relevancia’ ejerce mucha influencia, como en las elecciones de qué carrera estudiar, de qué libros

¹² Para un análisis de estas problemáticas en nuestro marco académico local, sugerimos la lectura de Miranda (2006).

publicar, de qué carreras les conviene a las universidades y otras instituciones educativas ofrecer. Por ello, no es equivocado estar a la defensiva y desarrollar argumentos a favor de la importancia de los estudios medievales como disciplina académica.

Tal como propone Bull (2005), lo más adecuado es empezar la discusión evitando las generalizaciones extremas y procurando, en cambio, focalizar ejemplos puntuales de cómo lo que ocurrió en la Edad Media todavía nos afecta. Para desarrollar esa línea argumental, el autor elige el caso de la lengua inglesa porque considera que, además de que la enseñanza de la lengua y la literatura forma parte de los programas académicos de las universidades, la lengua es una clave para observar cómo los individuos y los grupos funcionan cultural, social, política e ideológicamente, y esa sola característica ya la convierte en un tema de investigación histórica. Más aun, la lengua puede proveer evidencia de muchos procesos históricos que tuvieron repercusiones más allá del dominio específicamente lingüístico, por ejemplo en las transformaciones de los modelos sociales, en las crisis políticas, en los desarrollos tecnológicos, en las reformas educativas, en las migraciones y en los encuentros coloniales entre diferentes personas. “Mucho de la historia, en pocas palabras, ha dejado su marca en la lengua” (Bull 2005: 108, mi traducción).

Las lenguas, como sabemos, son el resultado de largas mutaciones (Junyent 1993), y el desarrollo de las cronologías de los idiomas europeos sigue diversos caminos. Al pensar en la relevancia de la Edad Media para la lengua inglesa, Bull (2005) tiene presente cuánta historia ha pasado desde el año 1500, lo cual le permite valorarla en una escala conveniente. En 1500, el inglés pertenecía a un grupo de dialectos hablados por probablemente menos de 3 millones de personas (de hecho, la densidad de población había descendido en los siglos XIV y XV como consecuencia de las plagas y las hambrunas). La lengua estaba limitada a las Islas Británicas y era solo una de las lenguas habladas en las distintas partes de dicho archipiélago. No se puede negar que el inglés era la lengua más importante de la más poblada y políticamente poderosa entidad de las Islas Británicas, pero no había logrado un dominio fuera de esta pequeña área. Para el año 2000, sin embargo, el inglés se ha convertido en un fenómeno verdaderamente global. Es la primera lengua de alrededor de 350 millones de hablantes, y es comprendida y usada por otro número similar de personas. Se estima que alrededor de 1000 millones de personas alrededor del mundo estudian inglés, en distintos

niveles. La extraordinaria expansión y diversificación de la lengua tiene muchas y complejas causas, pero el punto de tensión es que estos desarrollos no pueden ser comprendidos sin considerar la situación que el inglés tenía en el año 1500.

No hemos desarrollado en estas páginas la historia completa de la lengua inglesa, reseña que realiza Bull (2005) acabadamente¹³, pero sí hemos comentado sus conclusiones porque resultan muy ilustrativas. El modelo argumentativo que el historiador inglés propone es retomado, con estilos propios, en dos capítulos de este libro, en los que las autoras proponen, por un lado, un repaso histórico de las instituciones jurídicas y filosóficas de la Edad Media que han tenido y tienen efectos en el pensamiento jurídico hispánico e, incluso, argentino (capítulo 3); y, por otro, un panorama de la historia de la lengua española con énfasis en la interrelación de los fenómenos lingüísticos con el marco social y cultural (capítulo 7).

Otro aporte interesante que desarrolla Bull se refiere al imperativo del “presentismo” (*presentism*) que se halla instalado en el debate sobre la relevancia y que tiene incidencia sobre algunas palabras, entre las que ubica el término ‘cruzada’ y sus distintas acepciones ya en el Medioevo y en sus actuales significaciones (Bull 2005: 120-131).

A partir de ese planteo, el autor recalca en el problema de la alteridad. ¿Qué significa la alteridad en la Edad Media? Sin duda, no se trata de una sino de muchas alteridades, que se constatan en los planos social, político, económico y cultural. Como ejemplo pueden señalarse los distintos tipos de enfrentamientos que Rodrigo Díaz de Vivar, como protagonista del *Poema de Mio Cid*, tiene en la obra¹⁴. Por una parte, los ‘otros’ religiosos son los infieles contra quienes se enfrenta en el campo de batalla. Pero también están presentes los ‘otros’ sociales y políticos, que están encarnados por la vieja nobleza (los infantes de Carrión) y la

¹³ Véase concretamente Bull (2005:108-136). Una exposición similar que relaciona los aspectos lingüísticos con los histórico-culturales para el caso del inglés, pero escrito en español, se encuentra en Miranda (2014b: 65-90), capítulo que recomendamos por sus alcances didácticos. Asimismo, sugerimos la lectura de Miranda (2007), para una revisión de las perspectivas históricas en el estudio de las lenguas, y de Miranda (2014a: 13-46), para una síntesis de las características socio-históricas del español de América.

¹⁴ El *Poema de Mio Cid* es un cantar de gesta anónimo, compuesto en el siglo XII, que relata las hazañas heroicas del infanzón castellano Rodrigo Díaz, conocido como ‘el Campeador’.

nobleza de línea francesa (el conde de Barcelona)¹⁵. El caso aludido es una prueba vigorosa de por qué la Edad Media es relevante para nosotros. Las personas del período medieval eran distintas, no solo de nosotros, habitantes del siglo XXI, sino también entre ellas mismas.



Fotograma de “The Codpiece Topology” (La topología de la bragueta) de la segunda temporada de la comedia norteamericana *The Big Bang Theory* (2008).

Imagen rescatada de <http://www.taringa.net/posts/imagenes/13482127/The-Big-Bang-Theory-solo-para-nerd.html> (03/05/14)

El episodio se inicia cuando los protagonistas regresan de una fiesta temática de disfraces sobre la Edad Media. Sheldon se queja fastidiado de los detalles anacrónicos que detectó. Sus amigos le demuestran que el hombre moderno no puede representar enteramente al pasado, lo cual se aprecia en la imagen (las bolsas con la comida comprada, el ascensor y las escaleras de fondo) y en el tipo de ropa interior que usan (que no se ve). El juego de palabras se asienta en el significado de *codpiece* (bragueta) que, además de significar la abertura delantera de los pantalones, refiere a la pieza de la armadura que cubría las partes pudendas del caballero.

“Todos los tiempos y los lugares son históricamente específicos y, por lo tanto, discretos y únicos. ¡Lo sorprendente sería que la gente en la Edad Media *hubiera vivido* como nosotros!” (Bull 2005: 132, mi traducción).

En una era en la que mucha gente, a lo largo de todo el mundo, se ve poco favorecida, en lo que se refiere a las diferencias culturales, por la globalización, y cuando cada vez más frecuentemente se afirma que solo somos la manifestación visible de las características determinadas por nuestro ADN, es de vital importancia entender la liberadora riqueza que significa la diversidad humana, a través del tiempo y del espacio.

Dicho todo lo anterior, creo que, sin duda, la Edad Media es relevante para comprender nuestros días.

¹⁵ Para un tratamiento detallado de este tema, remitimos a Gil de Gates (1996).

6. Comentario final

Llegados a este punto y, a partir de todas las ideas que hemos comentado, pensamos que examinar la cambiante relación del presente con el pasado y las formas en que imaginariamente se ha codificado —y se codifica— la Edad Media es un buen punto de partida para favorecer el acercamiento a los estudios medievales, tarea que emprendemos en los capítulos siguientes que conforman este libro.

Las imágenes colectivas, como hemos visto, arrastran y redefinen las de épocas anteriores y, en lo que se refiere a lo medieval, tanto la cultura popular como la académica son dependientes de prejuicios ideológicos y estéticos arraigados por numerosas mediaciones. Nuestra propuesta es, en atención a ello, tratar de evitar toda aproximación que sea ahistórica y acrítica, ya que las manifestaciones del Medioevo afloran en un espacio de complicadas interrelaciones, en una dinámica de cambio en la que los aspectos estéticos se mezclan con los políticos, los culturales y los sociales.

7. Referencias bibliográficas

- Alberoni, Francesco (2004). “Escenario de poder” en Eco, Umberto; Furio Colombo, Francesco Alberoni y Giuseppe Sacco. *La nueva Edad Media*. 6° ed. Madrid: Alianza: 77-97.
- Bull, Marcus (2005). *Thinking Medieval. An Introduction to the Study of the Middle Ages*. London: Palgrave MacMillan.
- Colombo, Furio (2004). “Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal” en Eco, Umberto; Furio Colombo, Francesco Alberoni y Giuseppe Sacco. *La nueva Edad Media*. 6° ed. Madrid: Alianza: 37-75.
- De Certeau, Michael (2004). *La cultura en plural*. 2° ed. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Díaz, Esther (1999). *Posmodernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Eco, Umberto (2004). “La Edad Media ha comenzado ya” en Eco, Umberto; Furio Colombo, Francesco Alberoni y Giuseppe Sacco. *La nueva Edad Media*. 6° ed. Madrid: Alianza: 7-35
- Eco, Umberto (2009). *El vértigo de las listas*. Barcelona: Lumen.
- Ferrari, Jorge Luis y Lidia Raquel Miranda (2012). *Europa, Europae. Textos y contextos para reflexionar sobre los temas de la tradición occidental*. Buenos Aires: Biebel.
- García Canclini, Néstor (2010). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. 1° ed. 1989. Barcelona: Paidós.

- Gil de Gates, María Cristina (1996). "Palabras sin acción: el espacio del ridículo en *el Poema de Mio Cid*". *Medievalia*, 16 (abril): 16-26.
- Grignon, Claude y Jean Claude Passeron (1989). *Lo culto y lo popular, miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Junyent, Carme (1993). *Las lenguas del mundo. Una introducción*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- Le Goff, Jacques (2008). *Una larga Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, Jacques y Nicolas Truong (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Miranda, Lidia Raquel (2006). "Estudios clásicos y estudios culturales: investigación, problemas y perspectivas". *Circe, de clásicos y modernos*. 10. Santa Rosa: EdUNLPam, 2006: 229-245.
- Miranda, Lidia Raquel (2007). *Lingüística diacrónica. Antología de textos y actividades*. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Miranda, Lidia Raquel (2014a). "Algunas claves para comprender la historia del español: origen, características y difusión de la lengua" en Miranda, Lidia Raquel (ed.). *Palabras y algo más. Esbozos prácticos para iniciar el estudio del nivel léxico-semántico*. Santa Rosa: EdUNLPam: 13-46.
- Miranda, Lidia Raquel (2014b). "Cuando algunos factores alteran el producto: cambios, préstamos y otras transferencias léxicas" en Miranda, Lidia Raquel (ed.). *Palabras y algo más. Esbozos prácticos para iniciar el estudio del nivel léxico-semántico*. Santa Rosa: EdUNLPam: 65-90.
- Miranda, Lidia Raquel y David Rodríguez Chaves (2014). "Del movimiento al pensamiento: proyecciones metafóricas en verbos de movimiento de sentido intelectual en español e inglés" en Adelstein, Andreína (ed.). *Interfaces semánticas. Volúmenes temáticos de la Sociedad Argentina de Lingüística*, 20. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo: 149-162.
- Sacco, Giuseppe (2004). "Ciudad y sociedad hacia la nueva Edad Media" en Eco, Umberto; Furio Colombo, Francesco Alberoni y Giuseppe Sacco. *La nueva Edad Media*. 6° ed. Madrid: Alianza: 99-163.
- Sanmartín Bastida, Rebeca (2004). "De Edad Media y medievalismos: propuestas y perspectivas". *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 22: 229-247.

Sergi, Giuseppe (2001). *La idea de Edad Media. Entre el sentido común y la práctica historiográfica*. 1º ed. 2000. Barcelona: Crítica.

8. Manos a la obra

8.1. Leer el siguiente texto de Ariel Guance¹⁶ y luego resolver las consignas planteadas más abajo:

Santos, perfumes y perlas: la herencia del imaginario medieval.

Aunque el Renacimiento buscó presentar la Edad Media como una época de oscurantismo, no son pocas las ideas y tradiciones que perduran hasta hoy.

La Edad Media es una de las épocas históricas más prolongadas y relevantes de la cultura occidental, y al mismo tiempo, uno de los períodos que ha padecido —y, a cierto nivel, sigue padeciendo— de una consideración negativa y hasta despectiva. A nivel general, lo medieval sigue siendo visto como lo atrasado, lo inculto, lo oscuro. Eso es fruto de la imagen que intentaron brindar de sí mismos los hombres del Renacimiento y del Siglo de las Luces. Ellos se entendían como los renovadores del pensamiento, por lo cual todo lo anterior era olvidado y olvidable.

En este sentido, resulta curioso comprobar cómo ciertos modelos ideológicos que se imponen en un determinado momento pueden llegar a tener una continuidad tan marcada durante siglos.

En esa matriz múltiple y cambiante que constituye la Edad Media, muchos son los temas que se ofrecen a los historiadores para su análisis y comprensión. De la misma manera, muchos son los espacios europeos en donde se desarrolló la civilización medieval, cada uno de los cuales requiere de una indagación localizada, detectando variables históricas regionales y, al mismo tiempo, evoluciones comunes de largo plazo con otras áreas del continente.

En ese contexto, la España medieval se revela como un laboratorio particular de pesquisa, dada la incidencia que tuvo la región en la posterior evolución histórica americana. Los hombres que arribaron a América, claro está, no lo hicieron vacíos de ideas y principios. Sus ideas y principios eran

¹⁶ Ariel Guance es Doctor en Historia, Investigador Independiente del Conicet y Director del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (INMHICIHU/CONICET). Se especializa en el estudio de la historia cultural y de la religiosidad del Medioevo. Además es Profesor Titular de Historia de la Edad Media en la Universidad Nacional de Córdoba. El texto que transcribimos fue extraído de “Ciencia con voz propia” (<http://www.conicet.gov.ar/santos-perfumes-y-perlas-la-herencia-del-imaginario-medieval/>), publicado el 09/04/2013.

los propios de su tiempo, gestados durante siglos y siglos. De allí la necesidad de conocer ese pasado medieval hispano, parte del cual luego se trasladaría a nuestro continente.

De igual forma, la Edad Media forjó una cantidad de modelos mentales y sociales que, por distintas razones, tienen validez hasta la actualidad. Un caso claro es el que atañe al problema de la santidad. Este es un concepto que, como es lógico, ha ido cambiando con el tiempo adaptándose a diversos contextos sociales. Desde el mártir de los primeros siglos cristianos hasta el santo místico de la baja Edad Media hay una infinidad de paradigmas intermedios de santidad: el santo eremita, el santo fundador de monasterios, el santo mendicante, el santo vinculado a la nobleza o la realeza, entre otros. Cada uno de esos modelos puede y debe ser explicado históricamente, identificando las causas de su origen, su desarrollo y, en algunos casos, su desaparición.

Otro tanto debe decirse de un sinnúmero de tradiciones religiosas que también se formularon y fueron adaptándose a lo largo de la Edad Media. Algunas de ellas forman un cuerpo especial, al que hoy en día algunos dan en llamar “mitología cristiana”. Se trata de una curiosa simbiosis de ideas populares, algunas, arraigadas desde muchos siglos previos, y principios teo-

lógicos, igualmente analizable desde el punto de vista histórico. Así, por ejemplo, en la actualidad se sigue diciendo que las perlas son lágrimas pero pocos saben su sentido. Un hombre de la Edad Media lo hubiera explicado perfectamente: son las lágrimas que derramó Eva cuando fue expulsada del Edén. Éstas cayeron a la Tierra, siendo apresadas por las ostras, que subieron desde las profundidades de los mares. Y allí están, desde el comienzo de los tiempos.

No se trata, por tanto, de simples creencias populares sino de creencias a las que se dotó de un contenido doctrinal específico. Otro tanto podría decirse respecto de los perfumes del paraíso —que se vinculan, por lo demás, con la tradición del olor de santidad—, la leyenda del Jesús que fue “tintorero” en su juventud o la convicción de que las piedras preciosas —que no son más que perfumes en estado sólido— se obtienen del cerebro de los dragones.

Con esas y otras herramientas mentales, los hombres de la Edad Media construyeron sus ideales, elaboraron una cultura original y legaron un conjunto de principios y tradiciones que, aunque en apariencia procedentes de una época de atraso y oscurantismo, nos siguen siendo familiares aunque en muchos casos desconozcamos su origen.

- a) ¿Coinciden las afirmaciones del autor con los planteos del capítulo antes leído? ¿Cuáles y por qué?
- b) ¿Tenía conocimiento de alguno de los modelos mentales o sociales provenientes del Medioevo que menciona Guance? ¿Cuál/es y de qué modo lo conoció?
- c) Además de las tradiciones medievales aún presentes en el imaginario popular que indica el autor del artículo, ¿conoce alguna otra? ¿Cuál es y de qué manera accedió a ella?

8.2. Registrar ejemplos de la incidencia de la cultura medieval en distintos ámbitos de la historia americana y/o argentina.

8.3. Realizar las siguientes actividades:

a) Indicar alguna manifestación cultural de la actualidad que conozca (novela, cuento, película, serie, juego, etc.) que incorpore elementos del imaginario popular sobre la Edad Media. Detallar cuáles son dichos elementos.

b) Leer con atención el siguiente texto de Les Luthiers, “El Cruzado, el Arcángel y la Harpía (Opereta medieval)” (2008, versión teatral *Lutherapia* de 2009)¹⁷. Luego identificar las parodias sustentadas a partir de los estereotipos sobre la Edad Media. También reconocer los juegos de palabras y establecer los mecanismos sobre los que se asienta el humor.

MM: Lo noto raro. Cara de preocupado, ¿qué le pasa?

DR: No, no, preocupado no estoy, pero estoy mal, estoy nervioso, estoy ansioso. No sé, hace semanas que ando así.

MM: Sí, se le nota, la verdad. No sé, me ofrezco a darle una mano si quiere, yo soy psicólogo diplomado.

DR: ¿Usted es psicólogo diplomado? No sabía, tantos años que lo conozco.

MM: Sí, lo que pasa es que no ejerzo.

DR: Ah, por eso.

MM: Claro, es como usted, que mucha gente no sabe que es neurótico ¡Y usted sí que ejerce!

DR: Muchas gracias, muy amable.

MM: No, por favor. Si quiere le puedo dar algunas sesiones de terapia.

DR: Bueno, probar no cuesta nada.

MM: Bueno, nada...

DR: ¿Cómo “nada”?

MM: Están mis honorarios.

DR: ¡No me diga que me va a cobrar honorarios! ¿Y los años de amistad que tenemos?

MM: No, esos no se los voy a cobrar.

DR: ¿Y cuánto me va a cobrar?

¹⁷ La versión interpretada puede encontrarse en el siguiente vínculo:
<http://www.leslu.com.ar/obras/2008/01cruzado/cruzado.htm>

MM: Bueno, no se puede saber. Hay que hacer primero unas sesiones de diagnóstico, para ver más o menos en qué estado se encuentra y después le paso presupuesto.

DR: ¿Presupuesto?

MM: Claro. Hay que ver el tiempo que me va a llevar, la mano de obra, los repuestos...

DR: ¿Repuestos?

MM: Ya no se consiguen, pero... buscaríamos. Si quiere podemos empezar ya, ¿eh?

DR: Bueno, mal no me va a hacer.

MM: No sé. Vamos a hacer terapia cara a cara, recuéstese en el diván.

DR: ¿No me dijo cara a cara?

MM: Ah, no, no. Cara-cara, ¡muy cara! Usted sabe que la escuela psicoanalítica a la cual yo pertenezco, tiene una máxima, un lema que es: “Es importante que el paciente se recueste... y que el tratamiento le re-cueste”.

DR: Me recuesto entonces. ¿Así está bien?

MM: Sí, sí, de cualquier manera, no tiene importancia, es una sesión de terapia, no de fotos. Bueno, ¿qué le anda pasando?

DR: Qué se yo, tengo una serie de problemas.

MM: ¿Cómo una serie? ¿Cuántos?

DR: Una serie... qué se yo, tres, cuatro problemas. No es una “serie” de problemas, una “miniserie”. Una de las cosas que más me preocupa es una tesis que me encargaron sobre Johann Sebastian Mastropiero: “Influencia de la semiología estructuralista musicológica en las obras de Mastropiero” ¿Le digo la verdad?, no sé por dónde empezar.

MM: Y por ejemplo, la autobiografía de Mastropiero, el libro de memorias, ¿lo conoce?

DR: Lo conozco, pero no de memoria,

MM: No, no... digo, el libro que escribió Mastropiero de memorias.

DR: Y seguro que lo escribió de memoria, no se lo iban a dictar, no se lo iba a copiar.

MM: ¿Ah, no? Se lo copió íntegro.

DR: ¿Cómo se lo...?

MM: Las memorias de Mastropiero se las copió íntegras de la autobiografía de otro compositor, de Gunther Frager. ¿Y sabe cómo se dieron cuenta?, porque se olvidó de suprimir el capítulo “Mastropiero es un miserable”. Bueno, y por el título también...

DR: ¿Cuál es?

MM: “Mi nombre es Mastropiero, como que me llamo Gunther”.

DR: Es que cuantos más libros de Mastropiero, o sobre él leo, menos sé por dónde empezar.

MM: Y por ejemplo, a ver, alguna obra de él que le haya impresionado especialmente.

DR: A mí hay una que me encanta que es una opereta medieval: “El cruzado, el arcángel y la harpía”.

MM: Ah... sí, sí.

DR: Es buenísima. Que trata sobre la batalla final por la posesión de la ciudad de Jerusalem...

MM: Sí, sí, la conozco, la conozco.

DR: ... entre los turcos comandados por el poderoso sultán Saladino y los Cruzados de Occidente, al mando del caballero Christophe de Cotillón. ¿La conoce?

MM: No, no la conozco.

LP: Mis valientes, debemos regresar a la batalla. ¡Andando! ¡Hacia el este!

TODOS: Los cruzados vamos ya
regresando hacia el este,
avanzamos hacia allá
cueste lo que cueste

LP: Volveremos a la batalla
desandando el camino
y venceremos al canalla,
al canalla Saladino.

LP: Aunque el turco nos deteste

CORO: marcharemos hacia el este.

LP: Aunque es cruel como la peste

CORO: marcharemos hacia el este.

LP: Ese hombre es un canalla
tan feroz y vengativo
que después de las batallas
mata a todos los cautivos.

LP: Aunque ataque con sus huestes

CORO: marcharemos hacia el este

LP: aunque venza y nos torture

CORO: marcharemos hacia el este

LP: y nos corte en pedacitos

CORO: marcharemos... hacia el oeste.

LP: Mis valientes, no podemos retroceder. Estamos en la hora más difícil de nuestra cruzada para liberar Tierra Santa. Hace unas horas me disponía a lanzar la batalla decisiva contra el malvado sultán Saladino...

TODOS: ¡Buuuu!

LP: ... y justo en ese momento un maleficio misterioso me sacó del frente de batalla junto con vosotros, mis mejores hombres... y me trajo hasta este lejano bosque. Y este maleficio, solo puede ser obra ¡del malvado sultán Saladino!

TODOS: ¡Buuuu!

LP: Pero Saladino no se...

TODOS: ¡Buuuu!

LP: Pero Saladino...

TODOS: ¡Buuuu!

LP: Pero el que les dije... no se saldrá con la suya. De nada valdrán las brujerías de ese malvado sultán.

MM: No, de nada valdrán... no valdrán de nada.

LP: ¡El malvado sultán!

MM: ... malvado... ¡es malo!...

LP: Saladino.

TODOS: ¡Buuuu!

LP: Bien, andando ¡Hacia el este! Pero... ¿qué significan esas caras de desagrado y reprobación?

TODOS: ¡Desagrado y reprobación!

JM: Señor, descansenos.

MM: Sí señor, estamos agotados. ¿Por qué no disfrutemos un poco las bellezas de la región? Mire, me traje la “Guía del Perfecto Cruzado”. ¡Hay unos lugares!

JM: Aquí recomiendan hoteles “Hotel El Musulmán, Inn”, “El Cristiano, out”. Gran hotel “El descanso del Cruzado”, camas, inn, resort.

MM: Es buena esa...

DR: ¡Necesitamos descansar!

LP: ¿Y?...

DR: ¿Cómo vamos a descansar en camas sin resort?

LP: Espolón de Aquitania... no hablas como un verdadero cruzado. No haces honor a tus ancestros. Te recuerdo que eres hijo del famoso guerrero Botellón de Borgoña. Su solo nombre exalta tu valor ¿eh?

DR: No, es que me acalabré, estoy muy cansado. ¡Mi padre, Botellón de Borgoña!, era el cruzado más temido por los vasallos del sultán. Cuando lo veían llegar altivo, temible, en las heladas mañanas de invierno, los moros ¡temblaban de miedo!...en invierno.

LP: ¿Y en verano?

DR: ¡Sudaban de miedo! Era hijo de madre mora y noble cristiano, por eso lo llamaban “el muy cruzado”. Usaba su temible armadura roja, cubierta de articuladas láminas de acero, por eso también lo llamaban “el crus... táceo”.

LP: Bueno, basta de hablar. ¡Andando! Ardo en deseos de volver a encontrarme con ese canalla de Saladino.

TODOS: ¡Buuuu!

MM: Señor, Señor, ¿lo conoces? ¿Te has encontrado alguna vez con... con... Buuuu?

LP: Nos encontramos fugazmente en una batalla. Apenas si cruzamos unas palabras; fueron unas palabras cruzadas. Yo le hablé en Oc, la moderna lengua provenzal. Le dije: “oc... oc... oc...”

MM: ¿Y eso qué quiere decir?

LP: “¡Ríndete, cobarde! ¡Maricón!”

JM: ¿Y él?

LP: Él me contestó algo que no entendí. Me dijo: “eres un hijo de mujer que comercia con su cuerpo... horizontal, cuatro letras”.

JM: ¡Mamá!

MM: O Papá.

DR: ¡Abuela!

MM: No, cuatro, cuatro letras.

DR: Ah, claro... “abuela” tiene tres. A-bue-la. Tres letras.

LP: ¡Andando!

CN: ¡Deteneos, intrépidos guerreros! ¡No podéis avanzar!

LP: ¡Apártate buen hombre, o mi espada hablará!

CN: ¿Tiene un parlante?

LP: ¡Éste debe ser un guardia de Saladino!

DR: Tengo una idea para que este temible guardia nos permita pasar.

LP: ¿Cuál, Espolón de Aquitania?

DR: Le ofrecemos dinero.

LP: ¿Dinero a un guardia de Saladino?

DR: ¡Ah!, yo había entendido: “un guardia argentino”.

LP: ¡Te he dicho que te apartaras! Debes saber que...

CORO: Los cruzados vamos ya
regresando hacia el este,
avanzamos hacia allá
cueste lo que cueste.

LP: ¡No nos impidas el paso!

CN: Pero no os estoy impidiendo el paso. Solo quiero advertiros de que estáis equivocados. Ese no es el camino de la batalla ¡No! La batalla es hacia allá. Porque si seguís ese otro camino, caeréis en la trampa de la hechicera Harpía. Harpía atrae a los viajeros virtuosos y los conduce a la perdición.

TODOS: ¿Harpía?

CN: Sí, la llaman así porque los atrae con el sonido de su arpa. Toca muy bien ¿eh? Y luego... ¡los seduce con la fatal atracción del pecado!

LP: No temas, ni por error podría seducirnos. Somos hombres santos, tenemos muy clara nuestra misión: vamos para allá derechito, liberamos Jerusalem, llamamos a elecciones, y listo.

CN: Escucharos decir eso me alivia, porque Harpía en su palacio, con su corte de bellas damiselas, ofrece vicios desconocidos.

TODOS: ¿Desconocidos?

CN: ¡Sí!... pero se aprenden fácil. Miren este mapa. Aquí están señalados todos los palacios de la región, ¿ven?, están marcados con una "X". Este, es el de Harpía. Ha sido calificado con ¡triple X! Sí, ¡es que allí hay pecado! ¡desenfreno! ¡sexo sin límites!

MM: Vayamos a darle una lección.

JM: Sí, vamos, miramos y volvemos.

DR: Sin tocar nada.

CN: Escuchen, escuchen, antes que nada van a encontrarse con un grupo de bailarinas desnudas, abrazadas a columnas.

LP: ¡Escúchenme!, el palacio de Harpía es un antro de perdición. Es evidente que nuestra presencia allí... es imprescindible. Podría ser un peligro para los caballeros que vinieran después que nosotros. Debemos apresurarnos... ¡o van a llegar antes!

CN: Pero escuchen... pero... Caballeros... ¿y la batalla?... ¿y Saladino?

TODOS: ¡Buuuu!

CN: Ya amanece. Deben estar de regreso. ¿Cómo habrán pasado la noche?

TODOS: Los cruzados vamos ya
regresando hacia el este...

TODOS: Los cruzados vamos ya
regresando hacia el este...

MM: ¡Cómo te quiero! ¡Cómo te quiero!

LP: Buen hombre, tenía razón ¡Qué noche! ¡Qué mujeres!

JM: ¡Yo hice de columna!

LP: Esa Harpía es increíble, me ha hecho prometerle que volvería a sus brazos.

CN: Pero... ¿no os retuvo?

MM: ¡No! Nos expulsó de ese antro.

CN: Y ¿por qué?

MM: Dice que somos demasiado degenerados.

LP: No, de mí se enamoró. Cuando todo esto termine, me casaré con ella.

LP: Te amo Harpía, te amo,
no creí que ocurriría,
era cierto que harías
realidad mis fantasías.

Tu amor desinteresado
para mí es algo inédito,
ninguna me había aceptado
pagar con tarjeta de crédito.

LP: Y ahora... ¡a derrotar a Saladino! ¡Andando!

CN: Christophe, Christophe... ¡Christophe!

LP: ¿Qué pasa?

CN: Tengo algo que decirte: durante la noche que pasaste con Harpía, Saladino derrotó a tus tropas.

LP: No, eso no puede ser ¡Él no puede triunfar!, su fe es de peor calidad que la nuestra.

CN: ¡Pero triunfó!

LP: ¿Y tú cómo sabes eso?

CN: ¡Christophe!, es hora de que sepas quien soy... ¡Soy el Arcángel Manuel!

LP: ¡Oh! Me inclino ante usted su majes... eh... su alteza eh...

MM: Es un arcángel.

LP: ¡Su arcangelidad!

CN: Mira, traigo un mensaje para ti, de.... bueno, ya te imaginas, no debo nombrarlo en vano.

LP: Seguro que me felicita por mi cristiano desempeño.

CN: No exactamente. Mira, me manda a decir lo siguiente: “Christophe, eres un imbécil, ¿quién te mandó a pelear con Saladino?”

LP: ¿Un imbécil?

CN: ¡Sí!

LP: Pero... ¿en qué sentido?

CN: ¿Cómo en qué sentido? Te ordenaron traer la fe verdadera y tú, ¿qué?, ¡saqueos, violaciones! Arrasaste pueblos enteros!

LP: Bueno, yo creí interpretar su voluntad. Yo soy sólo un humilde siervo.

CN: En eso tienes razón... ¡eres un animal! Por otra parte, lo de anoche... con Harpía, ¡fue una vergüenza para la cristiandad!

LP: Bueno...yo estaba un poco cansado ¡Es la primera vez que me pasa!

CN: Mira, Christophe, te diré algo: no fue Saladino el autor del hechizo que te sacó del frente. ¡Fui yo! Me ordenaron evitar que perezieras. Por eso anoche te saqué con un soplo milagroso del campo de batalla, y te empujé hacia el palacio de Harpía.

LP: ¡Harpía, mi amor!

CN: El Señor no quería que perezieras. La verdad, no sé por qué. Se ve que prefiere tenerte el mayor tiempo posible... lejos de su Gloria.

CN: No has entendido nada
eres un animal,
venías a una cruzada
y no a turismo sexual.

LP: ¿Y qué será de mí?

CN: Mira, es evidente que aquí, en el este, has fracasado, así que el Señor te ha destinado a otra labor importante. Sí, deberás llevar nuestra fe hacia el oeste, a través del océano, ¡descubrirás nuevas tierras! Mira, para no despertar sospechas te vamos a poner un pseudónimo. ¿Cómo era que te llamabas vos?

LP: Christophe de Cotillón.

CN: Christophe de Cotillón... ¡Ahí está! ¡Cristóbal Colón!

LP: ¿Para el oeste?

CN: Siempre para el oeste.

LP: Y ¿cómo voy a encontrar el camino? ¿Cómo voy a encontrar el rumbo correcto?

CN: No, no, no puedes equivocarte. El Señor te ha conferido un poder especial: ¡El Geo Poder Sagrado! ¡El G.P.S.!

TODOS: Los Cruzados vamos ya
regresando hacia el oeste,
avanzamos hacia allá
“co-este lo que co-este”.

LP: Arcángel, antes de partir, aclárame una duda. ¿El amor de Harpía era fingido?

CN: Sí.

LP: ¡No! ¡No me digas eso! ¡No es posible! Pero... pero ¿qué es esa mujer?, ¿una maga?, ¿una hechicera?, ¿una bruja? Dime, ¿qué es Harpía?

CN: ¿Sabes lo que es Harpía? “Mujer que comercia con su cuerpo, horizontal, cuatro letras”.

LP: ¡Ah! ¡Como mi mamá!

CAPÍTULO



Recorrido histórico por el Occidente medieval: economía, instituciones y marco social

Jorge Luis Ferrari

CAPÍTULO II

Recorrido histórico por el Occidente medieval: economía, instituciones y marco social

Jorge Luis Ferrari

1. Breve presentación

El presente capítulo de esta obra tiene como objetivo ofrecer un panorama general de los siglos XI al XV, haciendo hincapié en los aspectos sociales, políticos y económicos más relevantes del período.

La exposición parte de un acercamiento al concepto de cultura occidental para propiciar una comprensión de las bases culturales e ideológicas que confluyeron en lo que definimos hoy como Europa medieval. Luego, con la intención de dar cuenta del contexto de la época indicada e identificar las causas y consecuencias de algunas de sus transformaciones, el capítulo enfoca, básicamente y como propone en su título, los aspectos relacionados con la economía (la agricultura, la manufactura y el comercio), las instituciones (el sistema feudal y las relaciones políticas que le son propias) y el marco social (la composición de la población y los lazos entre los distintos estamentos), con una mirada holística que pretende favorecer la aproximación a las características generales del Medioevo por parte de estudiantes universitarios que no cursan en las carreras de Historia. Con esta misma finalidad también se ha escogido la estructura expositiva. Así, las observaciones y reflexiones propias del autor del capítulo son sustentadas con abundantes citas textuales y referencias formuladas por destacados historiadores o medievalistas en textos cuya consulta ha sido insoslayable para redactar de manera satisfactoria un texto como este: de carácter introductorio y accesible pero que, a la vez, busca exponer los temas de modo tal que sus lectores tomen contacto con los referentes de la historiografía medieval.

2. Las bases culturales del Occidente medieval¹

Según Romero (2011), la cultura occidental se manifiesta como una combinación de tres vertientes culturales diferentes —el legado romano, las tradiciones germánicas y el cristianismo—, que se constituyó en Europa a partir de la desintegración del Imperio romano. La naturaleza de estos elementos culturales es heterogénea: mientras que los legados romano y germánico estaban representados por estructuras económicas, sociales y políticas existentes y de larga data, el cristianismo era esencialmente una idea religiosa que se centraba en el problema de la trascendencia y condicionaba los modos de vida, aunque en el largo plazo estas concepciones serían, precisamente, el vehículo que permitiría concentrar las tres tradiciones en una única cultura.

El historiador argentino divide en tres etapas el gran proceso histórico que se extiende hasta nuestro tiempo: la Primera Edad, que abarca desde el siglo V al XV², es la que modela el orden cristiano feudal y determina la naciente burguesía urbana; la Segunda Edad, que se extiende desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa, es la época de los imperios y las monarquías, del inicio del capitalismo, de las aristocracias cortesanas, de la burguesía y del pensamiento ilustrado; la Tercera Edad comienza con la revolución política de las burguesías y la revolución capitalista de la industria, corrientes que confluyen en la crisis de la primera mitad del siglo XX, marcada por las dos guerras mundiales, cuyo fin se advierte hacia 1950 (Romero 2011). Este capítulo se concentra en la primera de estas edades.

La herencia romana tenía su origen en el imperio que se conformó en torno al Mediterráneo a partir del siglo III a.C. con centro en la ciudad de Roma. Los conquistadores romanos impusieron en un orbe extenso y

¹¹ Para un desarrollo más completo de este tema y su proyección histórica, remitimos a Ferrari y Miranda (2012).

² En lo que respecta al fin de la Edad Media, “[...] hay que decir que las costumbres de los siglos medios pervivieron durante largo tiempo, aspectos como el Derecho medieval fueron también muy longevos, y la distribución feudal en el campo todavía la encontramos en el XIX español o inglés. No obstante, aunque continúen existiendo instituciones e ideas medievales, se ha optado por considerar que en el año 1500 se acaba el Medievo. Este tipo de delimitación cronológica tiene siempre un carácter muy relativo, y en España se ha puesto en entredicho en la literatura, pues varios críticos señalan la pervivencia de características medievales en las letras españolas. Aunque la longevidad del Medievo puede ser cuestionable, su discusión pone en entredicho los criterios por los que escogemos la fecha de finales del siglo XV como la del cierre de la Edad Media” (Sanmartín Bastida 2004: 231).

de realidades muy heterogéneas un orden en torno de un elemento en común: el espacio urbano, que trataba de edificar una unidad de sentido a partir del modelo que proporcionaba Roma y se asentaba en un sistema de caminos y vías que unían diferentes ciudades con sus foros, sus termas, sus anfiteatros, su plaza y su circo.

El mundo urbano romano estaba compuesto por ‘ciudadanos’, categoría que hacía referencia no solo a las personas que habitaban en la ciudad, sino también a aquellas que pertenecían a una misma sociedad política, hablaban una misma lengua y se regían por un derecho, es decir que compartían un modo de vida civilizado.

La cosmovisión romana asignaba un carácter sagrado al Estado e imponía el servicio del ciudadano a la comunidad y al mismo Estado como ideales de vida. La práctica de este modo de vida tuvo su momento de esplendor entre los últimos años de la República y los comienzos del Imperio (siglos II a.C. y II d.C.). A partir del siglo II d.C., la degradación de la concepción tradicional de ciudadanía, el resquebrajamiento del orden público y la aparición de un Estado cada vez más autocrático debilitaron el ideal de vida romano y emergió una nueva práctica privada y pública de corte hedonista.

Pero los ciudadanos que compartían una misma cosmovisión y un modo de vida civilizado, según los parámetros romanos, constituían apenas una minoría que habitaba el espacio urbano. En el mundo rural del vasto Imperio vivía la mayoría de los habitantes, que comprendía desde una porción de campesinos libres que trabajaban sus tierras hasta los esclavos que conformaban la mayor parte del grupo de los trabajadores. Esta organización predominante del mundo de la producción romana nos habilita a considerarla una sociedad esclavista.

Desde sus inicios en el Lacio, las campañas militares de conquista permitieron a los romanos construir un gran Imperio y obtener grandes cantidades de cautivos de guerra que fueron esclavizados. Estos trabajadores esclavos mantuvieron la producción agrícola y manufacturera haciendo depender de ellos y de su trabajo el modo de vida romano y el impulso expansionista del Imperio. Pero este dispositivo que parecía sólido y eterno un día dejó de funcionar tan bien como lo había hecho durante mucho tiempo, pues hacia finales del siglo I a.C. el control de la piratería y la finalización de las guerras de conquista dieron lugar a un período de prosperidad y paz conocido como la *Pax Augusta*. Resulta paradójico, pero fue esta *pax* la que terminó con la fuente de aprovisionamiento de esclavos y afectó negativamente las bases económicas sobre las que se sostenía la maquinaria romana. Por ello, la

necesidad de trabajadores que reclamaba la producción agrícola y manufacturera debió satisfacerse con la adquisición de esclavos en las fronteras del Imperio y de los esclavos nacidos dentro del Imperio en la casa del amo. Igualmente, resultó insuficiente.

Frente a la merma creciente de esclavos que ocasionó la ruina de los antiguos centros manufactureros y la crisis de la agricultura esclavista, los talleres artesanales se trasladaron a zonas periféricas donde había mano de obra libre disponible y los terratenientes comenzaron a contratar trabajadores libres; estos últimos eran arrendatarios a los que el propietario les daba una parcela de tierra a cambio de una parte de la futura cosecha. De esta manera, con el traslado de la producción al ámbito rural, se fue consolidando el carácter esencialmente agrario del Imperio. Paralelamente aumentaban los costos de la administración imperial, que debía intensificar los impuestos para poder mantener las guarniciones militares asentadas en las fronteras y el orden interno.

En el siglo III d.C. se desató la crisis que terminaría con el Imperio romano: la caída de la producción agrícola produjo un declive demográfico, estallaron revueltas populares y campesinas en todo el Imperio, los pueblos germanos asentados en los límites del Imperio comenzaron a presionar sobre las fronteras y los ejércitos de las provincias siguieron a sus jefes en rebelión contra el Estado e iniciando un período de guerras civiles devastador.

En esta situación de inseguridad generalizada, la idea del derecho común, el Estado y la vida civilizada se debilitaron. Los campesinos y los trabajadores urbanos huían a las tierras de los latifundistas en busca de seguridad, y el Estado central se fue desvaneciendo poco a poco. Así, cuando los denominados pueblos bárbaros invadieron el Imperio no encontraron resistencia: se encontraron con un Estado agónico, una sociedad fracturada y una economía en crisis.

Este lento proceso de descomposición del Estado romano fue agotando el ideal de vida republicano del ciudadano romano que suponía que el individuo se realizaba a partir de su servicio al Estado y a la comunidad. Además, la situación de crisis e inseguridad de los últimos años puso en duda la posibilidad del ideal hedonista. En este contexto de incertidumbre generalizada, comenzaron a tener éxito las religiones que llegaban de la parte oriental del Imperio y que proclamaban una vida mejor, de paz y felicidad después de la muerte, lejos del dolor y las tribulaciones de la realidad terrenal. El cristianismo era una de esas tantas creencias religiosas.

Al principio, el cristianismo fue considerado una superstición por parte del Estado romano y los primeros cristianos fueron perseguidos, pero el número de cristianos, lejos de disminuir, fue aumentando con los años hasta que en el siglo III d.C. fueron considerados una amenaza para el Estado. En una conciencia romana en crisis, el ideal cristiano —que condenaba la riqueza y el poder, y postulaba que la vida de dolor y sufrimientos era solo una prueba para la verdadera vida de gloria que esperaba al individuo después de su muerte— fue muy bien acogido por las mayorías.

El aumento de cristianos llevó a que el emperador Constantino, afianzado en la idea de la necesidad de un fundamento religioso para el Estado, aceptara al cristianismo como religión dentro de los límites del Imperio en el año 313 y a que el emperador Teodosio (379-395) lo declarara como la religión oficial del Imperio. Así, la Iglesia se organizó sobre las estructuras del Imperio con su centro en Roma al asumir y conservar la cultura romana y la tradición ecuménica del Imperio³.



Estatua del Emperador Constantino (274-337) que se halla fuera de la Catedral de York (Inglaterra).

Cerca de este lugar, Constantino fue proclamado Emperador romano en el año 306. El reconocimiento de las libertades civiles de los cristianos, así como su propia conversión a la fe, establecieron los fundamentos religiosos del cristianismo occidental.

Foto: L. R. Miranda, 2013

En 395, el emperador Teodosio legó el poder a sus hijos cuando dividió el extenso territorio en dos: el Imperio Romano de Occidente y el Imperio Romano de Oriente. Y en el siglo V d.C. comenzaron las

³ En el capítulo 3 de este mismo libro se ofrecen más precisiones fácticas sobre este proceso, por lo tanto remitimos a él.

invasiones germánicas desde la frontera del Rin que terminaron con el Imperio de Occidente.

Los pueblos germánicos, aunque eran varios, tenían una organización socioeconómica similar y una cultura con muchos rasgos en común. Eran agricultores y guerreros, vivían en comunidades unidas por lazos de parentesco y reconocían un antepasado común. La tierra era de la comunidad y todos los años se dividían las parcelas para cultivo entre las diferentes familias. La concepción de la vida para los germanos estaba estrechamente vinculada con la guerra. Esta era una actividad estacional, caracterizada por el saqueo y la obtención de un botín que se repartía entre los guerreros y se cumplía en los meses en los que las tareas agrícolas no requerían mano de obra. Los germanos participaban de un ideal de vida heroico en el que el individuo se realizaba a través de una hazaña que le permitía ganarse el respeto de la comunidad: el acto heroico la daba fama al guerrero y la mejor muerte era la que se obtenía en el campo de batalla, ideales que permanecerán vivos en la concepción del héroe y el honor del Medioevo.

En el momento de las invasiones, los pueblos germánicos habían experimentado numerosas transformaciones producto del prolongado contacto con la civilización romana en los límites del Imperio o cerca de sus fronteras. La consecuencia de las invasiones fue el surgimiento de una nueva realidad económica, social, política y cultural: los denominados reinos romanogermánicos que, sobre la base de los diferentes elementos que proporcionaron los tres legados mencionados, dieron inicio a un lento proceso de fusión que originaría con el tiempo lo que concebimos hoy como cultura occidental.

3. El sistema feudal

Entre los siglos IX y X, en el período que se conoce como Alta Edad Media⁴, fundamentalmente a causa de las invasiones de diferentes pueblos a Europa (normandos, magiares, sarracenos y eslavos), se produjo una fragmentación del poder que llevó a un debilitamiento de las monarquías imperantes y condujo a una nueva forma de organizar la economía, la sociedad y la vida política. Dicha organización se conoce

⁴ El largo período de la Edad Media suele dividirse en tres partes: la Temprana Edad Media (desde los siglos III-IV hasta el siglo VIII), la Alta Edad Media (desde el siglo IX hasta el siglo XIII) y la Baja Edad Media (desde el siglo XIV hasta el siglo XV). Para un tratamiento profundo de los alcances y problemas de esta división, remitimos a Romero (1987).

con el nombre de feudalismo y se impuso en Europa entre los siglos XI y XIII.

La sociedad feudal estaba constituida por tres estamentos. Una sociedad estamental se caracteriza por estar dividida en grupos, cuyos miembros lo son por nacimiento y, por lo tanto, su pertenencia al estamento es inmodificable. Cada estamento cumple en la sociedad una función específica que se justifica legal y/o religiosamente. En la Edad Media se registraban las siguientes clases:

- los nobles —los señores feudales—, que luchaban para defender la sociedad;
- los religiosos, que oraban por la salvación de las almas; y
- los campesinos que trabajaban para alimentar a todo el conjunto social.

Esta estructura constituye una “representación sociológica que vino a ajustarse estrechamente a la realidad de las relaciones económicas y que, simultáneamente, dio a éstas mayor firmeza” (Duby 1979: 208). Es así que la llamada ‘teoría de los tres órdenes’, elaborada en el pequeño mundo de los intelectuales, establecía el marco mental, rígido y claro del sistema feudal como institución:

Dios, desde la creación, ha dado a los hombres tareas específicas; unos tienen la misión de rezar por la salvación de todos, otros están llamados a combatir para proteger al conjunto de la población, y al tercer grupo, con mucho el más numeroso, le corresponde mantener con su trabajo a las gentes de la Iglesia y a las gentes de la guerra. (Duby 1979: 208)

El esquema se impuso muy rápidamente en la conciencia colectiva porque ofrecía una imagen simple y ajustada al plan divino. Fue muy efectivo, además, para justificar las desigualdades sociales y todas las formas de explotación económica.

En términos económicos, la división tripartita permitía una suerte de ‘juego de reciprocidad’ mediante el cual cada parte interviniente obtenía los recursos productivos que no poseía. La nobleza feudal tenía extensos feudos —es decir, porciones de tierra que entregaba el rey a un noble (vasallo) a cambio de un juramento de fidelidad y ayuda

militar—, trabajados por campesinos, sobre los que ejercía un poder absoluto.

Los clérigos y los caballeros dirigían la sociedad y controlaban la mayor parte de la riqueza. Los rasgos culturales de estos dos grupos moldeaban la sociedad y dirigían sus acciones. Sus respectivos ideales eran la oración y la lucha, pero ninguno de los dos grupos despreciaba la riqueza; al contrario, cuidaban de Mammón tanto como cualquier otro, si no más, pero era inconcebible para los miembros de estos dos grupos dirigentes el emplear sus vidas en la producción de riqueza. La riqueza debía ser producida por los estamentos más bajos, por los siervos. Los “mejores”, los clérigos y los señores, tenían el derecho de tomar la totalidad o parte de este producto mientras se dedicaban a las nobles actividades de orar y luchar, los dos fines admitidos por la sociedad. La producción era un medio, la devoción y la gallardía eran los fines. La consideración social y los laureles se concedían a los que alcanzaban el éxito en la dedicación a tan nobles fines, y no a aquellos que triunfaban en la provisión de los vulgares medios. (Cipolla 1979: 13-14)

Entre los campesinos, algunos era libres —los colonos (arrendaban una pequeña parcela de tierra al señor feudal) y los villanos (propietarios de parcelas poco extensas que vivían en villas o aldeas del fruto de su trabajo)—, pero la mayor parte eran siervos (pertenecían por nacimiento al patrimonio del señor feudal, que podía disponer de sus personas, trabajos o bienes a voluntad, y cultivaban las tierras de su amo). Las tierras del señor feudal se denominaban ‘señorío feudal’; en ellas, además del castillo del señor, las chozas de los siervos y la aldea, la tierra cultivable se dividía en dos partes: la reserva señorial⁵ (trabajada por siervos y campesinos) y las tenencias en manos de campesinos (mansos o manor) que debían dar al amo tributos en trabajo o en

⁵ La reserva señorial era el conjunto de las tierras dedicadas al uso exclusivo del señor.

producto por el uso de esa tenencia. Este tributo del que se apropiaba el señor (y también la Iglesia) se denominó ‘renta feudal’ (Duby 1979; Bois 1991).

Durante la Alta Edad Media, la mayoría del pueblo la constituían los siervos dedicados a las tareas agrícolas; de los pocos artesanos existentes, algunos eran trabajadores itinerantes, pero la mayoría eran en parte artesanos y en parte siervos agrícolas que dividían su tiempo entre el cultivo de sus parcelas y la producción de rústicos artefactos para la comunidad o para el señor y compartían la mísera existencia y las paupérrimas condiciones de vida de los siervos agrícolas. (Cipolla 1979: 12)

La organización señorial no permitía un alto grado de productividad pero, dadas las condiciones generales de la época y sus rasgos culturales, fue posiblemente la forma de estructura social más viable. Los caballeros respetaban la educación que los preparaba con conocimientos para la guerra, la equitación, la cacería y los torneos. No despreciaban la educación literaria pero no se interesaban por ella. Los clérigos, en cambio, cultivaban la formación musical e intelectual ya que les permitía leer los textos sagrados y cantar en la iglesia. Tal como explica Duby (1979), pese al valor preeminente atribuido a las funciones de los eclesiásticos, la clase dominante era la de los especialistas de la guerra: de hecho, la teoría de los tres órdenes y las instituciones de paz⁶ fueron pensadas y elaboradas en función del poder del grupo militar, cuya situación y comportamiento rigieron los destinos económicos de los siglos XI y XII.

⁶ En las últimas fases de la feudalización se registra la ideología de la ‘paz de Dios’, que surge fundamentalmente a raíz de la descomposición de la autoridad monárquica. La institución de la paz de Dios establecía que era lícito combatir dentro de límites muy precisos, lo cual contribuyó a desviar los poderes de agresión que contenía la sociedad feudal hacia el exterior del mundo cristiano: “contra los enemigos de Dios, contra los ‘infiel’ no sólo estaba permitido, sino que era eminentemente saludable guerrear. Los hombres de guerra fueron por tanto invitados a desplegar fuera de la cristiandad su función específica. El espíritu de cruzada, que procede directamente de la nueva ideología de la paz, dirigió a los guerreros hacia frentes de agresión exteriores, hacia las franjas florecientes en las que los combates contribuían poderosamente a poner en circulación las riquezas” (Duby 1979: 207).



La vocación del caballero es la guerra, “y el primer uso que hace de su riqueza es procurarse los medios más eficaces de combatir, mediante el entrenamiento físico al que consagra todo su tiempo, y mediante inversiones de las que espera un solo beneficio: el aumento de su potencia militar. En [su] economía doméstica, una parte considerable de los ingresos [...] está destinada al perfeccionamiento de los equipos de los guerreros, a la mejora de las cualidades del caballo, que se convierte en el principal instrumento del combatiente y en el símbolo mismo de su superioridad [...], a procurarse mejores armas ofensivas y defensivas” (Duby 1979: 212).

Imágenes de distintas armaduras expuestas en el Museo del Ejército, en el complejo *Les Invalides* de París (Francia).

Fotos: M. E. García Miranda, 2012

Las clases menos privilegiadas se sometían a este estado de cosas y aceptaban tanto su posición inferior en la escala social como las prerrogativas de los valores culturales de los grupos dirigentes. La institución señorial, con el pretexto de mantener la paz y la justicia, cobraba tasas, lo que conseguía quitar al campesinado la mayor parte de lo que producía y no consumía para su propia subsistencia. Esta circunstancia explica el freno que existía para los humildes al movimiento de ascenso económico y también el hecho de que se redujeran las diferencias entre campesinos dependientes y campesinos libres: la institución feudal niveló la condición campesina y separó irremediablemente a la clase de los trabajadores de la de los señores.

4. La expansión del feudalismo

A partir del siglo XI, las invasiones y sus efectos negativos sobre la sociedad medieval desaparecieron, se desarrollaron nuevas técnicas de cultivo aplicadas a la producción agrícola, aumentó la población y los viajes y el comercio se hicieron más frecuentes. Es el

comienzo de una época de expansión producto de la consolidación del feudalismo y el desarrollo de las fuerzas productivas.

El incremento de la producción agrícola se debió a dos causas: a) la incorporación de nuevas tierras de cultivo y b) la implementación de nuevas técnicas aplicadas a la producción.

La anexión de nuevas tierras, que significó una expansión de la frontera agrícola, se realizó a través de las roturaciones de praderas y bosques. Este proceso comenzó como una iniciativa de los campesinos que, para garantizar su subsistencia y la de sus familias y pagar los tributos que debían a los señores feudales, talaron bosques para aumentar la superficie cultivable y aumentar así el producto agrícola. Si bien las primeras roturaciones fueron impulsadas por campesinos, posteriormente estas eran comandadas por los señores feudales, quienes estimulaban a sus campesinos a talar bosques, desecar pantanos y preparar terrenos para el cultivo con el fin de incrementar la extensión de tierra productiva, el producto obtenido y los tributos recibidos. Indudablemente, aunque los más favorecidos con esta mayor generación de valor, directamente a través de la venta de cosechas o indirectamente a través de la percepción de tributos, fueron los señores, los campesinos pudieron mejorar su alimentación, las hambrunas periódicas y las enfermedades disminuyeron y aumentó la población.

Respecto al segundo elemento, hubo tres innovaciones importantes. En primer lugar, se destaca el uso del arado de ruedas que facilitó la apertura de surcos y la tarea de remover la tierra; y, junto a él, la sustitución del buey por el caballo para tirar del arado, lo que significó un aumento de la fuerza y la velocidad en las tareas.

Hubo varias formas de este tipo de arado [con ruedas], y su difusión y aplicaciones son muy discutidas, pero su efecto general es claro y evidente. Su primera gran ventaja residía en que podía remover suelos muy duros, los cuales producían mayores cosechas que los suelos ligeros normalmente cultivados con el arado de surcos. En segundo lugar, se ahorraba trabajo humano, gracias al hecho de que la vertedera del arado pesado podía revolver el surco, haciendo innecesario el volver a arar la tierra en sentido transversal. Tercero, el drenaje de los campos era favorecido por una nueva manera de arar formando largas bandas o surcos [...]. (White Jr. 1979: 156-157)

El tercer elemento fue la introducción de la rotación trienal de los cultivos que consistía en dividir el campo en tres parcelas: una era sembrada con trigo; otra, con leguminosas o cereal y la tercera se dejaba en descanso. La modalidad suponía rotar anualmente los cultivos en cada parcela para evitar que los suelos agotaran su fertilidad (Duby 1979). El incremento en el cultivo de arvejas, habas, lentejas y garbanzos, en la siembra primaveral, en el sistema de rotación por trienios, aumentó el consumo de proteínas entre los habitantes del pueblo, lo que seguramente tuvo un efecto positivo para su energía. Sin embargo, fue la cosecha de avena, también de la siembra de primavera, la que proporcionó al campesino, fundamentalmente del norte de Europa, la posibilidad de utilizar por primera vez la fuerza de los caballos en la agricultura, el transporte y la industria (White Jr. 1979)⁷.

El perfeccionamiento técnico también incluyó la difusión de los molinos hidráulicos y el comienzo de los de viento. “A lo largo de toda la Edad Media, los molinos de agua fueron más comunes que las iglesias, así como más distintivos, ya que todas las sociedades han tenido santuarios, pero pocas han tenido máquinas poderosas” (White Jr. 1979: 165). Pero en las zonas muy llanas, donde la corriente de los ríos no era suficiente para mover los molinos, cayeron en decadencia. Así se explica el surgimiento de los molinos de viento de eje horizontal en Yorkshire hacia 1185, época a partir de la cual se registra un desarrollo del diseño de la maquinaria como resultado de la búsqueda de nuevas fuentes de energía y nuevas aplicaciones de ella⁸.

A partir de la segunda mitad del siglo X la población creció en toda Europa; durante un extenso período no hubo constricciones en el sistema económico. La tierra era fecunda y el capital necesario para el desarrollo era formado lentamente, aunque no con facilidad. La producción aumentaba en todos los sectores (Cipolla 1979).

La expansión agrícola y el aumento de la población tuvieron como consecuencia una reactivación del comercio —que se dio gracias a una mayor disponibilidad de productos primarios para la venta al

⁷ Por razones climáticas, el sur no pudo adoptar tan extensamente el sistema de rotación de cultivo trienal y tampoco pudo cambiar el uso del buey por el del caballo en las labores agrícolas. Para un detalle muy preciso de los requerimientos de alimentación y cuidado de los caballos en la época medieval, véase White Jr. (1979).

⁸ Remitimos a Carroll Bark (1978: 108-123) para un tratamiento más específico de las características de la tecnología de la época medieval, la adaptación de antiguos inventos y la invención de nuevas técnicas.

aumentar la producción—, de un incremento de la demanda poblacional debido al crecimiento numérico y de una intensificación de los requerimientos señoriales de productos suntuarios, motivada por su mejoramiento económico al recibir mayores rentas por ventas y tributos. La actividad comercial estaba liderada por los mercaderes, es decir por personas que vendían productos de lugares lejanos en las ferias⁹, y paulatinamente posibilitó a la economía señorial una mayor apertura y dinamismo.

Había también mercaderes itinerantes, pero este grupo era muy heterogéneo. Existían pequeños buhoneros que recorrían zonas relativamente pequeñas e intentaban vender sus pobres mercancías en los pueblos o en los mercados semanales, y grandes mercaderes que operaban sobre vastas extensiones, a menudo atravesando las fronteras de diversos países, llevando consigo sedas o ricas telas, objetos de marfil o ébano, reliquias religiosas, joyería y esclavos; estos mercaderes hacían acto de presencia especialmente en las grandes ferias que tenían lugar en diferentes épocas y localidades. Entre estos dos tipos de mercaderes había otros tipos intermedios, pero todos —sea cual fuere la envergadura de su empresa— compartían unas características comunes: su posición en el escalafón social era baja, eran itinerantes, virtualmente gentes vagabundas y desarraigadas, y eran mirados con suspicacia por todo el mundo. La Iglesia los condenaba porque dedicaban sus vidas a la obtención de provechos materiales, lo cual era pecaminoso según los clérigos. Los oficiales administrativos locales los miraban con desconfianza, temiendo constantemente que aquellos aventureros errantes se convirtieran en espías del enemigo o en malvados ladrones. El pueblo también desconfiaba de aquellos extranjeros que con frecuencia carecían de patria y de hogar. Hombres que

⁹ La feria era un lugar físico, generalmente un cruce de caminos o un paraje estratégicamente ubicado, habilitado por un señor feudal, donde se reunían las personas en determinadas épocas del año para comprar y vender mercancías. Ver en Pirenne (1955: 75-80) el origen, desarrollo y decadencia de las ferias.

se trasladaban de aquí para allá a extraños lugares, a menudo con extrañas mercancías, traficando con cosas prohibidas, cometiendo usura¹⁰ y sólo Dios sabe cuántas otras actividades pecaminosas. (Cipolla 1979: 12-13)

Las rutas comerciales eran principalmente dos: a) la ruta del Mar Mediterráneo que vinculaba las ciudades españolas e italianas con los puertos musulmanes y del Imperio bizantino (los europeos vendían tejidos y armas a cambio de especias, porcelanas, perfumes y sedas) y b) la ruta del Océano Atlántico y del Mar Báltico, dominada por una asociación de comerciantes textiles denominada ‘Hansa’, por la que se intercambiaban lanas inglesas y españolas, estaño inglés y el trigo, las pieles y las maderas del Mar Báltico (Merrington 1977; Duby 1979).

El comercio supuso la adopción de mecanismos de mercado y el estrechamiento de las relaciones entre la ciudad y el campo. Respecto de lo primero, se impulsó la monetización de la economía y se acuñó oro y plata para facilitar las transacciones. Además, aparecieron nuevas técnicas bancarias y financieras como el crédito y las letras de cambio. En relación a lo segundo, muchas ciudades, dedicadas a las actividades artesanales y comerciales, crecieron protegidas por señores feudales, que recibían un beneficio monetario por protegerlas, y adoptaron una relación complementaria con el campo aledaño. Esta especie de ‘renacimiento urbano’, que tuvo lugar en el siglo XII, abarcó dos centros principales: el norte de Italia (Lombardía, Véneto, Toscana) y los Países Bajos (Flandes y Bravante); otros que podrían ser considerados ‘secundarios’ son el Báltico-Mar del Norte (Novgorod, Lübeck, Hamburgo, Londres), el Valle del Rin (Colonia), el Valle del Danubio (Ratisbona) y el Mediterráneo occidental (Génova, Marsella, Barcelona).

En el norte, la gente se congregaba principalmente en torno a un castillo o una abadía, allí donde las condiciones geofísicas y políticas favorecieran las comunicaciones y los intercambios. En el sur, los puntos más comunes de reunión fueron los restos de las antiguas ciudades romanas, a donde acudía toda clase de gente (siervos desertores, trotamundos sin patria y hasta miembros de la pequeña nobleza).

¹⁰ “De hecho, el préstamo con interés llegó a adquirir gran importancia en la sociedad de la alta Edad Media: la carestía, la incertidumbre de acceder a los bienes necesarios que a todos afectaba, y el escaso o nulo ahorro, bastarían para explicar esta situación” (Doehaerd 1974: 247).

Lo que llevaba a la gente hacia las ciudades eran más las crecientes oportunidades que ofrecían los centros urbanos, que un empeoramiento de la situación económica del campo. La gente abandonaba el campo porque creía que en las ciudades había mejores oportunidades para progresar económica y socialmente, y esta creencia los hacía intolerantes con la lenta movilidad del mundo rural. *Stadtluft macht frei*, decían en Alemania: “El aire de la ciudad hace al hombre libre”. En muchos aspectos este movimiento se parece —en cuanto a motivaciones y sentimientos se refiere— a la migración de los europeos hacia América durante el siglo XIX. En ambos casos existió una especie de esperanza de trasladarse a un mundo mejor, a una sociedad más abierta y a más amplias oportunidades económicas. (Cipolla 1979: 16)¹¹

La historia de la ciudad europea a partir del siglo X resulta totalmente diferente a la de las ciudades en el mundo clásico y en el mundo chino. A diferencia de estas sociedades antiguas, a pesar de que los mercaderes, los artesanos, los doctores y los notarios existían en la ciudad medieval y muchas veces se enriquecían, nunca dejaron de pertenecer a una posición social inferior. Los ideales rurales de las clases más encumbradas impregnaban a toda la sociedad y los terratenientes dominaban tanto los medios campesinos como las ciudades, en lo social, en lo político y en lo cultural. Es decir que la ciudad no constituía en sí misma un organismo sino que era un simple órgano en un contexto más amplio del complejo urbano-rural.

Sin embargo, la ciudad medieval llegó a representar un elemento de crecimiento casi anormal, en el sentido de que era un cuerpo peculiar totalmente extraño al medio ambiente que lo rodeaba. La esencia de este cambio es descrito por Otto von Freising en relación con las ciudades italianas que luchaban contra Federico Barbarroja, uno de los últimos

¹¹ El autor, en consonancia con las opiniones que sostienen que la aparición y crecimiento de los nuevos centros urbanos significó un momento decisivo y revolucionario en la historia occidental, afirma que las “raíces de todos los subsecuentes progresos, incluyendo la revolución industrial y sus consecuencias, pueden ser rastreados en el desarrollo urbano de la Edad Media” (Cipolla 1979: 17).

defensores del orden feudal: “Ellos no dudan en armar caballeros o conceder honrosas posiciones a hombres jóvenes de clase inferior, e incluso a gentes que se ocupan en viles trabajos mecánicos y a los que otros pueblos excluirían de los más respetables y honrosos círculos, como si de apestados se tratara” (von Freising 1912: 116)¹².

Ello revela que no había siervos en las ciudades: todos eran libres, todos eran iguales aunque, obviamente, el gobierno municipal no fue ni aspiró a ser una democracia igualitaria. En efecto, la ciudad europea estaba dominada política, social y culturalmente por los mercaderes y cambistas, los farmacéuticos, los notarios, los abogados, los jueces, los médicos y otros profesionales parecidos. Este complejo grupo social constituyó desde el inicio la fuerza impulsora de la formación de las ciudades como cuerpos independientes. Sin duda, el habitante del burgo medieval prosperó en un espacio en el que el Estado prácticamente no existía y, al decir de Cipolla (1979), al establecer la ciudad como una entidad corporativa independiente, con órganos administrativos bien diferenciados, el ciudadano dio origen al Estado moderno, según lo concebimos actualmente.

El ciudadano medieval se vio favorecido también por la coexistencia de varios centros importantes de poder feudal, ya que en numerosos casos el habitante del burgo sacó grandes ventajas de la rivalidad entre aquéllos, azuzando a unos contra otros, enfrentando al rey con los barones, a los obispos con el rey. Por otra parte, las ciudades se desarrollaron principalmente gracias a la inmigración; las gentes que abandonaban el campo por la ciudad dejaban atrás, o huían de él, un medio respecto al cual no experimentaban más que sentimientos hostiles. Así pues, el espíritu rebelde de las ciudades se veía constantemente reforzado, y, simultáneamente, la creciente riqueza y el éxito conferían a este talante matices de osadía y orgullo. (Cipolla 1979: 19-20)

¹² Esta situación aparece narrada y recreada ficcionalmente en la novela *Baudolino* de Umberto Eco (2001), cuya lectura recomendamos porque también en esta obra se relata, en clave picaresca y fantástica, el sueño urbano de los guerreros occidentales de la Alta Edad Media convertido en realidad con el saqueo y pillaje de Constantinopla en 1204.

En lo que se refiere a las relaciones entre los ciudadanos y la Iglesia, está demostrado que los ricos mercaderes entregaban dinero a la institución, lo cual prueba que experimentaban sentimientos de culpa frente a la moral predicada por la Iglesia. Por su parte, los intelectuales (notarios, médicos, jueces, entre otros) no se animaban a desafiar la escala de valores e ideales de la Iglesia. Sin embargo, al asentar los fundamentos del Estado secular, los habitantes de las ciudades lograron ejercer poder sobre la esfera que realmente les interesaba y dejaron los asuntos espirituales a cargo de la Iglesia, la cual se mostró bastante flexible y, paulatinamente, fue suavizando la condenación moral de las actividades bancarias y mercantiles¹³.

Es posible acordar con Le Goff cuando afirma que el pensamiento del hombre de la Alta Edad Media se sintetiza en

[...] el prestigio de las murallas, de la piedra, de los sólidos edificios, la seducción de las líneas verticales que pueden contemplarse desde lejos, el lujo brillante y coloreado de los ornamentos, la prodigalidad de los bienes. (Le Goff 1979: 81)

Sin embargo, aunque el impulso proviniera de algún otro factor, principalmente del florecimiento comercial del exterior, muchas veces las ciudades medievales se originaron en el desarrollo de un monasterio, que era, en realidad, una suerte de nueva *polis*: en efecto, en sus claustros se advierten la organización y puntos de vista que caracterizarán a la ciudad de la Baja Edad Media y los tiempos modernos: moderación, puntualidad, orden, utilización regulada del tiempo y estabilidad¹⁴.

¹³ Remitimos a Le Goff (1975) para un tratamiento más detallado de estos aspectos así como otros relacionados con la situación de los mercaderes y banqueros en la Edad Media.

¹⁴ Le Goff hace notar que en los siglos XI y XII, y en comparación con la inseguridad del campo abierto o del bosque, “el castillo ofrecía un refugio seguro de carácter semejante al de la ciudad. Muchos de los textos que se mencionan asocian castillo y ciudad: en algunos aspectos el castillo, al igual que el monasterio, prefiguraba el modelo urbano” (Le Goff 1979: 82, nota 1).



Vistas del exterior y del interior de la abadía de Kirkstall, hoy en ruinas, en las afueras de Leeds (Inglaterra). Se trata de un monasterio cisterciense del siglo XII conformado por la iglesia, los dormitorios de los monjes, el refectorio, la cocina y los dormitorios de los hermanos laicos. El conjunto arquitectónico se completa con el hospicio y la casa del abad. Contaba también con un estanque de peces y un molino.

Fotos: L. R. Miranda, 2013

La edad de oro de las ciudades medievales fue, sin duda, el siglo XIII, pues en esta época se observa con mayor claridad que encarnaron el nuevo espíritu de la organización cívica. En el centro de la ciudad, en el punto de intersección del *quadrivium*¹⁵, por lo general se ubicaba una plaza en la que se hallaban el tribunal de justicia, la picota, la fuente y el mercado. Las funciones judiciales y económicas, que eran aspectos esenciales de la cultura citadina, se asentaban de ese modo sobre una sagrada tradición y conservaban, de alguna manera, una “calidad de tabú” (Le Goff 1979: 83) que representaba cierta dificultad para el progreso liberal y laico de la civilización urbana.

5. La crisis del siglo XIV

La expansión económica que experimentó Europa entre los siglos XI y XIII desembocó en una profunda crisis en el siglo XIV, cuyos efectos negativos se manifestaron en los ámbitos de la economía y la política, pero tuvieron su repercusión en los aspectos sociales y culturales.

La extensión de la tierra cultivable, a raíz fundamentalmente de las roturaciones, produjo un corrimiento de la frontera agrícola hasta alcanzar las tierras de menor capacidad de producción. Dicho

¹⁵ Las ciudades estaban rodeadas por un cerco de murallas y divididas en cuatro cuartos (*quartiers*) por las cuatro calles principales. Este plano cuadripartito se denomina ‘plano gótico’ y se encuentra exactamente realizado en Londres y Copenhague, entre otras ciudades europeas.

crecimiento extensivo, consistente en el aumento de la producción a partir de una ampliación cuantitativa de la tierra cultivable, llevó a la agricultura medieval hasta el punto de lo que se denomina ‘ley de los rendimientos decrecientes’: esta ley afirma que si se aumenta la cantidad física de un factor, dejando a los demás (como el trabajo y el capital) y a la técnica constantes, el producto final aumentará al principio hasta cierto punto máximo, para luego estancarse o comenzar a decaer. En la época que nos ocupa, las nuevas tierras de menor calidad incorporadas a la producción no solo generaban menos producto, sino que se agotaban más rápidamente¹⁶.

En un contexto de crecimiento poblacional —y, en consecuencia, de mayor demanda de alimentos—, ante una mala cosecha o una alteración climática¹⁷, esta situación estructural podía determinar una situación de superpoblación al romper el equilibrio entre recursos y población, como efectivamente ocurrió en el siglo XIV.

A los resultados negativos de la menor disponibilidad de alimentos sobre la población deben sumarse los efectos devastadores de la epidemia de peste bubónica que se registró en el siglo XIV. La enfermedad, que ingresó a Europa a través de las vías comerciales en los barcos que llegaban de Oriente, era de carácter infeccioso y se transmitía de manera directa entre las personas o a través de las pulgas de las ratas.

En los primeros tres años, 1348-1350, la mortalidad alcanzó a un 25 por ciento pero esto quedó compensado por los nacimientos, de modo que la pérdida neta fue de cerca de un quinto de la población. No obstante, la mortalidad variaba ampliamente según las ciudades¹⁸. Las posteriores epidemias produjeron menor mortalidad,

¹⁶ El clima excesivamente frío del período y las limitaciones propias de las técnicas agrícolas disponibles son algunos de los factores que explican el estancamiento de la agricultura en esta época.

¹⁷ Como ejemplo pueden mencionarse las que ocurrieron entre 1315 y 1317 por inclemencias climáticas relacionadas con el inicio de una ‘pequeña edad de hielo’, que supuso la reducción de las temperaturas y la desaparición de algunos cultivos en el norte de Europa, como el de la vid.

¹⁸ En este sentido, es necesario considerar que las pulgas o moscas trasmisoras de la enfermedad se propagan más rápidamente en los meses en que la temperatura oscila entre 20° y 25° C y la humedad es de 0,03 a 0,3. También hay que tener en cuenta que las ratas aumentan casi explosivamente cada cuatro años, aproximadamente.

pero la población total había disminuido en un 40 por ciento hacia 1380 y en muchos lugares a cerca de la mitad a finales de siglo, especialmente en aquellos en que había alcanzado a dos generaciones. La segunda peste fue denominada la peste de los niños: los jóvenes que habían nacido después de la epidemia anterior proporcionaron la mayor parte de las víctimas. (Russell 1979: 60-61)

Las muertes, consecuencia de las hambrunas y la peste, ocasionaron una catástrofe demográfica en el continente: una de cada tres personas murió y zonas extensas de antiguos cultivos o pueblos se despoblaron. En efecto, el campo se convirtió en un lugar de refugio y a fines de la Edad Media la huida de la peste fortaleció el papel de las grandes mansiones de campo como agentes de civilización, tal como puede comprobarse principalmente en lo que concierne a las villas italianas y, en particular, a las villas de los Medici en la Toscana.

La peste negra, al igual que cualquier otro cataclismo, produjo una dislocación inmediata del ritmo de vida. Los campos quedaron sin arar y las cosechas se pudrieron. La muerte del molinero dejaba el trigo sin nadie que lo moliera. Inmediatamente hubo escaseces, acompañadas inevitablemente por el acaparamiento de artículos, debido al pánico, por aquellos que podían comprarlos. Los precios se dispararon y se sucedieron las grandes penalidades y sufrimientos. Estas fueron las consecuencias a corto plazo de la peste. En tres o cuatro años cesaron y Europa hubo de enfrentarse a las consecuencias a largo plazo de la epidemia, agravadas por los sucesivos brotes más localizados que se fueron produciendo a lo largo de los años restantes de la Edad Media. (Pounds 1981: 512)

El descenso demográfico causado por la peste, al disminuir la mano de obra disponible en los campos, provocó una merma en la renta señorial, a raíz de la menor recaudación tributaria. La carestía generalizada y los intentos de los señores de sobreexplotar a sus trabajadores rurales generaron numerosas rebeliones campesinas que lograron enfrentar a los nobles con éxito.

La acentuada disminución de la población obligó a efectuar determinados ajustes en los asentamientos humanos. En Inglaterra, por ejemplo, desaparecieron gran número de pequeñas aldeas y lo mismo debió ocurrir en otras zonas, como parte del largo y continuado proceso mediante el cual las pequeñas localidades eran absorbidas por los pueblos cercanos.

La nobleza también se vio perjudicada por la denominada Guerra de los Cien Años en la que se enfrentaron la monarquía francesa y la monarquía inglesa por las pretensiones del rey inglés al trono francés. El perjuicio que sufrió la nobleza se debió a que la guerra exigió soldados para el combate que fueron sustraídos de las tareas de producción; además, el desplazamiento de tropas supuso la destrucción y el saqueo de campos de cultivos y de aldeas: todo esto hizo que disminuyera la cantidad de trabajadores, aumentara el número de consumidores y se dispusiera de una menor superficie apta para realizar la producción de alimentos. Finalmente, los ejércitos fueron transmisores de la peste, lo cual potenció sus efectos nocivos sobre la población (Romano y Tenenti 1971).

La crisis implicó un cambio en las relaciones de fuerza entre señores y campesinos; la disminución de la población, que redujo la producción y por ello las rentas obtenidas por los señores, hizo que estos últimos debieran moderar las exigencias en tributos hacia los trabajadores rurales y adoptar algunos cambios en las formas de trabajo en sus propiedades. La debilidad señorial se vio impulsada, además, por un proceso de fortalecimiento y concentración del poder en manos de los reyes. Esta crisis de la agricultura europea también significó una crisis social, debido a que el debilitamiento de los vínculos de servidumbre generó inestabilidad en las bases del poder feudal.

A fines del siglo XVIII, Malthus expuso una hipótesis para explicar las crisis que atravesaban las economías preindustriales, centrada en el desequilibrio que se producía entre la población y los recursos en un determinado momento del ciclo económico. El autor sostiene en su *Ensayo sobre el principio de la población* (publicado por primera vez en 1798) que mientras la población crecía geoméricamente (2, 4, 8, 16), los recursos lo hacían aritméricamente (1, 2, 3, 4). Dada esta realidad, inevitablemente, partiendo ambas variables desde un punto hipotético inicial de equilibrio, con el transcurso del tiempo se plantearía una situación de desequilibrio entre ellas, es decir que el crecimiento de los recursos no podría acompañar el crecimiento de la población. El nuevo equilibrio, según el autor, se alcanzaría a partir de controles preventivos,

como la disminución de la tasa de natalidad, o de controles negativos, como pestes, hambrunas o guerras, estos últimos no dependientes directamente de la voluntad humana.

Para explicar la crisis del siglo XIV se han elaborado diversas hipótesis, que aquí mencionamos: a) el cambio climático que generó condiciones adversas para la producción y la población; b) la disminución de la población debido a las pestes, guerras y epidemias; c) los conflictos sociales que tuvieron su fundamento en la lucha de clases; d) las limitaciones propias del modo de producción feudal; y e) el desequilibrio entre población y recursos. Tal vez ninguna de estas razones por sí sola pueda explicar las transformaciones y los problemas del siglo XIV y haya que pensar en la concurrencia de ellas para comprender el nuevo panorama que ofrecía Europa en esta época.

6. El poder monárquico y la centralización a partir de siglo XV

La crisis del siglo XIV supuso una reorganización del sistema feudal. Los cambios que se produjeron en el período concluyen en Europa occidental con una importante alteración en el sistema feudal, afirmándose el sistema de monarquías nacionales que se fueron consolidando a partir del siglo XV.

A partir de fines del siglo XIV y comienzos del siglo XV, los monarcas europeos pudieron reconstruir su poder a expensas de los señores feudales y con la ayuda monetaria de las burguesías urbanas en ascenso, deseosas de la protección gubernamental para desarrollar sus actividades¹⁹. Esta centralización del poder permitió a los reyes una vuelta al ejercicio de prerrogativas que habían cedido a manos de los señores feudales, tales como el cobro de los impuestos y la administración de la justicia. Lentamente, los monarcas conformaron ejércitos propios que mantuvieron el orden de los reinos y controlaron a nobles y campesinos. También, gracias a expertos y juristas formados en universidades, organizaron sus administraciones reales y justificaron su poder a partir de una restauración del Derecho romano. Las ciudades, para obtener la protección real y la liberación de la dependencia feudal, se inclinaron hacia una alianza con los reyes: los monarcas les entregaban protección y cartas de libertades y privilegios a cambio de apoyo y dinero.

¹⁹ Brenner (1988), entre otros autores, atribuye el debilitamiento señorial y los consecuentes cambios en la producción a la resistencia campesina y al descenso poblacional.

Con el fin de consolidar su autoridad, los reyes debieron enfrentar a la nobleza y al clero. Respecto de los primeros, combatieron a los que se resistieron al proceso de centralización del poder monárquico; en cuanto a los segundos, retomaron su antiguo derecho de nombrar a las autoridades eclesiásticas y pusieron límites al poder del Papa en sus territorios. Los elementos de los que se valió la monarquía para consolidar y ejercer el poder fueron el derecho, la burocracia administrativa, el ejército, el sistema de impuestos y la diplomacia.

7. Europa se hace a la mar

Conocidas son las cruzadas que tuvieron lugar durante la Edad Media. Se trata, según las justificaciones esgrimidas por quienes las llevaron adelante, de expediciones militares organizadas por el Papa y los monarcas europeos para reconquistar Tierra Santa, que había caído en manos de los musulmanes (infieles, según la concepción cristiana). Fueron varias, en diferentes períodos y organizadas por diferentes reinos. Contaron con el apoyo de mercaderes pues implicaron, además de los motivos religiosos, intereses políticos y económicos, y contribuyeron a ampliar el espacio vital europeo.

A partir del siglo XIII, precisamente con las cruzadas, se intensificaron las relaciones comerciales entre Europa y el lejano Oriente. Desde Oriente llegaban a Europa artesanías chinas, perfumes, especias, té y, primordialmente, seda, por la denominada Ruta de la Seda, que unía, a través de territorio asiático, China con la capital del Imperio bizantino, Constantinopla. Los viajes eran lentos, peligrosos y muy costosos. Los medios de transporte eran precarios y los riesgos del viaje, sobre todo por los salteadores de caravanas, eran considerables.

Desde el siglo XV, motivaciones políticas, económicas, sociales y religiosas aceleraron la expansión y el comercio hacia tierras lejanas. Europa necesitaba mercancías lujosas, sedas y especias de Oriente, y además requería, para pagar por ellas, metales preciosos que llegaban de las minas de África. Los turcos otomanos, en su expansión por el cercano Oriente, tomaron Constantinopla en 1453 y pasaron a controlar el paso comercial entre Europa y Oriente. Los comerciantes europeos debían negociar con ellos y pagar fuertes impuestos para poder traer las preciadas mercancías. Esta situación, que dificultaba y encarecía los productos, hizo que los reyes, apoyados por los comerciantes y banqueros, buscaran rutas alternativas para llegar hasta ‘las Indias’ (nombre con que los europeos se referían a las regiones del sur y del este asiático) y traer los productos demandados.

Una serie de adelantos científicos y tecnológicos hicieron posible los viajes de exploración en busca de nuevas rutas al Oriente:

- la cartografía: se dibujaron mapas en los que se consignaban detalles de ríos, bahías, costas, rutas y se generalizó la escritura de los libros de pilotaje en los que figuraba toda la información del viaje realizado;
- la brújula: un invento chino que indicaba el Norte y permitió establecer con exactitud la dirección del barco en el mar;
- el astrolabio: un invento árabe que servía para determinar la latitud en la que se encontraba un barco en alta mar;
- nuevos barcos: la carabela, una nave más liviana, fuerte, veloz y maniobrable que las que existían hasta el momento a partir de la combinación de las características de las embarcaciones del norte europeo con las que circulaban por el mar Mediterráneo.

Las primeras monarquías que iniciaron la expansión ultramarina fueron España —que navegó hacia el Oeste y llegó al continente americano— y Portugal —que navegó hacia el Sur, dando la vuelta al continente africano hasta llegar a la India y después a China—. Luego se lanzaron a la carrera marítima los reinos europeos de Francia, Inglaterra y Holanda. Estos viajes de descubrimiento y conquista supusieron el comienzo del dominio y la hegemonía europeos sobre el resto del planeta (Parry 1986).

El lapso del milenio que comprende la Edad Media posee una fascinación propia, simplemente como fenómeno, pero para nosotros, que nos hallamos en el final de la Edad Europea, tiene el interés adicional de ser el período en el cual Europa cimentó su autoconfianza y la competencia técnica que, a partir de 1500, le permitieron invadir el resto del mundo conquistando, saqueando, comerciando y colonizando. Los romanos fueron tan depredadores como los europeos de comienzos de la Edad Moderna, pero aquéllos no estaban equipados para extender su dominio más allá de la cuenca del Mediterráneo. Carecían: 1) de productividad agrícola, 2) de técnicas industriales, 3) de superioridad absoluta en las armas y

4) de las artes náuticas de las que disponía Europa hacia 1500. El instrumental que hizo posible la expansión marítima de Europa fue primordialmente medieval. (White Jr. 1979: 152-153)

8. Breves notas sobre la historia de España en la Edad Media

Como último apartado de este capítulo, y en atención a los principales destinatarios de este libro —los estudiantes que cursan Literatura Española I—, ofrecemos algunas pautas cronológicas para comprender la historia de España durante la Edad Media. Para ello, seguiremos fundamentalmente las secuencias que ofrece García de Cortázar (1976)²⁰.

Entre los años 409 y 507, en oleadas sucesivas, ingresaron a la Península Ibérica varios grupos humanos, principalmente germánicos y, de entre ellos, destacan los visigodos. A diferencia de otras penetraciones, salvo las de los árabes y bereberes a partir del siglo VIII, la de los pueblos germánicos representó el establecimiento de un poder político y la creación del primer Estado español, que tendría consecuencias en la economía, la sociedad, el sentimiento religioso y en las expresiones culturales de la región.

La invasión de árabes y bereberes, iniciada en 711, que también se dio en oleadas, se prolongó hasta 1492 y se evidenció en distintas fórmulas políticas y culturales. De tan largo período de ocupación merecen la pena destacarse los primeros trescientos años en que los nuevos invasores de la Península llegaron a constituir un poder político que permite reconocerlos como los forjadores de un segundo Estado español, caracterizado por la fusión de elementos hispánicos con otros musulmanes. A pesar de ello y de la aparente superioridad de medios técnicos respecto de la época visigoda, no se evidencia en este período un consenso político estable: por el contrario, la serie de poderes políticos regionales latentes cobró fuerza a partir del siglo XI y, luego de la muerte en 1008 de Abd-al-Malik, hijo mayor de Almanzor, España entró en otra fase que culminaría con el triunfo de los cristianos.

En efecto, a partir de dicho año el equilibrio ficticio sobre el que se asentaba la vida del califato dio paso de forma casi automática a

²⁰ La aproximación general a la historia medieval hispánica de este apartado puede completarse con varios detalles, especialmente referidos a las instituciones jurídicas y filosóficas y a la situación lingüística, que se exponen en los capítulos 3 y 7, respectivamente, de este mismo libro.

numerosos poderes que respondían a tradiciones más profundas y a fundamentos geográficos, económicas y sociales más sólidos que los del Estado cordobés. Desde ese momento y hasta fines del siglo XIII, dichos poderes locales mantuvieron enfrentamientos políticos y militares entre sí y también con los poderes cristianos del norte peninsular que, a la vez, reproducían en España el proceso de crecimiento y expansión ofensiva que distingue la historia del Occidente europeo en estos tres siglos. Durante ellos,

[...] la Cristiandad latina desarrolla, por la fuerza de las armas y la evangelización, un proceso expansivo frente a húngaros, eslavos y musulmanes, cuyo resultado será la creación —terminada ya en sus rasgos fundamentales hacia 1300— del área geográfica que conocemos como Europa occidental. En este proceso, simultáneo en todos los frentes, corresponde al escenario español el enfrentamiento entre los musulmanes de Al-Andalus, fortalecidos por la llegada de nuevos guerreros bereberes del norte de África, y los cristianos de los núcleos del norte que, trabajosamente y con ayudas ultrapirenaicas, progresan sin cesar hacia el sur, a costa de los islamitas. (García de Cortázar 1976: 111-112)

La Reconquista constituye el fenómeno más saliente de un conjunto de hechos que implicaron la creación de los fundamentos de la sociedad española tal cómo iba a caracterizarse, al menos en algunos aspectos, hasta la actualidad. El triunfo de la Cristiandad sobre el Islam, logrado entre el siglo XI y el XIII, significó un cambio de orientación en la historia de España ya que, gracias a él, pasó a formar parte del resto de las tierras del continente que conformaban la cristiandad latina o la Europa occidental, giro que resultó decisivo en la configuración socioeconómica, política y espiritual de la sociedad española. La Reconquista se nos presenta como la etapa previa y necesaria de “adquisición del espacio” (García de Cortázar 1976: 177) sobre el que se montó la estructura de la nueva sociedad hispanocristiana, a partir de la repoblación y el establecimiento de los marcos básicos de convivencia (los señoríos). La explotación del territorio por parte de los habitantes de los distintos reinos peninsulares dio lugar a un mundo eminentemente rural, sobre el cual las distintas relaciones que a través de la tierra y su

posesión se ordenaban erigieron una estructura social de una acusada bipolaridad social.

En esta época, las normas de convivencia política, basadas en principio en la costumbre y más tarde en los principios del Derecho romano, solventaron un sistema de poder sustentado en la riqueza y que, por esa misma razón, debió reconocer en ciertas regiones el pujante vigor de los municipios. Dicha estructura tendió a perpetuar el dominio de la minoría nobiliaria, ejercido gracias a un trato privilegiado que contemplaba, principalmente, la exención de impuestos.

Los cambios empezaron a darse a partir del siglo XIV, con la crisis demográfica y la consolidación de los núcleos urbanos como primeros signos de desequilibrio. La ordenación en esta época se efectuó desde las ciudades y con ello la Península se insertó en los grandes circuitos del comercio internacional. Por último, merecen destacarse el debilitamiento del vínculo de vasallaje y el afianzamiento del poder monárquico como indicios de un nuevo ciclo histórico.

9. Cierre

Seguramente, el capítulo panorámico que hemos esbozado resultaría un texto más completo si abarcara también la expansión ocurrida en el siglo XVI así como la crisis del siglo XVII, porque permitiría la aprehensión de las características del feudalismo en relación con la etapa precapitalista. Sin embargo, hemos preferido acotar los alcances temporales de los temas al lapso que comprende la Edad Media, en función de los objetivos didácticos del libro. Aquellos estudiantes interesados en añadir a las problemáticas hasta aquí explicadas una proyección hacia los siglos posteriores al período medieval pueden remitirse a Ferrari (2014: 39-64), capítulo en el que se estudian las instituciones y el devenir histórico en la transición del feudalismo al capitalismo.

10. Referencias bibliográficas

- Bois, Guy (1991). *La revolución del año mil*. Barcelona: Crítica.
- Brenner, Robert (1988). “Estructura de clase agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial y las raíces agrarias del capitalismo europeo”, en Aston, T. y C. Philpin *El debate Brenner*. Barcelona: Crítica: 21-81.
- Caroll Bark, William (1978). *Orígenes del mundo medieval*. 2° ed. Buenos Aires: Eudeba.

- Cipolla, Carlo (1979). “Los orígenes” en Cipolla, Carlo (ed.). *Historia económica de Europa (1). La Edad Media*. Barcelona: Ariel: 11-23.
- Doehaerd, Renée (1974). *Occidente durante la alta Edad Media. Economías y sociedades*. Barcelona: Labor.
- Duby, George (1979). *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea*. 4° ed. Madrid: Siglo XXI.
- Eco, Umberto (2001). *Baudolino*. Barcelona: Lumen.
- Ferrari, Jorge Luis (2014). “Instituciones y devenir histórico en la transición del feudalismo al capitalismo” en Alonso, Aldo F. (ed.). *Historia Económica. Fases y tendencias de la economía mundial, siglos X-XX*. Santa Rosa: EdUNLPam: 39-64.
- Ferrari, Jorge Luis y Lidia Raquel Miranda (2012). *Europa, Europae. Textos y contextos para reflexionar sobre los temas de la tradición occidental*. Buenos Aires. Biebel.
- García de Cortázar, José Ángel (1976). *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*. 3° ed. Madrid: Alfaguara.
- Le Goff, Jacques (1975). *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. 7° ed. Buenos Aires: Eudeba.
- Le Goff, Jacques (1979). “La ciudad como agente de civilización; c.1200-c.1500” en Cipolla, Carlo (ed.). *Historia económica de Europa (1). La Edad Media*. Barcelona: Ariel: 79-114.
- Malthus, Thomas Robert (1846). *Ensayo sobre el principio de la población*. Madrid: Universidad Complutense.
- Merrington, John (1977). “Ciudad y campo en la transición del feudalismo al capitalismo” en Hilton, Rodney (ed.) (1977). *La transición del feudalismo al capitalismo*. Crítica: Barcelona: 238-276.
- Parry, John (1986). *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)*. 1° ed. 1952. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pirenne, Henri (1955). *Historia económica y social de la Edad Media*. 6° ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pounds, Norman J. G. (1981). *Historia económica de la Europa medieval*. Barcelona: Crítica.
- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti (1971). *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media Tardía, Reforma y Renacimiento*. Madrid: Siglo XXI.
- Romero, José Luis (1987). *La Edad Media*. 1° ed. 1983. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Romero, José Luis (2011). *La cultura occidental: del mundo romano al siglo XX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Russell, Jeffrey C. (1979). “La población en Europa del año 500 al 1500” en Cipolla, Carlo (ed.). *Historia económica de Europa (1). La Edad Media*. Barcelona: Ariel: 25-77.
- Sanmartín Bastida, Rebeca (2004). “De Edad Media y medievalismos: propuestas y perspectivas”. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 22: 229-247.
- von Freising, Otto (1912). *Gesta Frederici*, II, 12 en G. Waitz (ed.). *Scriptores Rerum Germanicarum*, 54, Hannover-Leipzig.
- White, Lynn Jr. (1979). “La expansión de la tecnología, 500-1500” en Cipolla, Carlo (ed.). *Historia económica de Europa (1). La Edad Media*. Barcelona: Ariel: 152-185.

11. Manos a la obra

11.1. Caracterizar la realidad europea del período feudal tomando en consideración los siguientes elementos:

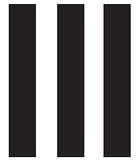
- a) tipo de sociedad;
- b) propiedad de la tierra;
- c) forma de producción; y
- d) estructura social.

11.2. ¿Cuáles son los estamentos sociales del Medioevo? ¿Cuáles son las características de cada uno de ellos?

11.3. Identificar en la siguiente imagen²¹, en la medida de lo posible, las características topográficas y sociales de la ciudad medieval que se han explicado en el capítulo.

²¹ La representación iconográfica de la ciudad ha sido tomada de la tapa de un catálogo de la Cambridge University Press, 2014. Digitalizada por L. R. Miranda, 2014.

CAPÍTULO



Instituciones jurídicas y filosóficas en la Edad Media

Helga María Lell

CAPÍTULO III

Instituciones jurídicas y filosóficas en la Edad Media

Helga María Lell

1. Introducción

La Edad Media es un período que transcurre, como su nombre lo indica, entre otras dos épocas —la Antigüedad y la Modernidad— y que duró alrededor de mil años. Esta etapa se inaugura con el quebranto del Imperio Romano de Occidente y la fragmentación del poder político en una pluralidad de reinos bajo el dominio de pequeños reyes y señores feudales. Ello fundamentó el pluralismo jurídico y el fortalecimiento de los derechos locales. Las guerras por el afán de expandir las tierras propias de cada noble eran profusas. De allí que surgieran los pactos de vasallaje por los que los señores feudales se comprometían a otorgar protección a quienes trabajaran en sus propiedades. Además de los nobles y de los siervos de la gleba, existía un tercer estamento en esta sociedad, que era fundamental en el sistema social y económico de la Edad Media: el clero. La fragmentación territorial, el atomismo político, el pluralismo jurídico, la fuerte religiosidad y la sociedad estamental fueron las principales características del Medioevo, como hemos visto en el capítulo anterior.

En este capítulo intentaremos acercarnos a este período a partir de contextualizar los procesos que condujeron a la producción de las principales características antes mencionadas con el fin de enfatizar en los aspectos jurídicos. Dado que esta etapa histórica duró más de mil años, y a ello hay que sumarle los años (siglos, en realidad) previos de hechos relevantes para su comprensión, aquí no se pretende relatar una historia profunda y detallada de ella puesto que, como se verá, se omiten explicaciones de sucesos. En ese sentido, nos hemos dedicado a la

observación de cómo transcurre la Edad Media a través de las variaciones en las fuentes del derecho¹.

Por otro lado, cabe destacar que este período, caracterizado como la ‘larga noche de Europa’, tiene muchas particularidades según el contexto tempo-espacial que se analice, más aun respecto del derecho ya que, como hemos dicho, las fuentes de derecho local eran prolíferas. Nuevamente, dado que abarcar la totalidad de Estados excedería los límites de extensión de este trabajo, nos circunscribiremos a las principales fuentes de derecho y a la legislación más destacada de España.

En el primer acápite se realiza una somera presentación acerca de cómo se llega a la Edad Media desde la Antigüedad. El objetivo de introducir este apartado es destacar la continuidad de los procesos históricos y, sobre todo, señalar que las principales fuentes y estilos jurídicos del Medioevo se inspiraron en el pasado romano. Por otro lado, observar cuánto poder concentró el Imperio romano y las dimensiones territoriales que este alcanzó permite comprender por qué la caída del Imperio en Occidente condujo al desconcierto y a la fragmentación radical.

Asimismo, las consideraciones sobre la etapa antigua tiene sentido para unir su historia con la de las tierras de Hispania, la cual también hemos mencionado brevemente en el apartado “España: desde la Antigüedad a la Edad Media”.

En segundo término, hemos incluido la mención a una serie de hechos en relación con el cristianismo como movimiento religioso. Su exposición es breve y accesible y responde a la intención de señalar hitos relevantes en la historia política y religiosa del período.

La religión concentró la educación en esta etapa. A raíz de ello, nos abocamos a este tema, en primer lugar, al reseñar cómo se generaron las escuelas y luego las universidades; y seguidamente, al presentar las reflexiones filosóficas propias de la época a través de los dos exponentes más relevantes: San Agustín, propio de la Patrística, y Santo Tomás, propio de la Escolástica.

¹ Sin embargo, para realizar un análisis histórico completo y minucioso, recomendamos la consulta de Dhondt (1971), Le Goff (1971) y Romano y Tenenti (1972). Estas tres obras se detienen con precisión en las distintas etapas y procesos medievales. Por otra parte, para efectuar una lectura política de la relevancia de las instituciones políticas existentes a lo largo de la Edad Media, remitimos a Touchard (1983).

En cuanto a las fuentes de derecho, en los últimos apartados mencionamos los particularismos de España y efectuamos una presentación del Derecho canónico.

Finalmente, no podíamos dejar de mencionar, aunque sucintamente, la toma de Constantinopla por los turcos y con ella la caída del Imperio Romano de Oriente.

2. Instituciones jurídicas: del Imperio romano a la Edad Media

El Imperio romano se formó en el año 27 a.C. como consecuencia de los problemas que se habían suscitado durante los últimos tiempos de la era republicana, tras el asesinato de Julio César. Con el ascenso de Augusto al poder, se instauró el régimen político del Principado, caracterizado por la concentración del poder y la autoridad en la figura del 'príncipe' (Di Pietro y Lapieza Elli 1987; Goddard 2009).

Los siglos I y II d.C. revelan un gran desarrollo y auge cultural, lo cual puede notarse en el sistema de planificación urbana que contemplaba canales de agua y baños públicos, en el cuidado estilo arquitectónico, en las bibliotecas, entre otros aspectos. En el orden jurídico, entre los siglos II y III, el Derecho romano vivió su mayor esplendor: los juristas comentaban el derecho vigente, creaban conceptos y definiciones e interpretaban lo justo para cada caso de acuerdo con estas teorías que revestían un carácter eminentemente práctico. El grado de desarrollo de la doctrina jurídica fue tan alto que, en el año 426, Valentiniano III dictó la ley de citas que dispuso que los jueces debían atenerse a las doctrinas de cinco grandes jurisconsultos clásicos: Gayo, Papiniano, Paulo, Ulpiano y Modestino. En caso de discordancia en los criterios, prevalecía la opinión de

de Papiniano. Sin embargo, para Zorraquín Becú (1966), historiador del derecho, esta disposición era un síntoma de decadencia



Imágenes de baños públicos romanos del siglo III d.C. en Atenas (Grecia)

Foto: H. M. Lell, 2013

porque dejaba traslucir que ya no sería posible un ulterior desarrollo científico jurídico.

Hacia fines del siglo III, Roma estaba amenazada por factores externos e internos. En el orden de los primeros se encontraban los avances de pueblos bárbaros que llegaban desde el norte. En cuanto a los segundos, podrían ser sintetizados en la desintegración paulatina del orden político y en la existencia de guerras civiles (Zorraquín Becú 1966; Goddard 2009). Dada esta severa crisis, cuando Diocleciano llegó al poder en el año 284, el imperio necesitaba ser reorganizado. Así, este emperador inició algunas reformas a nivel gubernamental: primero inauguró una diarquía y luego, en el año 293, una tetrarquía, pero en ambos casos se aseguró la preeminencia de su figura.

En el año 395 d.C., tras la muerte de Teodosio I, el Imperio romano fue definitivamente dividido en dos, por lo cual resultaron: a) el Imperio Romano de Occidente, cuyo centro era Roma; y b) el Imperio Romano de Oriente, cuya capital era Constantinopla.

En el año 476 acaeció la caída del Imperio Romano de Occidente cuando los ostrogodos ocuparon la ciudad de Roma. Este hito es señalado usualmente como el que marca el fin de la Edad Antigua y el comienzo de la Edad Media. La vastísima unidad política y territorial que se había logrado fue disuelta repentinamente. No obstante, muchas instituciones jurídicas continuaron vigentes. Por su parte, el Imperio Romano de Oriente subsistió hasta 1453, año en que acaeció la toma de Constantinopla por los turcos.



Restos del Foro Romano de la Antigua Roma, Roma (Italia).

Foto: H. M. Lell, 2013

Resta mencionar que, en el Imperio Romano de Occidente, antes de su caída, y en el Imperio Romano de Oriente, antes y después del año 476, las constituciones de los emperadores acabaron por ser las únicas fuentes de nuevo derecho. Esto es lógico si se atiende a la fuerte centralización que se dio desde el siglo III y que fue denominada como etapa de ‘Dominado’ o ‘Imperio absoluto’. La abundancia de estas constituciones atentaba contra la posibilidad de conocerlas y por ello resultó necesario recopilarlas y sistematizarlas. Así, existieron algunas compilaciones, llamadas códigos, que fueron muy relevantes, entre ellas el código Gregoriano (fines del siglo III), el código Hermogeniano (principios del siglo IV) y el código Teodosiano (438).

No obstante lo dicho, las compilaciones más importantes y las que más trascendencia histórica han tenido fueron las resultantes de la labor del jurista Triboniano por encargo del emperador Justiniano, de Oriente. Esta mega-obra reúne otras tres: 1) el Digesto, publicado en el año 533, que reúne las opiniones de los juristas clásicos; 2) las *Institutas* (533), destinadas a la enseñanza del derecho; y 3) el Código (529) que reproduce las constituciones imperiales vigentes. Posteriormente, se le agregaron las Novelas que incluyen las constituciones sancionadas después del año 529 (Zorraquín Becú 1966; Goddard 2009). El conjunto de estas recopilaciones es conocido como el *Corpus Juris Civilis*² y constituye una fuente invaluable del derecho positivo vigente en los países de la tradición jurídica llamada ‘romanista’ o ‘continental’ (por ejemplo, las *Institutas* han sido muy influyentes en la legislación civil argentina).

3. La entrada en escena del cristianismo

De acuerdo a lo que hemos dicho antes, la Edad Media comenzó, según las cronologías más difundidas, en el año 476 de la era cristiana tras la caída del Imperio Romano de Occidente a causa de la ocupación de Roma por los ostrogodos. Subsistió, sin embargo, el Imperio Romano de Oriente, cuya sede central era la ciudad de Constantinopla.

Pero entre los hitos que hemos mencionado en el acápite anterior, faltan algunos muy significativos. El primero de ellos es el nacimiento de Jesús. Pensemos cuán importante ha sido este hecho que la historia se divide en una era anterior a él y en otra posterior. Con la

² Para consultar el *Corpus Iuris Civilis*, ver Justiniano (1, 2, 3, 4, 5 y 6).

llegada de Cristo se inicia la historia del cristianismo no solo como movimiento religioso sino también como movilizador de cambios jurídicos y políticos.

Esta doctrina religiosa fue desafiante para las autoridades políticas y para las instituciones jurídicas puesto que se dirigía al hombre como tal, independientemente de su estatus social o familiar, a diferencia de lo que ocurría en la organización social romana. Así, el hombre y su dignidad fueron puestos en el centro de la esfera normativa no solo para garantizar la coexistencia pacífica entre hombres sino también para posibilitar su desarrollo como ente espiritual (Zorraquín Becú 1966). El cristianismo se dirigía directamente al hombre y al alma humana, sin necesidad de la mediación estatal (Du Pasquier 1944). Las autoridades religiosas y las políticas fueron separadas, el tributo a unas y a otras y el ámbito en el que cada una de ellas podía inmiscuirse, también. Así, la conocida frase bíblica “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt. 22. 21., Mc. 12. 17 y Lc. 20. 25) posee un significado clave para mostrar la revolución política que tuvo el cristianismo que, sin negar las autoridades terrenales, delimitó su esfera de incumbencias y se presentó a sí mismo como prescindente del Estado, ideas novedosas si consideramos los tiempos de gloria imperial que corrían o habían corrido en el mundo mediterráneo.

El gran crecimiento de esta religión era visto como el causante de las rupturas que se estaban dando en el Imperio y por ello se organizaron fuertes persecuciones a quienes la practicaran. Por ejemplo, en el año 303, se inició la ‘Gran persecución’, cuyo objetivo era restaurar la unidad estatal y fue muy sangrienta. Se confiscaron iglesias, se destruyeron copias de la Biblia, se removieron de los cargos públicos a los cristianos, entre otras muchas acciones de hostigamiento.

Al comenzar el siglo IV, la estructura del poder enfrentaba serios problemas. Tras la abdicación voluntaria de Diocleciano, la organización de la tetrarquía se fragmentó por las luchas de los aspirantes a sucesores y sus ambiciones. Justamente, a partir de la gran persecución iniciada por Diocleciano, los cristianos se habían convertido en una fuerza muy importante que no podía ser fácilmente erradicada o ignorada. Así, en el año 311, se decretó el cese de las persecuciones anticristianas.

En este marco, Constantino, uno de los principales sucesores del poder, insatisfecho con la posición obtenida en el reparto de títulos y cargos tras la dimisión de Diocleciano, comprendió la necesidad de contar con el respaldo de los cristianos. Así, a partir de las acciones que emprendió se convirtió en una figura muy importante en la historia de Roma y, por sobre todo, en la del cristianismo. Poco a poco, logró deshacerse de sus rivales y otros líderes romanos. Tras su alianza con Licinio derrotó a Majencio, adverso a los cristianos, en el año 312. Este dato que, en apariencia, puede no ser muy relevante en este breve relato, sí cobra importancia por cuanto fue en esta batalla cuando Constantino habría mandado a representar en los escudos el monograma cristiano como símbolo protector y defensor de tal movimiento.



Cabeza de una estatua de Constantino. Muestra conmemorativa “Constantino 313 d. C.”, Roma (Italia).

Foto: H. M. Lell, 2013



Reconstrucción del lábaro de Constantino con el monograma cristiano. Muestra conmemorativa “Constantino 313 d. C.”, Roma (Italia).

Foto: H. M. Lell, 2013

Luego, Constantino se reunió con Licinio en Milán, en el año 313, y ambos resolvieron establecer la libertad de cultos para los súbditos, especialmente para los cristianos. Esta norma es conocida como Edicto de Milán y fue fundamental para la consolidación de la religión.

Pero pronto se produjo la ruptura entre Constantino y Licinio dado que este último habría iniciado una política contraria a los cristianos. Constantino resultó vencedor en varias batallas y acabó por desterrar y mandar a matar a su ex-aliado en Tesalónica (324). Finalmente, había acabado con todos sus rivales y disuelto la tetrarquía. Así, se restauró la unidad del

gobierno. En el año 330, dado que el centro de gravedad del Imperio se había trasladado hacia el Oriente, el emperador mudó la capital a Constantinopla, ciudad que él mismo había fundado sobre la antigua Bizancio. Pero el mayor triunfo del cristianismo llegó en el año 380, con el Edicto de Tesalónica. Teodosio, fuertemente influido por el obispo de Milán, San Ambrosio, declaró que esta religión sería la oficial del Estado. De esta manera, la división entre Estado e Iglesia era resuelta con la sumisión del cuerpo político al poder eclesiástico.

Como puede apreciarse, el cristianismo logró instalarse y organizarse a lo largo de los últimos siglos de la Tardo-Antigüedad. Su doctrina llegó con gran fuerza a la Edad Media. En esta nueva etapa, gobernó también el pensamiento filosófico en el cual, como veremos, predominó la reflexión acerca de cómo conciliar las autoridades positivas con la divina.

4. La religión y la filosofía

Una de las características preponderantes de la filosofía en la Edad Media es la de su vínculo con la religión. En buena medida, los filósofos más trascendentes para la cultura occidental son los provenientes del cristianismo. Ello no es extraño si se considera que esta religión generó una dimensión cultural de alto impacto, no solo en los tiempos comentados sino también en el mundo moderno y en el contemporáneo (Guerrero 1996). No obstante lo dicho, también en aquel período cronológico coexistían otras religiones de carácter monoteísta que habían alcanzado un gran auge: el judaísmo y el islamismo³ (Smith 1964).

Si bien, tras la caída del Imperio Romano de Occidente, Roma perdió su relevancia política, durante la Edad Media cobró un importante rol en lo religioso puesto que se convirtió en la sede capital de la Iglesia católica romana y su obispo, en el Papa y vicario de Jesús en la tierra.

En el año 529 d.C., Justiniano decretó el cierre de las escuelas filosóficas atenienses. Esta decisión, señala Gilson (1922), simbolizó el rechazo de Occidente a la influencia de la especulación helénica. No obstante, el pensamiento griego ya había comenzado a ganar terreno en Oriente en donde existía un profundo interés sobre todo por Aristóteles y

³ En el marco de estas religiones han existido filósofos de gran trascendencia que aquí, por razones de extensión, no desarrollaremos. Por ejemplo, dentro de la tradición islámica se destacan algunos estudiosos del pensamiento aristotélico, entre los que sobresalen Avicena y Averroes. Para ampliar ver Gilson (1922).

Platón. Pero no solo la filosofía se expandió sino que también tuvieron un gran desarrollo en el mundo árabe las matemáticas y la medicina.

Paulatinamente se formaron tres grandes áreas culturales derivadas de lo que anteriormente fuera el Imperio romano. Por un lado, Europa Occidental, con Roma como principal ciudad, tenía una cultura cristiana de habla latina. Por otro lado, en Europa Oriental, con Constantinopla como cabecera, preponderó una cultura cristiana de lengua griega. Por último, en el norte de África y el Oriente Medio se desarrolló una cultura musulmana de lengua árabe. En el año 632, tras la muerte de Mahoma, estas zonas fueron conquistadas por el Islam. Luego, también, España fue incorporada a esta región cultural.

Antes hemos mencionado que la Iglesia monopolizó la educación y las especulaciones filosóficas. Por ello, la recepción de los pensadores de la Antigüedad fue tamizada en correspondencia con los valores de la época. Así, la creencia en Dios y en los valores cristianos ponía en primer plano el lugar de la deidad en relación con el mundo y el orden de las cosas e interrogaba acerca de las posibilidades de conocer la verdad mediante la razón.

5. La filosofía cristiana⁴

Antes de la llegada del cristianismo, ninguna religión había producido efectos políticos de la magnitud de los que tuvo este movimiento. La Antigüedad griega y la romana concebían una relación entre el Estado y el individuo. En cambio, con el cristianismo se agregó un tercer elemento: la posibilidad de divergencias entre la religión y la voluntad estatal y la necesidad de colocar a Dios por encima de las autoridades positivas. El cristianismo fue más allá del hombre como parte de la naturaleza y se dirigió, sobre todo, a su conciencia humana (Álvarez Gardiol 1979).

El pensamiento cristiano se suele dividir en dos etapas. La primera de ellas es conocida como la Patrística, que representa el movimiento teórico de los Padres de la Iglesia desde los inicios de esta era hasta aproximadamente el siglo IX. En ella se destaca el pensamiento de San Agustín de Hipona. La segunda etapa es la de la Escolástica, que debe su nombre a las escuelas catedralicias y monásticas y tiene como principal representante a Santo Tomás de Aquino.

⁴ En este apartado seguiremos como base, principalmente, a Smith (1964) y a Fassò (1982), por lo que, para ampliar el tema, a su consulta remitimos.

5.1 .La filosofía patrística y San Agustín

La filosofía patrística giró en torno a dos ideas fundamentales: a) la consolidación de la fe cristiana y b) la moralización del espíritu humano (Smith 1964). Como hemos dicho, uno de los principales pensadores de este movimiento fue San Agustín, quien logró armonizar las ideas cristianas con la concepción platónica de las ideas.

San Agustín (354-430), oriundo de Tagaste, ciudad ubicada en el África romana, llegó a ser obispo de Hipona, localidad también africana. Su vida transcurrió durante los años más críticos del Imperio Romano de Occidente por lo que fue testigo de su decadencia y del asedio de los vándalos. Ello inspiró gran parte de sus meditaciones acerca del valor de la sociedad terrena, del Estado y del derecho en relación con la providencia divina.

Su historia previa a la conversión al cristianismo es altamente conocida. En primer término adhirió al maniqueísmo; luego, al escepticismo y posteriormente, al neoplatonismo. Sin embargo, en el año 384, se trasladó a Milán, donde estudió con San Ambrosio y fue fuertemente influido por él. Así, en 387 fue bautizado y no mucho tiempo después (en el año 395) fue nombrado obispo de Hipona.

El pensamiento de San Agustín, luego de su conversión al cristianismo, puede ser dividido en dos etapas: una anterior a la controversia con Pelagio, y otra posterior. Dicha polémica, que se habría iniciado alrededor del año 411, se debió a que Pelagio, monje inglés, afirmaba que el hombre era absolutamente libre, que era bueno por naturaleza (por lo que no había corrupción por el pecado original) y que, por lo tanto, podía alcanzar la gracia sin necesidad de la intervención divina. Esta tesis privaba al cristianismo de todo sentido. San Agustín sostuvo que toda la humanidad era pecadora desde Adán y que no podía salvarse con sus propias fuerzas. Avanzó tanto en esta reacción que abrió las puertas a una interpretación de su propia doctrina en el sentido de que la suerte de los hombres estaba predestinada por Dios, por ende, algunos ya estaban salvados de antemano mientras que otros se encontraban irremediabilmente condenados.

Pero veamos primero cómo era el pensamiento del obispo de Hipona antes de esta disputa. En una de sus primeras obras brinda una definición de justicia tomada de Cicerón, de acuerdo con la cual esta es una disposición del espíritu que atribuye a cada uno su valor respetando la utilidad común y cuyo origen se encuentra en la naturaleza. En cuanto al derecho natural, este es visto como una fuerza innata. En otros escritos, señala que no es ley aquella que no es justa dado que la ley positiva o

histórica solo es válida si concuerda con la ley eterna. Esta ley eterna es la razón suprema que se manifiesta en el alma racional. Dicho racionalismo llega a excluir hasta el voluntarismo divino ya que la ley positiva divina se encontraría subordinada a la ley natural. De hecho, algo no es malo porque Dios lo prohíba sino que, a la inversa, Dios prohíbe algo por ser malo.

Esta ley eterna fue definida por San Agustín como la razón divina o voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y no perturbarlo. El pecado era una acción, un dicho o un deseo en contra de la ley eterna. Este pensador no pretendió diferenciar la razón de la voluntad divina; sin embargo, los desarrollos posteriores de los filósofos medievales encontraron allí un punto de bifurcación entre los intelectualistas y los voluntaristas, según el elemento en el que hicieran hincapié.

A partir de la polémica con Pelagio, San Agustín tomó una postura radicalmente voluntarista. Si, como afirmaba el inglés, el hombre es bueno por naturaleza y puede conocer el bien a partir de su razón, el obrar correctamente no depende más que de él y la intervención religiosa ya no sería necesaria. A partir de comprender este posible resultado, San Agustín abandonó toda posibilidad de intelectualismo y se volcó enfáticamente hacia el voluntarismo divino. La justicia es definida, en esta segunda etapa, como aquello que es querido por Dios y el pecado es toda acción contraria a lo querido por Él. Asimismo, se abandonan las referencias a la ley de la naturaleza.

La teoría más conocida de San Agustín es la de las dos ciudades: la terrena y la de Dios. La obra que la expone, *De civitate Dei* (La Ciudad de Dios), fue iniciada antes de la polémica antipelagiana, pero finalizada con posterioridad a ella. Como resultado de ello, en dicha obra se refleja la tensión entre las exigencias de la religiosidad y el misticismo que ve en la trascendencia el verdadero valor y fin del hombre, y las exigencias terrenas de la sociedad cristiana organizada en una Iglesia visible con efectos jurídicos y políticos.

En el año 410, los visigodos de Alarico habían saqueado Roma. San Agustín pretendió dar una explicación de esta catástrofe, sobre todo para refutar los dichos paganos que apuntaban que la ruina romana se debía al haber reemplazado su antigua religión por el cristianismo. La cuestión que surgió de las reflexiones en torno a estos hechos radicó en cuál es el valor del Estado y de la sociedad terrena en relación con la Ciudad de Dios.

Este conflicto no es completamente resuelto por San Agustín, quien parece inclinado a negarle cualquier valor a la ciudad terrena o bien a reconocerla si se subsume a la Ciudad de Dios. Esta última tampoco es configurada claramente por lo que aparece, a veces, como un cuerpo místico trascendente y, otras, como la Iglesia visible; en ocasiones como contrapuesta a la ciudad terrena y en otras, como meta de esta.

La ciudad terrenal nace de la violencia y del delito (así como Caín mató a su hermano, como Rómulo mató a Remo). Para que el Estado pueda tener valor, es necesario que reine en él la justicia como conformidad al querer de Dios. De lo contrario, los Estados no serían más que grandes empresas criminales. No obstante ello, San Agustín no niega el valor del Estado como tal. Lo que destaca es la necesidad de la justicia como condición para la perfección religiosa como obediencia al arbitrio divino.

¿Y esto cómo se aplica a la crisis romana? Para el Padre de la Iglesia, en el Estado romano no habían reinado los intereses del pueblo ni, por lo tanto, la justicia y la voluntad de Dios.

El Estado solo es legítimo si se identifica con la ciudad de Dios y si, como ocurre en algunos pasajes de la obra, esta última se identifica con la Iglesia histórica, entonces, el Estado debe subordinarse o desarrollarse conforme a ella.

5.2. La filosofía escolástica y Santo Tomás

Santo Tomás de Aquino nació estimativamente entre los años 1224 y 1226 y murió en 1274. Su obra más famosa es la *Summa Theologica* (Suma Teológica). Sus reflexiones, al menos en lo que al derecho respecta, giran en torno de las relaciones entre la razón y la fe. Para él, las verdades de la fe solo se conocen por revelación y no se oponen a la razón que establece los presupuestos de la fe y esclarece sus verdades. Existe una esfera de la razón en la que el hombre obra autónomamente. Así, para Santo Tomás, a diferencia de sus antecesores, no existe oposición entre fe y razón.

En cuanto al Estado, señala que aun cuando es inferior respecto de la Iglesia, dadas las limitaciones de su fin frente al de aquella, no deja de ser necesaria su existencia puesto que debe realizar el bien común de la comunidad de hombres.

La relación entre lo humano y lo divino queda perfectamente bien ilustrada en la clasificación que Santo Tomás realiza de las leyes. Señala la existencia de cuatro categorías: 1) la ley eterna, 2) la ley natural, 3) la ley divina y 4) la ley humana. Pero antes, ¿qué es la ley para

este autor? La ley es una obligación de obrar y pertenece al ámbito de la razón por cuanto, de acuerdo con Aristóteles, es incumbencia de esta ordenar el obrar para un fin. Así, en concreto, la ley es el dictamen de la razón práctica (es decir, la destinada a actuar) del soberano que gobierna una comunidad perfecta (el Estado). El fin de la ley es el bien común.

La ley eterna es la razón de Dios como rector del universo y es por ella que la razón como ordenadora tiene carácter de ley. Solo es conocida por Dios y los santos, es decir, los hombres no tienen acceso a ella tal cual es. No obstante, estos sí pueden conocerla por irradiación ya que, como criaturas racionales que son, participan de la providencia de una manera especial. Esta participación del hombre en la ley eterna es la ley natural. En esta categoría encuadran algunos principios básicos de los cuales al menos uno es inmutable⁵: “hacer el bien y evitar el mal”. Así, si bien la ley natural no es la ley eterna sino solo una irradiación de esta, no deja de tener un contenido coincidente con ella.

El precepto de hacer el bien y evitar el mal es meramente formal dado que no indica conductas concretas o de las cuales abstenerse. En este sentido, Santo Tomás confía en el hombre como capaz de encauzar su querer para que su voluntad y su acción sean conformes a la ley natural de acuerdo con la racionalidad.

Pero como el hombre no solo tiene fines terrenales sino también sobrenaturales (la felicidad eterna), para lograr estos últimos se hace necesaria una legislación también sobrenatural revelada por Dios directamente. Esta es la ley divina, o divino-positiva, ya que se identifica con los Diez Mandamientos y tiende a erradicar dudas e imperfecciones en las leyes humanas. Mediante esta categoría Santo Tomás logra conciliar la existencia de una ley dictada por Dios y la existencia de una ley natural que es la participación del hombre en la ley eterna.

Por último, la ley humana es el derecho positivo establecido por el hombre para que quien no se someta por sí mismo a la disciplina de la virtud sea inducido por la fuerza a abstenerse de hacer el mal. Esta categoría se deriva de la ley natural de dos formas: 1) por deducción de los principios o 2) por especificación de normas más generales.

En cuanto a la relación entre la ley humana y la justicia, Santo Tomás señala que una ley que no sea justa no es una ley. En tal sentido,

⁵ Se señala ‘al menos uno’ dado que la inmutabilidad o mutabilidad de los principios se encuentra discutida. Mientras algunos autores creen que todos los preceptos de la ley natural deben ser inmutables, otros sostienen que son mutables, con excepción del mencionado en el cuerpo del texto.

existe una relación intrínseca entre el derecho y la justicia. No obstante ello, en otras ocasiones no parece negar la existencia de leyes injustas, es decir, a pesar de carecer del carácter de 'justas', aun les reconoce el estatus de legislación. Si bien les niega valor moral, les reconoce validez jurídica al punto tal que comenta que solo pueden ser desobedecidas aquellas contrarias a la divina positiva.

En lo que se refiere a la justicia, Santo Tomás combina la definición del Digesto y la aristotélica y la concibe como constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo. De esta manera, insiste en la nota de alteridad y en la finalidad de coordinar los hombres hacia el bien común. La clasifica, al igual que el Estagirita en: a) conmutativa (la que se da por intercambios entre individuos); b) distributiva (que implica la distribución de privilegios y honores por parte del Estado conforme a los méritos de cada uno); pero además agrega la c) justicia legal (establece una proporción entre los actos de los hombres y el bien común que se manifiesta en lo que el hombre le debe a la sociedad).

Santo Tomás constituye un antecedente valioso de la escuela española del derecho natural, cuyos principales expositores, Vitoria y Suárez, aparecen en la Edad Moderna.

6. España desde la Antigüedad a la Edad Media⁶

Las historias de Roma y de España se cruzan en el año 210 a.C. cuando Publio Cornelio Escipión inició la conquista de los territorios de la Hispania. No obstante ello, no fue sino hasta el año 19 a.C. que la Península quedó pacificada. Durante el tiempo que transcurrió en ese período se produjo la romanización de España, de manera que sus habitantes aceptaron las creencias, las leyes y la cultura romana. No profundizaremos aquí en la historia y las instituciones anteriores a la Edad Media, por ello, tras haber indicado cómo España se vincula con el Imperio, haremos un salto temporal.

En el año 212 d. C., Caracalla otorgó la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio y, así, el Derecho romano comenzó a ser aplicado en toda la Península. Pero también surgieron normas locales procedentes en algunos casos de las decisiones de los gobernantes provinciales y, en otros, de las costumbres. Este no es un detalle menor si se piensa en que se reconocían fuentes de derecho local y ya no solo el Derecho romano clásico.

⁶ En este apartado seguimos principalmente a Zorraquín Becú (1966).

Desde el año 409, en España se sucedieron las invasiones hasta que, en la segunda mitad del siglo, se formó el reino visigótico bajo el gobierno de Eurico (466-484) en el sur de Francia y gran parte de España. La historia de este reino se divide en dos etapas según la religión dominante.

La primera etapa se extiende hasta el año 589 y en ella prevalece la herejía arriana que, si bien reconocía la filiación de Cristo respecto de Dios, negaba su divinidad y, por tanto, la unidad de la Santísima Trinidad. El año 589 es el punto final de esta fase por cuanto en él se produjo la conversión de Recaredo y de los nobles al catolicismo. El reino se mantuvo hasta la invasión de los árabes en el año 711, y este último período constituye la segunda etapa.

Los pueblos germánicos se regían por un derecho consuetudinario no escrito, pero al tomar contacto con la civilización romana se dejaron influir por ella y abandonaron gran parte de las costumbres bárbaras y hasta comenzaron a utilizar el latín. Eurico comprendió que era necesario redactar leyes escritas, como los romanos. Hacia el año 475 sancionó el Código Eurico, escrito en latín, que mezcla instituciones germánicas y romanas tomadas principalmente del código teodosiano.

El sucesor de Eurico, Alarico II, hizo redactar otro código llamado *Lex Romana Visigothorum*, también conocido como Breviario de Alarico II, que fue promulgado en el año 506. Este código reunía muchas normas provenientes del código Teodosiano, de constituciones posteriores y de las doctrinas de Gayo y Paulo. Esta compilación fue la más trascendente antes de la de Justiniano.

Para la doctrina mayoritaria, el código de Eurico habría regido solo a los visigodos mientras que el Breviario de Alarico II tenía como destinatarios a los romanos que seguían usando el derecho imperial. Algunos juristas discuten esto y apuntan que habrían regido sucesivamente a todas las poblaciones del reino visigótico aunque esta postura no goza de mucha aceptación (Zorraquín Becú 1966).

Posteriormente se logró la unidad jurídica cuando, bajo el reinado de Leovigildo (572-586), se suprimieron las diferencias de jurisdicciones. Las siguientes legislaciones tendientes a consolidar este fenómeno fueron compiladas en un código (*Liber iudiciorum*), promulgado en 654. En el año 681 se publicó otra edición bajo el patrocinio del Concilio XII de Toledo y luego, una tercera, llamada 'vulgata' por carecer de respaldo oficial. En esta última se incluyeron principios de derecho público tomados de los concilios toledanos y de las

obras de San Isidoro de Sevilla y a principios del siglo XIII fue traducida al romance. A esta obra se la conoce como Fuero Juzgo.

A esta unificación jurídica se le sumó la religiosa y así se dio comienzo a la segunda etapa del reino. Los visigodos, como mencionamos antes, predicaban la herejía arriana. No obstante, la población hispano-romana de la Península creía en el catolicismo ortodoxo. Dicha dualidad se disolvió cuando la prédica de los obispos católicos logró convertir a Recaredo y a los nobles de su reino en el año 589. A partir de entonces, los dignatarios de la Iglesia, que habían mantenido la cultura romana, ejercieron una gran influencia en el reino.

A pesar de lo dicho, de los esfuerzos por codificar las normas vigentes y de dar a conocer el derecho, la incultura predominante en la época, la falta de jueces con conocimientos jurídicos y la tendencia a imponer soluciones violentas contribuyeron a la aparición de nuevas prácticas que se apartaban del sistema romano clásico. Ello motivó el surgimiento de nuevas costumbres que se adecuaban mejor a las necesidades de la sociedad que estaba transformándose.

El reino visigótico encontró su fin en el año 711 cuando fue invadido por los árabes. La religión predicada por Mahoma en el siglo VII se había difundido enormemente y tras llegar a España se expandió por casi toda la Península. El derecho árabe tenía tres fuentes principales: 1) las enseñanzas directas de Mahoma recogidas en el Corán, 2) la conducta de Mahoma preservada en la tradición oral y 3) la opinión unánime de la comunidad musulmana. El desarrollo de los principios contenidos en esas fuentes era tarea de los juristas. Como el derecho debía provenir de la divinidad a través de esas fuentes, no existía legislación alguna o costumbres que no estuvieran afirmadas por la comunidad musulmana (Zorraquín Becú 1966).

Los visigodos expulsados del reino se habían refugiado en las montañas de Asturias y en el año 718 eligieron a Pelayo como su rey.



Escudo de mármol del Fuerte de Buenos Aires, cuyos grabados representan al reino de Aragón y Castilla, exhibido en el Museo del Bicentenario, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina).

Foto: H. M. Lell, 2012

Lentamente llevaron a cabo la reconquista de los territorios perdidos. Su reino se transformó en el de León, se constituyó el condado de Castilla en el año 800, se crearon los reinos de Navarra, Portugal y Aragón y el condado de Barcelona. En 1212, Alfonso VIII de Castilla junto con otros príncipes cristianos obtuvieron la victoria en la batalla de las Navas de Tolosa. Este hito marcó el fin de la Alta Edad Media en España.

En 1230 se unieron definitivamente los reinos de León y Castilla y, aproximadamente hacia mediados de ese siglo, los moros quedaron reducidos al reino de Granada que desapareció en 1492. En la misma época se unieron Aragón y Castilla.

Estos tiempos de reconquista y de ocupación territorial fueron también el período de la génesis de dos instituciones jurídicas características de la época: el derecho señorial y el derecho de los fueros.

Los reyes y los señores concedieron extensiones de tierras a cambio de ayuda militar. Las demás personas se sometían al vasallaje bajo juramento de fidelidad y de servir en la guerra a cambio de protección. Los grandes señores crecieron en poder y reclamaron la delegación sobre sus personas de ciertas funciones estatales. Sin embargo, en España ocurrió algo distinto a lo que sucedió en otras

naciones europeas: la delegación solo fue excepcional y los reyes conservaron casi siempre sus atribuciones esenciales, tales como nombrar funcionarios, administrar justicia, acuñar moneda, etc. En cuanto a la nobleza, esta gozó de un estatuto jurídico especial por el cual contó con derechos y obligaciones diferentes. Este sistema jurídico fue legislado principalmente en las Partidas.



Carta puebla fundacional de Villa-Real. Disponible en <http://www.ciudad-real.es/historia/cartapuebla/carta-g.jpg>. Consultado el 20/03/2014.

La necesidad de repoblar las regiones conquistadas dio origen, en el siglo IX, a las cartas pueblas, documentos de carácter contractual que los nobles concedían a un grupo de pobladores en los que les aseguraban ciertos derechos y privilegios con el fin de fomentar su establecimiento.

Algo semejante ocurrió con los fueros que se concedieron a las ciudades y villas y que a la larga reemplazaron a las cartas pueblas. Este sistema se habría extendido desde el año 974 hasta mediados del siglo XIII. Originariamente un fuero era un conjunto breve de normas escritas que regulaban las relaciones de los vecinos con el rey o el señor asegurándoles ciertos privilegios de carácter penal, impositivo y procesal. Pero en el siglo XII aparecieron fueros más extensos que recogían las costumbres jurídicas del lugar y del funcionamiento comunal.

Esta formación de derechos locales no ocurrió solo en España sino también en otros países europeos, por ejemplo, en Italia aparecieron los *statuti* (estatutos), y en Francia, las *chartes municipales* (cartas municipales). También existieron costumbres regionales que completaban las lagunas jurídicas y se consolidaban en la jurisprudencia. A este derecho se agregaron los privilegios feudales, los estatutos de las corporaciones y más tarde el derecho marítimo. Este conjunto de normas es lo que suele ser llamado ‘derecho propio’.

7. El Derecho canónico⁷

La Iglesia católica, que entonces gozaba de gran poder, fue organizando su propio derecho, que paulatinamente logró imponerse en todo el mundo occidental. Ese derecho estaba destinado a organizar el gobierno de la Iglesia y sus relaciones con los fieles. Pero no solo eso: la fuerte influencia de este movimiento religioso produjo que el Derecho canónico penetrara profundamente en el derecho laico e inspirara soluciones a conflictos, absorbiera instituciones como el matrimonio, la familia y el parentesco, atemperara penas y humanizara las relaciones jurídicas en general.

Este derecho se caracteriza por reconocer su origen y fundamento en la revelación divina desarrollada en la Biblia. A él se le agregó el derecho canónico humano compuesto por las normas impuestas por la tradición, por los Padres de la Iglesia en sus libros, por los decretos de los Papas y por los cánones de los Concilios.

Para facilitar el conocimiento y el acceso a las fuentes de derecho, se llevaron a cabo recopilaciones en forma extraoficial. Entre los años 1140 y 1142, el monje Graciano creó la *Concordia discordantium canonum* (Concordancia de las Discordancias de los Cánones), más conocida como *Decretum*, que no solo recopilaba la

⁷ En esta apartado, al igual que en el anterior, utilizamos como texto base a Zorraquín Becú (1966).

legislación sino que también la ordenaba en pos de ganar uniformidad y coherencia. Esta obra tuvo gran influencia en la escuela de Bolonia, donde Graciano era profesor.

Sobre la base del *Decretum* se formó el *Corpus Iuris Canonici* (Cuerpo del Derecho Canónico) que fue aprobado en 1580 y publicado dos años más tarde. Dicho cuerpo normativo reunía varias compilaciones realizadas entre los siglos XIII y XV: las Decretales del papa Gregorio IX, el *Liber sextus* de Bonifacio VIII, las Clementinas de Juan XXII, las Extravagantes de Juan XXII y las Extravagantes comunes.

Entre las reformas más importantes se encuentran las sancionadas por el Concilio de Trento (1545-1563), que versan principalmente sobre el matrimonio y la disciplina eclesiástica. Estas son relevantes por cuanto Felipe II las promulgó como leyes de España y de las Indias en 1564.

Además del Derecho canónico, la Iglesia tuvo una gran influencia en el ámbito jurídico en tanto vinculó esta esfera con la moral y la religión. El derecho se fue cristianizando poco a poco dado que la Iglesia aspiraba a concretar pautas de convivencia armónica para la sociedad. Su intervención tendió a moderar las penas, a proteger la familia como institución y a los humildes, a reprimir la usura, a observar los contratos, entre otras medidas.

8. La educación y las universidades en la Edad Media⁸

En la Edad Media, la enseñanza se impartía en: a) las escuelas monacales, situadas en los monasterios; b) las escuelas catedralicias, localizadas en las catedrales; y c) en las escuelas palatinas, con sede en los palacios.

En las primeras, la enseñanza se dirigía a la formación intelectual de los miembros de la propia comunidad. Pocas veces se admitían alumnos no pertenecientes al clero. En cuanto a las segundas, también denominadas episcopales, se desarrollaron en las ciudades cabeceras de diócesis y dependían del obispo. Estas escuelas tenían una capacidad de recepción de alumnos limitada por lo que, para dar satisfacción a la creciente población estudiantil, se otorgaba a los profesores capacitados para la enseñanza la *licentia docendi* que les permitía enseñar fuera de los claustros catedralicios. Por último, las

⁸ En esta sección seguimos como texto de base a Catenacci (2001), por lo tanto, para ampliar, remitimos a él. Por otro lado, también es recomendable la lectura de Ruegg (1994), obra enteramente dedicada al estudio de la historia de las universidades.

escuelas palatinas tuvieron su origen cuando los monarcas prestaron atención al proceso de generación y transmisión del saber. La primera de ellas fue fundada en el año 777 por el emperador Carlomagno.

Desde el siglo XII, el sistema educativo estuvo constituido por las *studia generalia* o universidades. Estas eran comunidades de profesores y alumnos a los que se les había concedido ciertos derechos, tales como la autonomía administrativa y la elección de los planes de estudio, de los objetivos de la investigación y la recompensa de los títulos reconocidos públicamente.

En las escuelas catedráticas, monacales y palatinas y en las universidades se enseñaban el *trivium* o camino a la triple sabiduría y el *quadrivium* o camino cuádruple. El primero estaba compuesto por gramática (se estudiaba el latín), retórica (era el arte de convencer al oyente y materia preparatoria para el derecho y para la vida pública) y lógica (se enseñaba sobre la base de Aristóteles y apuntaba a la construcción de un razonamiento correcto, irrefutable y seguro). El segundo implicaba el estudio de aritmética, geometría, astronomía y música. Esta última resultaba necesaria por cuanto era parte del culto cristiano.

A mediados del siglo XIII, el papado unificó las universidades bajo el concepto de *studium generale* y confirió grados de validez universal, controlados por la Iglesia católica. De esta manera, las universidades se convirtieron en una herramienta para calificar al personal religioso y para consolidar el poder cultural eclesiástico. Además, gracias a la protección del papado, adquirieron un carácter internacional.

Por otro lado, las autoridades civiles también apoyaron las universidades con el objetivo de formar buenos colaboradores y afianzar su poder. Esta intervención se incrementó en los siglos XIV y XV y en ocasiones restó autonomía a las universidades en cuanto a los sistemas de financiación.

Una de las principales universidades de la época era la de Bolonia, que fue fundamental en la enseñanza del derecho, disciplina para cuya enseñanza fue creada. Surgió de la asociación voluntaria de estudiantes que concurrían a oír a Irnerio y a Graciano. Los alumnos eran generalmente adultos, controlaban el gobierno universitario y contribuían a la financiación de la universidad. Esta universidad se destacó por los estudios en Derecho canónico y Derecho civil, por lo que, en cuanto a este último, se convirtió en un pilar de la recuperación del Derecho romano.

9. La recepción del Derecho romano justiniano

Tal como hemos dicho al finalizar el apartado anterior, en Italia surgieron algunas escuelas de derecho, entre las que se destacó enormemente la de Bolonia, de fines del siglo XI, que logró constituirse en el centro más importante de los estudios medievales. En ella se estudió y comentó el *Corpus Juris Civilis* (Cuerpo de Derecho Civil) de Justiniano.

Allí floreció una escuela de comentaristas de dicha obra, fundada por Irnerio y que fue conocida como 'de los glosadores'. Los glosadores escribían comentarios a las normas a partir de escribir notas o glosas (de allí su nombre) en los márgenes o entre líneas del manuscrito. El método de interpretación jurídica utilizado era el gramatical. La obra más importante derivada de estas anotaciones fue la *Glossa ordinaria* escrita por Accursio. Esta escuela se difundió por Europa en las universidades que fueron apareciendo (entre las españolas cabe nombrar a Palencia, Salamanca y Valladolid). Este impulso científico sobre el derecho colaboró en la reinstalación del Derecho romano justiniano, el cual comenzó a ser aplicado supletoriamente a los derechos particulares.

A principios del siglo XIV, apareció una escuela continuadora de la anterior: los postglosadores, que intentaron superar la interpretación netamente gramatical de las normas y procuraron la dilucidación de la razón de las leyes para establecer soluciones jurídicas a los conflictos.

10. Las fuentes del derecho en España

Desde que los reinos de Castilla y León se unieron definitivamente en 1230 se manifestó una política real orientada a uniformar la legislación por entonces muy dispersa por el localismo jurídico, es decir, por la diversidad de fuentes existente por el derecho común propio de cada lugar. Al haber crecido en importancia los derechos locales, resultaba muy difícil fortalecer el poder de una autoridad real central. En este marco, Fernando III ordenó en 1241 que se tradujera el *Liber Judiciorum* al lenguaje común; se lo llamó Fuero Juzgo y rigió en las ciudades que iban siendo reconquistadas. Alfonso X hizo redactar otro cuerpo llamado Fuero Real (1255) que rigió en varias poblaciones con el fin de unificar los derechos locales.

La obra más importante de la época fue un código conocido como de las Siete Partidas, también escrito en tiempos de Alfonso X, que recopilaba cuestiones acerca del rey, la Corte, las obligaciones de los



Imagen de una página de las Partidas. Disponible en <http://www.wdl.org/es/item/10642/view/1/16/>. Consultado el 20/03/2014

en el cuerpo normativo más importante de la época en tanto combinaba la normativa jurídica, preceptos morales, políticos y religiosos y sus fundamentos (Zorraquín Becú 1966).

Sobre fines del siglo XV, la legislación había continuado avanzando y nuevamente se encontraba dispersa. En 1484 se publicaron las Ordenanzas Reales de Castilla, también conocidas como Ordenamiento de Montalvo⁹. Sin embargo, esta obra adoleció de muchas deficiencias y las imprecisiones jurídicas persistieron. Por ello, en 1499 se dispuso que cuando faltara una norma expresa se debía acudir a las opiniones de los postglosadores más conocidos de los siglos XIV y XV. Estos eran Bártolo, Baldo, Juan Andrés y el Abad Panormitano. Pero esta solución fue derogada por las Leyes de Toro en 1505 que dispusieron el

súbditos, procesales, civiles, penales y canónicas. Esta obra entró en vigencia cuando, tras la sanción del Ordenamiento de Alcalá (1348), que dejaba constancia escrita del derecho consuetudinario, dispuso que el rey poseyera la potestad legislativa y que, ante los pleitos, se debían aplicar, en primer lugar, dicho ordenamiento; en forma supletoria, los fueros locales y, en caso de subsistencia de lagunas, las Partidas.

En el siglo XIV, ciertos juristas complementaron esta obra con estudios doctrinarios y aunque su redacción final no tenía aval estatal u oficial, el producto resultante se convirtió

⁹ Alonso Díaz de Montalvo fue quien recibió la solicitud de los Reyes Católicos para realizar la recopilación, de allí el nombre.

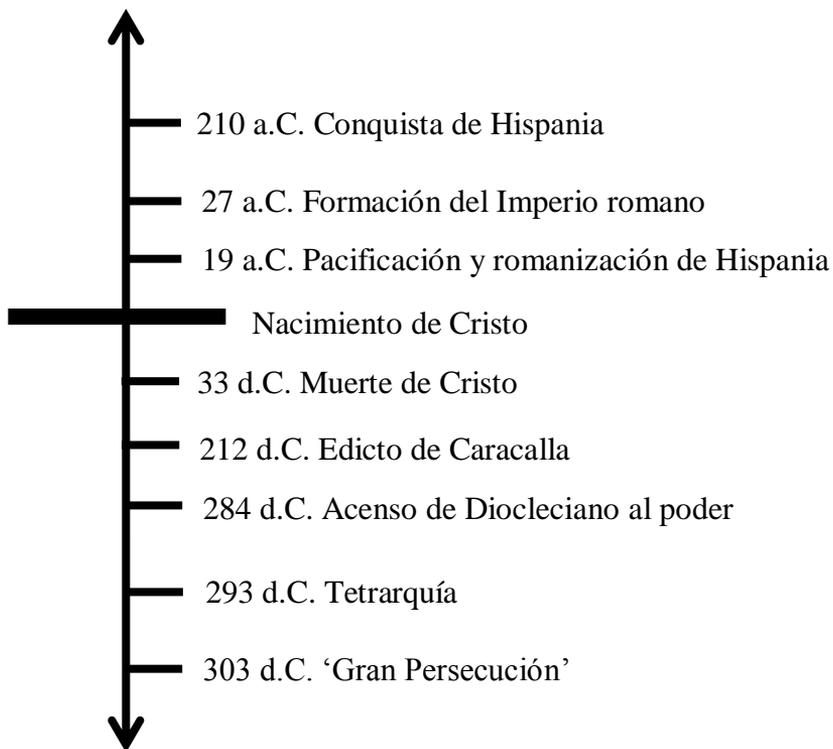
siguiente orden de prelación legal: 1) las leyes reales, 2) las disposiciones forales, es decir, de los fueros, en cuanto fueren usadas en cada lugar, y 3) las Siete Partidas.

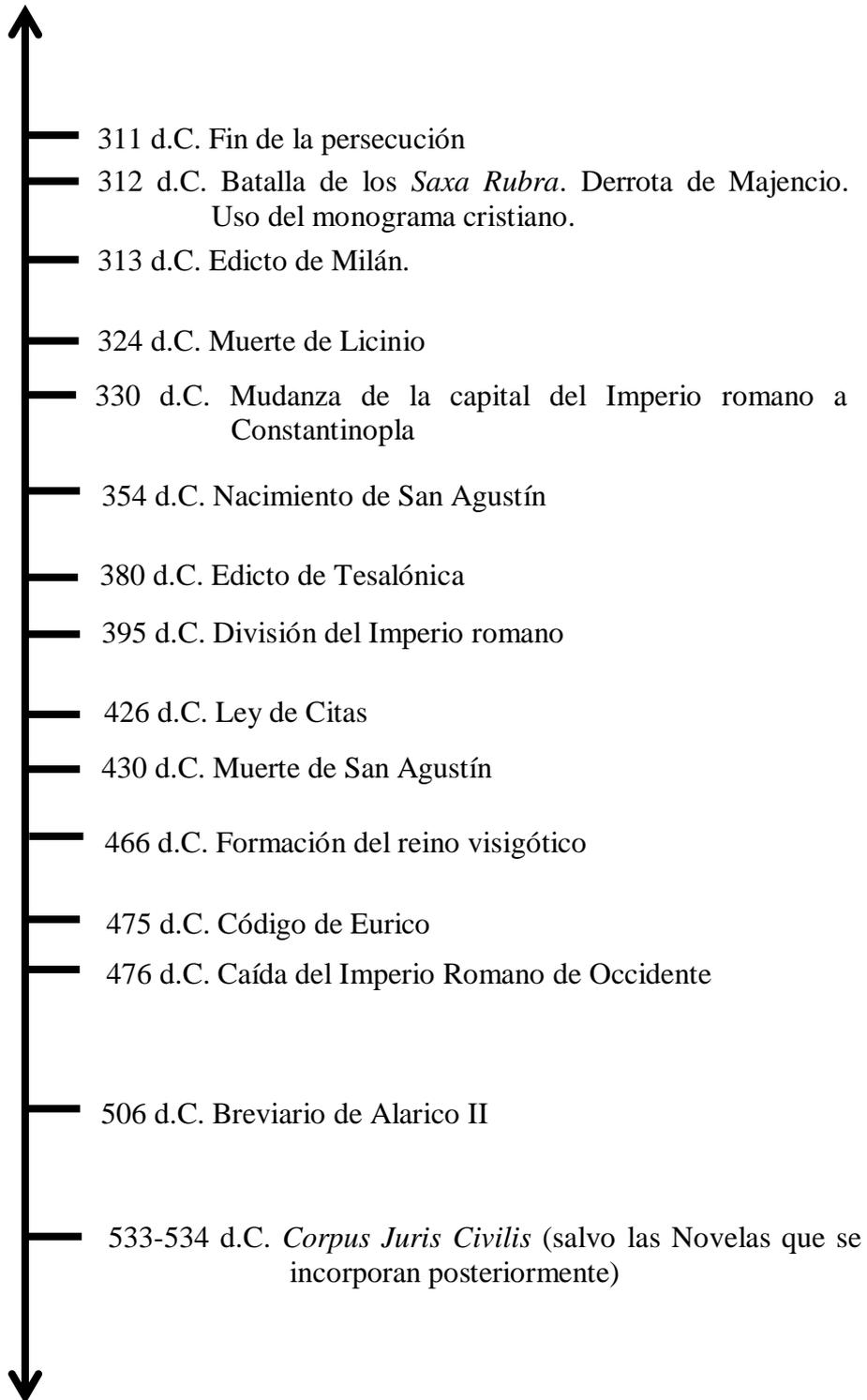
Cabe aclarar que, dado que, como se ha dicho antes, las Partidas no tenían un texto oficial, fue necesario realizar una edición con tal carácter, la cual fue preparada por Gregorio López que también contenía sus glosas.

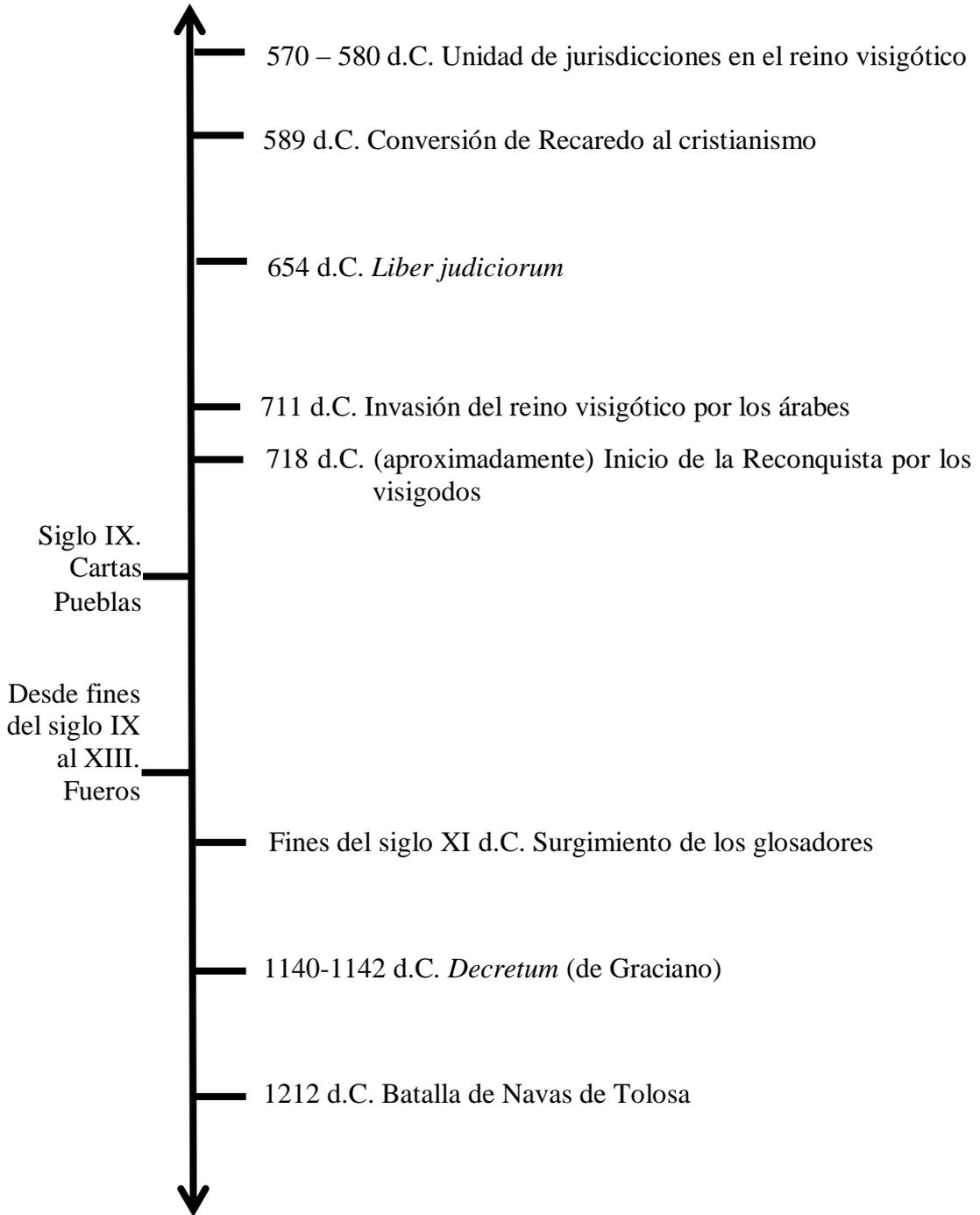
Así, cuando comenzó la Edad Moderna, Castilla era el único Estado de Europa con un derecho casi totalmente escrito. Otras regiones de España no contaron con la misma característica puesto que el derecho foral continuó rigiendo.

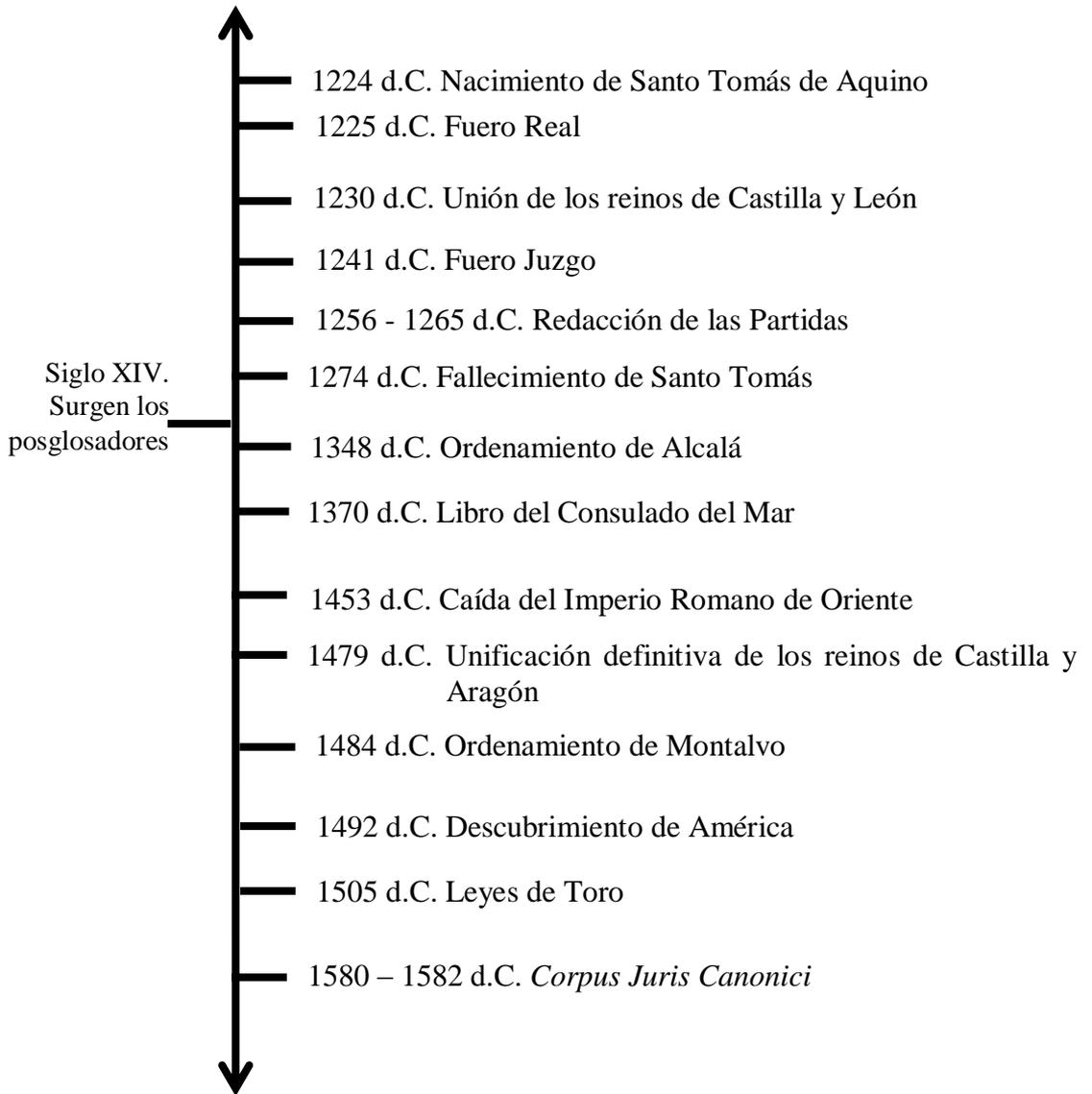
Por último, hay que destacar que, en Europa, también tuvo mucha importancia el Libro del Consulado del Mar redactado hacia 1370 por un barcelonés y que fue aplicado en la totalidad del Mediterráneo.

11. Síntesis cronológica. Línea del tiempo









12. Referencias bibliográficas

- Álvarez Gardiol, Ariel (1979). *Manual de filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Astrea.
- Catenacci, Imerio Jorge (2006). *Introducción al derecho. Teoría general. Argumentación. Razonamiento jurídico*. Buenos Aires: Editorial Astrea.

- Dhondt, Jan (1971). *La alta edad media*. Madrid/México: Siglo XXI de España Editores y Siglo XXI Editores.
- Di Pietro, Alfredo y Lapieza Elli, Ángel Enrique (1983). *Manual de derecho romano*. Buenos Aires: Depalma.
- Du Pasquier, Claude (1944). *Introducción a la teoría general del derecho y la filosofía jurídica*. Lima: Librería e imprenta Gil.
- Fassò, Guido (1972). *Historia de la filosofía del derecho*. Tomo I. Antigüedad y Edad Media. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Gilson, Étienne (1922). *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot.
- Goddard, Jorge Adame (2009). *Curso de Derecho Romano Clásico I. (Introducción e historia, acciones, bienes y familia)*. México. Publicación electrónica en http://works.bepress.com/jorge_adame_goddard/
- Guerrero, Rafael Ramón (1996). *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: Akal.
- Historia Universal* (1974). Tomo I. Barcelona: Anesa, Noguer, Rizzoli, Larousse.
- Justiniano (1). *Cuerpo del Derecho Romano. II. Instituta. Digesto*. Traducción y compilación de García Corral, Ildfonso (1889). Barcelona. Jaime Molinas Editor. Rescatado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=600>. Consultado el 18/04/2014.
- Justiniano (2). *Cuerpo del Derecho Romano. III. Digesto*. Traducción y compilación de García Corral, Ildfonso (1889). Barcelona. Jaime Molinas Editor. Rescatado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=601>. Consultado el 18/04/2014.
- Justiniano (3). *Cuerpo del Derecho Romano. IIII. Digesto*. Traducción y compilación de García Corral, Ildfonso (1889). Barcelona. Jaime Molinas Editor. Rescatado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=602>. Consultado el 18/04/2014.
- Justiniano (4). *Cuerpo del Derecho Romano. TIV. Código*. Traducción y compilación de García Corral, Ildfonso (1889). Barcelona. Jaime Molinas Editor. Rescatado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=603>. Consultado el 18/04/2014.
- Justiniano (5). *Cuerpo del Derecho Romano. TV. Código*. Traducción y compilación de García Corral, Ildfonso (1889). Barcelona. Jaime Molinas Editor. Rescatado de

<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=604>.

Consultado el 18/04/2014.

Justiniano (6). *Cuerpo del Derecho Romano. TVI. Código. Novelas*. Traducción y compilación de García Corral, Ildefonso (1889). Barcelona. Jaime Molinas Editor. Rescatado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=605>. Consultado el 18/04/2014.

Le Goff, Jacques (1971). *La baja edad media*. Madrid/México: Siglo XXI de España Editores y Siglo XXI Editores.

Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto (1972). *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*. 2° ed. Madrid/México: Siglo XXI de España Editores y Siglo XXI Editores.

Ruegg, Walter (1994). *Historia de la Universidad en Europa*. Bilbao: Editorial Universidad del País Vasco.

Smith, Juan Carlos (1964). *El desarrollo de las concepciones jusfilosóficas*. Universidad Nacional de la Plata: Instituto de Filosofía del Derecho y Sociología.

Touchard, Jean (1983). *Historia de las ideas políticas*. 5° ed. Madrid: Técno.

Zorraquín Becú, Ricardo (1966). *Historia del derecho argentino*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Perrot.

13. Manos a la obra

13.1. Ver el filme *El Mercader de Venecia* (2004, dirigido por Michael Radford) y prestar especial atención a la escena del juicio por el que Shylock reclama la libra de carne de Antonio. Luego responder las siguientes preguntas:

- a) ¿Se invoca alguna forma de derecho propio? ¿De qué manera?
- b) Piense en cómo se caracteriza a la usura como propia de las prácticas de los judíos y como una institución prohibida para los cristianos de Venecia. A la luz de lo visto en el capítulo ¿se le ocurre por qué esta regulación jurídica se encuentra influida por la religión?
- c) En el argumento de Porcia (disfrazada de abogado) acerca de la piedad, se menciona el poder divino y el poder terrenal. ¿Siempre hubo claridad respecto de la separación de ambas esferas? Investigue cómo era la relación entre los poderes civiles y la Iglesia durante la Edad Media.

13.2. Leer el siguiente comentario a la Carta Puebla de Siete Aguas que data de 1260. El texto pertenece a Eugenio Domingo Iranzo (*Historia de la Villa de Siete Aguas*. Diputación de Valencia, Valencia, 2001: 39-50) y puede ser consultado en la web a través del sitio <http://www.sieteaguas.es/es/node/501>. En dicho link, también puede encontrarse un enlace a una versión escaneada de la carta original.

COMENTARIO A LA CARTA PUEBLA

La Carta Puebla comienza señalando cómo los señores de la baronía de Buñol, doña Berenguela Fernández y su hijo Pedro Fernández de Híjar, hijo también del ínclito Rey de Aragón, dan, establecen y entregan la villa de Siete Aguas, sita en el término de Buñol, en su castillo o territorio, “*castro nostro*”, a Miquel Pere de Portaguerra y a treinta pobladores más, “*damus et stabilimus et tradimus ad bene populandum et meliorandum, vobis Michaeli Petri de Portaguerra et vestris et aliis triginta populatoribus*”.

La orden que aprobaba la repoblación se expresaba en general, en las cartas de población medievales valencianas, mediante la expresión que se recoge en la misma. “*clamas et stabilimus et tradimus*”.

La cesión o entrega de la villa a estos nuevos pobladores llevaba consigo la propiedad y el aprovechamiento de sus términos, aguas, ríos, fuentes, acequias de riego, árboles fructíferos e infructíferos, lugares de caza, lugares de pesca, terrenos yermos y poblados, selvas y montes, ya sean entrantes o salientes, “*terminis, aquis, rivis, fontibus, cequis ad rigandum, arboribus, fructiferis et infructiferis, venatibus, piscationibus, heremis et populatis, silvis, montibus, introitibus et exitibus*”, así como todos sus fueros y pertenencias, “*iuribus et pertinentiis*”; acciones reales y personales, “*actionibus realibus et personalibus*”; y todo esto excepto la torre que retienen los señores feudales en su poder, “*excepta tamem turre quam ad opus nostri retinemus*”.

Del párrafo anterior podemos destacar varias ideas.

En primer lugar se realiza una descripción o enumeración de todo aquello que lleva implícita la cesión de la villa, es decir, todos aquellos bienes relacionados con el medio natural y que serían objeto de aprovechamiento, como son, por ejemplo, los ríos, montes o árboles. [...]

Además de todos estos elementos materiales, la cesión también incluye los fueros y pertenencias: acciones reales, como por ejemplo el derecho de aguas, el derecho de paso o el de servidumbre; y las acciones personales, como por ejemplo la cesión de parte de las horas de trabajo que realiza un vasallo en favor de su señor.

Es de destacar la excepción que señala respecto de la torre, que no cede el señor feudal a los nuevos pobladores. El señor mantiene bajo su dominio la torre o torreón defensivo, con ello se garantiza el control de la villa y su defensa ante posibles ataques o amenazas externas, actitud más que comprensible sobre todo teniendo en cuenta que Siete Aguas se encontraba en ese momento en territorio fronterizo.

Respecto de la torre que se menciona en el texto, su origen es evidentemente musulmán. Por documentos cristianos sabemos que durante la época islámica los musulmanes organizaron el territorio en distritos administrativos de carácter rural, el centro administrativo solía ser una plaza fuerte. Estos núcleos de mayor tamaño eran las cabezas de demarcación administrativa en torno a los cuales existía una red más o menos homogénea de *castra*, núcleos fortificados de

menor tamaño que dependían de los primeros. Esta estructura se mantendría tiempo después de la conquista.

Dentro del esquema anteriormente descrito, Buñol aparecería como la capital comarcal o centro administrativo, siendo Siete Aguas uno de los núcleos fortificados de menor tamaño que dependían de aquél. [...]

Continúa la Carta señalando que en tales condiciones los nuevos pobladores tuviesen para siempre el palacio, orientado una parte a la vía, otra parte a la acequia y otra parte a la puerta de la ciudad, para que franca y libremente hiciesen su voluntad, *“imperpetuum habeatis palatium quod affrontat in dominus Romei, alia parte in via, alia parte in cequia, alia parte in porta ville. franchum et liberum ad vestram voluntatem faciendam”*.

Más tarde vuelve a enumerar nuevos bienes que se incluyen en la cesión o entrega de la villa como son las casas, huertas, viñas, heredades, *“cedimus sive damas domos, ortos, vineas et hereditates”*, y todo ello con facultad para dar, vender, hipotecar y enajenar con absoluta libertad, *“et etiam ad dandum, vendendum, impignorandum, alienandum”*.

En este momento hace mención a nuevas excepciones a la cesión, *“exceptis militibus atque sanctis”*, es decir, excepto los soldados (o tropa) y los lugares sagrados. Las intenciones del señor feudal respecto del control de los principales estamentos sociales, el militar y el eclesiástico, son evidentes. La lista de excepciones sigue, y así, también retiene bajo su poder las causas civiles y criminales, y la jurisdicción, es decir, la facultad de impartir justicia, *“Et retinemus et servamus nobis et nostris causas civiles et criminales et iuredictionem”*; el ejército y las cabalgadas, *“et exercitus et cavalcatas”*, estas últimas entendidas como el derecho de conquista de otros pueblos o territorios: los impuestos, las quejas y las redenciones por ejército y cabalgadas. *“et peytas sive questias, et redemptiones per exercitus et cavalcatas”*. Estas redenciones se refieren a la posibilidad de comprar su libertad los enemigos capturados en la guerra y cuya situación era bastante equiparable a la de un esclavo. Las redenciones suponían más ingresos para las arcas del señor feudal.

A todas estas excepciones seguía añadiéndose *“Et etiam furnos et molendina”*, es decir, los hornos (de pan) y las molindas (molinos de trigo), actividades imprescindibles para la transformación de los productos agrícolas que se cultivaban principalmente en esa época como eran las cosechas de cereales, y del que se obtenían los alimentos básicos para el abastecimiento de la población. De este modo el señor feudal se reservaba nuevamente una pieza clave para el sostenimiento de la comunidad y otra fuente más de ingresos. Y todo ello según la costumbre de hacer en la ciudad de Valencia. *“et est consuetum facere in civitate Valentie”*.

Seguidamente se hace mención al fuero aplicable, excluyendo cualquier otro fuero que no sea el Fuero de Valencia, *“Excludimus et extrahimus a vobis er vestris imperpetuum omnes alios foros et consuetudines preter foros et consuetudines Valentinas”*. Así pues, sólo el Fuero de Valencia regirá en todo aquello que no esté regulado en la referida Carta Puebla. El señor feudal, asimismo se compromete a mantener la paz en la villa frente a otros de acuerdo con el Fuero de Valencia, *“et possidere ad forum Valentie contra omnes personas”*.

A continuación hace una breve descripción de los límites en los que queda circunscrito el término de Siete Aguas como lugar de cesión y por tanto de utilización y aprovechamiento por los nuevos pobladores [...].

Al final del acta el caballero Miquel Pere de Portaguerra, en su nombre y en el de los otros treinta pobladores, acepta la cesión o entrega realizando un juramento de fidelidad y obediencia a sus señores como hombres suyos y vasallos que son, “*et devenio fidelem hominum vestrum et vasallum, et facio vobis obedientiam et fidelitatem*”.

La Carta lleva fecha de 15 de las Kalendas de diciembre del año 1260, es decir, el 17 de noviembre de 1260, y la firman los señores Berenguela Fernández, Pedro Fernández y Miquel Pere de Portaguerra, señalándose seguidamente las cuatro personas que actúan de testigos, Lupo Ximénez de Perancisa, Ferrando Alamani, Juan Domingo y Estafano de Moriello. [...]

- a) ¿Por qué el documento que se encuentra comentado se caracteriza como una Carta Puebla?
- b) ¿Cómo aparece el pacto de vasallaje?
- c) En algunas ocasiones se mencionan los distintos estamentos. ¿Cuáles son?
- d) ¿Qué derechos y qué obligaciones les corresponden a los señores de la baronía de Buñol? ¿Y a los pobladores? ¿Por qué los señores de la baronía retienen algunos bienes en particular?
- e) En el texto se menciona la existencia de una torre de origen musulmán. ¿Por qué habría una torre de tal origen en un territorio español? ¿Hubo alguna vez invasiones musulmanas? ¿Qué consecuencias jurídicas tuvieron?

13.3. Lee el siguiente texto de Santo Tomás de Aquino (*Suma teológica* - Parte I-IIae - Cuestión 91. Disponible en <http://hjj.com.ar/sumat/b/c91.html> y comentar:

- a) cómo se ve el vínculo entre lo humano y lo divino en la relación entre los distintos tipos de leyes;
- b) cómo se define cada tipo de ley y qué las caracteriza; y
- c) por qué, a su criterio, la religión cristiana llega a ser una fuente de derecho tan importante.

Artículo 1: ¿Existe una ley eterna?

[...]

Respondo: Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a.1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como

la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov 8,23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna.

[...]

Artículo 2: ¿Existe en nosotros una ley natural?

[...]

Respondo: Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. (...) Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional. (...)

Artículo 3: ¿Existe una ley humana?

[...]

Respondo: La ley, como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2), es un dictamen de la razón práctica. Ahora bien, el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen a determinadas conclusiones partiendo de determinados principios, según vimos arriba (ib.). De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente (ib. a.2-4). (...)

Artículo 4: ¿Era necesaria la existencia de una ley divina?

[...]

Respondo: Además de la ley natural y de la ley humana, era necesario para la dirección de la vida humana contar con una ley divina. Y esto por cuatro razones.

Primera, porque el cometido de la ley es dirigir al hombre a sus actos propios con vistas al último fin. Ahora bien, si el hombre estuviese solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas, según ya expusimos (q.5 a.3), síguese que necesitaba

ser conducido a su fin no sólo mediante las leyes natural y humana, sino también mediante una ley dada por Dios.

Segunda, porque la incertidumbre de los juicios humanos, sobre todo en asuntos contingentes y particulares, da lugar a que hombres de diversa condición juzguen diversamente acerca de los actos humanos y, en consecuencia, formulen leyes diversas y aun contrarias. Por eso, para que el hombre pueda saber sin ninguna duda lo que ha de hacer o evitar, era necesario que fuera dirigido en sus actos propios por una ley de origen divino, de la que consta que no puede equivocarse.

Tercera, porque el hombre no puede dictar leyes más que en aquello de que puede juzgar. Pero el juicio del hombre nada puede decir acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino sólo acerca de los actos exteriores, que se pueden ver. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y en lo exterior. Así pues, como la ley humana no alcanza a someter y ordenar suficientemente los actos interiores, era necesario que para esto se nos diera además una ley divina.

Cuarta, porque, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, pues al tratar de evitar todo lo malo, suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del bien común, que es indispensable para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, era necesario que sobreviniese una ley divina por la cual quedarán prohibidos todos los pecados.

Y estas cuatro razones aparecen insinuadas en el salmo 18,8, donde se dice: *La ley del Señor es inmaculada*, es decir, no permite ninguna mancha de pecado; *convierte el alma*, porque dirige no sólo los actos externos, sino también los internos; *el testimonio del Señor es fiel*, por la certeza de su verdad y rectitud; *concede la sabiduría a los pequeños*, porque ordena al hombre al fin sobrenatural y divino.

CAPÍTULO IV

Sincretismo entre lo pagano y lo cristiano en la literatura medieval de Irlanda e Inglaterra a través del uso de la alegoría y la metáfora

David Rodríguez Chaves

CAPÍTULO IV

Sincretismo entre lo pagano y lo cristiano en la literatura medieval de Irlanda e Inglaterra a través del uso de la alegoría y la metáfora

David Rodríguez Chaves

1. Breve justificación

El espacio de la civilización medieval es el de la cristiandad, en el que se ha impuesto la unidad de la ideología cristiana (Le Goff 2009). Sin tener ahora un centro dominante —pues Roma ya no era el núcleo del mundo occidental, Jerusalén era más bien un centro de carácter simbólico y el Imperio de Carlomagno no tenía capital¹—, la cristiandad eligió un lugar central como sede: la Galia y el Imperio carolingio, es decir las zonas de Francia, Alemania y el norte de Italia, a las cuales se añadirá Inglaterra luego de ser conquistada por los normandos en 1066. Sin embargo, distintas evidencias revelan la existencia de muchos territorios externos a ese centro en los que el cristianismo se extendió y se consolidó a lo largo de toda la Edad Media.

Nos proponemos en este capítulo rescatar algunos de esos espacios periféricos —en este caso, Irlanda e Inglaterra—, que son testimonio de la tendencia incesante de la cristiandad medieval por ampliar su influencia. De esa manera, el presente capítulo se vincula con el anterior, que se ha ocupado de algunas instituciones de orden jurídico en el ámbito hispánico, otra de las regiones periféricas del Occidente medieval. Sin embargo, el foco de nuestro interés serán algunas manifestaciones literarias y el particular uso de recursos simbólicos (como la alegoría y la metáfora) que muestran el sincretismo entre la cultura pagana y la cristiana y completan, de esa manera, las reflexiones de los capítulos precedentes.

¹ Carlomagno instaló la capital de su imperio en Aquisgrán (en la actual Alemania), pero tuvo una duración muy efímera.

2. La supervivencia de los viejos símbolos y mitos

Los mitos y símbolos que las sociedades europeas heredaron de sus ancestros prehistóricos seguían teniendo un importante significado en la mente de las poblaciones agrícolas medievales que, al igual que aquellos, se hallaban a merced de la naturaleza para su propia subsistencia.

Los mitos proveen de significación a las acciones y concepciones humanas y generalmente remiten a arquetipos. Jung (1984) sostiene que los arquetipos o “imágenes primordiales” aluden a representaciones de un motivo hechas por el inconsciente del ser humano. Estas representaciones pueden asumir formas variadas pero su base siempre es la misma. Los símbolos oníricos, dice Jung, nos ‘traen’ nuestra naturaleza originaria. Los mitos son usados por la sociedad y por el individuo para descubrir y afirmar su identidad, por ello cumplen distintas funciones psicológicas y sociales:

- reconcilian el espacio-tiempo local e histórico con los mitos trascendentes y las formas eternas;
- ofrecen una imagen interpretativa y abarcadora de esta relación;
- en forma artística y religiosa, potencian el orden moral y motivan una adaptación y una conciliación entre los individuos y los requerimientos de sus diferentes climas, geografías, culturas y grupos sociales.

Según Houston (1992), los arquetipos unen el espíritu con la naturaleza, el cuerpo con la mente, el yo con el universo. Siempre están con nosotros, son elementos esenciales de la psiquis humana. Sin ellos no habría ni arte, ni mística, ni poesía, ni invención, ni imaginación.

Por su parte, Eliade (1972), al analizar los arquetipos y la repetición de los ciclos, sostiene que el significado auténtico de los símbolos implica una posición metafísica. Ni los objetos del mundo exterior ni los actos humanos tienen valor intrínseco autónomo: su valor está dado porque conmemoran un acto místico, son la repetición de un acto primordial, de un ejemplo mítico. Es decir que la realidad de un acto está dada por la renovación de un acto primordial, por la imitación de arquetipos celestiales.

La persistencia de los elementos míticos relacionados con el tiempo cíclico y la sucesión de las estaciones en la literatura medieval prueba que hubo una continuidad en las formas de pensamiento de ambas

sociedades —la antigua y la medieval—. El triunfo del cristianismo y la implantación de la concepción lineal del tiempo propia del paradigma judeocristiano revelan una modificación pero no significaron la pérdida o sustitución completa de las antiguas concepciones. Testimonio de todo ello se hallan en algunas manifestaciones de la literatura.

3. La Antigüedad tardía en las Islas Británicas

En el ámbito del mundo romanizado², la cultura medieval no significó un corte radical y definitivo con la cultura de la Antigüedad sino más bien una continuidad. En la época tardoantigua se llevó a cabo la fusión de variados elementos clásicos, cristianos y bárbaros que dieron su forma a Europa, como hemos visto en los capítulos previos. El hombre medieval cargó con la tarea de recuperar y asimilar el vasto legado cultural de la Antigüedad pagana y reconciliarla con la revelación cristiana y el modo de vida cristiano.

Fuera de este ámbito, en la otra orilla del Rin y el Danubio o cruzando el Canal de la Mancha, en aquellas regiones donde dominaban los relatos orales sobre dioses y batallas épicas, la romanización fue menos exitosa y de corta duración. Las poblaciones no romanizadas no poseían un alfabeto con el cual escribir sus historias, y si lo tenían era de carácter epigráfico, ideal para grabar unas pocas frases en una superficie dura como la piedra o la madera pero incómodo e ineficiente para textos de gran longitud: tal es el caso del *ogham*³ en Irlanda o las runas⁴ en

² El adjetivo ‘romanizado’ que empleamos aquí refiere al resultado exitoso del proceso de aculturación (romanización) que experimentaron las diversas regiones conquistadas por Roma, por el que muchos territorios incorporaron los modos de organización político-sociales, las costumbres y las formas culturales emanadas de Roma o adoptadas por ella.

³ El *ogham* es un alfabeto que aparece en las inscripciones monumentales que datan del siglo IV al VI y en manuscritos que datan desde el siglo VI al IX. Se utilizaba principalmente para escribir el irlandés primitivo. Cuenta con 25 letras o símbolos, que se agrupaban en cinco *aicmí* (sing. *aicme* = grupo, de clase). Cada *aicme* lleva el nombre de la primera letra. Originalmente el alfabeto *ogham* consistió en 20 letras o *fouraicmí*; el quinto *aicme* o *forfeda* se añadió para su uso en los manuscritos.

⁴ Las tribus germánicas del norte utilizaban runas cortadas en piedra para hacer memoriales. La escritura rúnica pudo haber sido desarrollada en los Alpes del sur, donde la gente de habla germánica tuvo algún contacto con el alfabeto etrusco. Las 24 letras se escribían normalmente de izquierda a derecha, pero también podían funcionar de derecha a izquierda. Las runas nunca fueron utilizadas para escribir textos largos, sino para escribir nombres de personas, dioses y lugares, dar cuenta de transacciones y encantamientos. Tenían un significado religioso: según las leyendas nórdicas, Odín

Alemania y Escandinavia. Con la llegada del cristianismo también llegó el alfabeto latino a las regiones noroccidentales como Germania, Escandinavia y las Islas Británicas, y el griego a los Balcanes y el este de Europa en la región eslava.

Durante la temprana Edad Media —o Antigüedad tardía, como se prefiere denominarla actualmente—, la Iglesia asumió la tarea de convertir a los bárbaros; así, desde el siglo IV al VII, los campesinos de Europa fueron cristianizados por los monjes, muchos de ellos itinerantes.

En las Islas Británicas, especialmente en Irlanda, el cristianismo se arraigó de manera sólida y produjo valiosos y valientes monjes que luego llevarían la luz del cristianismo a regiones bárbaras como Alemania.

Para mediados del siglo IV en Egipto había eremitas que vivían solos o en comunidades laxas practicando el monaquismo eremítico. Este monaquismo oriental del desierto pasó a Francia en el siglo IV y, a través del contacto con Francia, a mediados del siglo V, el monaquismo apareció en Irlanda. El cristianismo celta y su versión del monacato son diferentes de la norma continental durante la Edad Media. Según Lawyer, “el cristianismo celta desde el siglo VI al X se caracterizó por su extremo ascetismo, su amor por el aprendizaje y su distintivo monaquismo” (Lawyer 2009: 320, mi traducción).

En el ámbito hibernico o irlandés son los monjes y no los obispos las figuras centrales de la esfera religiosa. Este tipo de monacato está íntimamente ligado al eremitismo, a la fuga autoimpuesta del mundo en busca de la vastedad del mundo natural y la soledad de parajes inhóspitos. Los monasterios hibernicos generalmente no fueron fundados como en el continente sino que surgieron a través del asentamiento de varios eremitas en un mismo paraje: casi siempre un eremita se asentaba en un lugar y, cuando su fama crecía, otros se unían a él en la misma locación. El monacato celta era muy diferente de su contraparte latina ya que el cristianismo celta se vio fuertemente influido por los Padres del desierto⁵ y por Juan Casiano y esto determinó que asumiera un carácter

inventó las runas y las utilizó para la magia. Cada símbolo representaba tanto un significado como un sonido, y podía ser utilizado para representar cualquiera de los dos. Incluso después de la adopción del cristianismo y el alfabeto latino, todavía se utilizaron con fines decorativos y mágicos.

⁵ Se conoce como Padres del desierto, Padres del yermo o Padres de la Tebaida a los monjes, eremitas y anacoretas que en el siglo IV, luego de la

más bizantino⁶. Una expresión particular del monaquismo celta, y en especial del irlandés, está representada en el autoexilio y la *peregrinatio* (peregrinaje) que son una *fuga mundi* (huida del mundo). Este deseo de realizar *peregrinatio* se ve claramente en los *immrama* y en las *bethada* o vida de los santos. Los *topoi* más privilegiados en la cultura de la Irlanda medieval son el Otro Mundo pagano y el Cielo cristiano, junto con los lugares sagrados.

Los testimonios que han pervivido de este tipo especial de *peregrinatio* del cristianismo celta los aportan dos subgéneros de la literatura medieval, la literatura de viajes, representada por los *immrama*, los *echtra* y las *navigaciones*, y la hagiografía, encarnada por las *bethada* o *vitae*⁷.

4. Las *vitae* y los *immrama*: el viaje como símbolo de penitencia

Las *vitae* son un género del período tardoantiguo que da cuenta de la vida de los santos, pero esta representación de la vida no es literal, sino más bien una *imitatio* (imitación) basada en la vida y los actos de Cristo.

En la *Vida de San Kevin*, por citar un ejemplo, se cuenta que, luego de ser ordenado, Kevin pasó siete años como eremita en Glendalough, viviendo en una cueva que se conoce como ‘la cama de San Kevin’. Entre las penitencias a las que Kevin se sometía estaba la de pasar horas de pie en las frías aguas del lago en oración, con el agua hasta el cuello. Al regresar a la vida en sociedad fundó un monasterio. La razón de su exilio era la búsqueda de la iluminación.

paz constantiniana, abandonaron las ciudades del Imperio romano (y otras regiones vecinas) para ir a vivir en la soledad en los desiertos de Siria y Egipto.

⁶ El monasterio celta, de modo similar a los orientales, estaba compuesto por un grupo de cabañas ubicadas dentro de un terreno grande; a su vez cada cabaña estaba dotada de un lecho, un taburete y una cruz de madera. El monacato celta se inspiró en el monacato egipcio conocido por su gran rigorismo. Ambas corrientes practicaban la abstinencia perpetua de carnes rojas y también se abstendían de las bebidas fermentadas. Los ayunos eran muy frecuentes y las horas de sueño escasas, porque al igual que en el monacato bizantino, el oficio divino ocupaba gran parte de la noche. La oración monástica celta se caracterizaba por una gran cantidad de reverencias y postraciones, lo que también recuerda a los oficios orientales.

⁷ Para una comprensión acabada de las características y fundamentos de la literatura de viajes en la Edad Media sugerimos la consulta de Richard (1985), Aznar Vallejo (1994) y Albuquerque (2006), entre muchos otros trabajos recomendables.

El *immram*, por su parte, es una antigua historia celta de aventura espiritual, cuyo héroe navegante zarpa hacia el desconocido oeste, en un viaje difícil y de resultado incierto, en el que encuentra hermosas islas, extraños y fascinantes animales y personajes sobrenaturales que lo ayudan y guían en su camino. Detrás de estos relatos se halla el profundo deseo humano de superar las demasiado familiares miserias inherentes a una vida mortal y lograr algún intangible ideal de perfección. La vida cristiana ha sido siempre considerada un viaje desde un mundo imperfecto hacia el Reino de los Cielos donde ya no habrá más penurias. Duggan explica que “la vida en la tierra, el presente como lo llamaríamos, durante el cual el tiempo es medido, no era independiente de una vida después de la muerte y no tenía sentido a menos que se la viera como un momento en la historia de nuestra salvación” (Duggan 1986: 131, mi traducción).

En los relatos seculares en los que el héroe es una persona común se ve la intención de emular a los monjes en la búsqueda de ideales de purificación y perfección. En la *navigatio*, la alegoría central es la del ascetismo con su *contemptu mundi* (desprecio del mundo) como la mejor manera de lograr la salvación. Recordemos que el objetivo del viaje es el de encontrar la *Terra Repromissionis Sanctorum* o Tierra Prometida de los Santos.

El más conocido de los *immrama* es la *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* que se cree que fue compuesto cerca del año 800, aunque el manuscrito más antiguo que sobrevive data del siglo X. San Brendan parte en un viaje de siete años con un grupo de veinte seguidores, travesía en la que visitará muchas islas y vivirá experiencias maravillosas.

Al iniciar el relato, San Barinthus le cuenta a San Brendan de un viaje que realizó hacia el oeste, en el cual visitó la *Insula Deliciosa* (Isla Deliciosa) y la *Tír Tairngire* o *Terra Repromissionis Sanctorum* (Tierra Prometida de los Santos), una isla desbordante de flores y gemas donde nunca anochece. Brendan y algunos de sus hermanos deciden que ellos también deberían visitar la Tierra Prometida de los Santos y se embarcan en un viaje de siete años en el cual visitan muchas islas exóticas como la *Innis Oisge* o Isla de las Ovejas, donde estas superan en tamaño a las vacas; la Isla *Jasconius* [Ir. *iasc*: pez] que resulta ser una ballena; la *Innis Eun/Eunlaith* o Isla de los (espíritus en forma de) Pájaros; la Isla de Saint Ailbe quien les cuenta sobre la comunidad de monjes silentes; la Isla de los Hombres Fuertes, en la que solo habitan hombres viejos, jóvenes y niños; la *Innis Fion* o Isla de las Viñas; la Isla de los Herreros Gigantes,

quienes arrojan metal fundido al bote de San Brendan; la isla de Pablo el ermitaño y, finalmente, la *Terra Repromissionis Sanctorum*, la que exploran por cuarenta días. Luego juntan provisiones y algunas piedras preciosas y emprenden el regreso a Irlanda.

El *Immram curaig Maíle Duín*, que data del siglo VIII o IX, cuenta la historia de *Maíle Duín*, hijo de *Aillil*, quien saqueó una iglesia y violó a una monja (la madre de *Maíle Duín*), que murió dando a luz. Su tía, la reina, lo cría y cuando *Maíle Duín* se entera de su historia parte en busca de su padre. Al enterarse de que este ha sido asesinado, se lanza en un viaje marítimo para vengar la muerte de su progenitor con sus compañeros. Su viaje lo lleva a muchas islas extrañas. Después de dos días de viaje encuentran dos pequeñas islas con una fortaleza en cada una. En una de ellas, la Isla del Asesino, el homicida de su padre grita desde una ventana el asesinato. Los compañeros de *Maíle Duín* rezan gracias al Señor por haberlos guiado y de repente se levanta un viento fuerte que los envía mar adentro, donde pierden de vista al isla. Luego visitan diferentes archipiélagos que son hogar de alguna clase de animal especial o algún portento como la Isla del Puente de Vidrio; la Isla de los Pájaros Gritones; la Isla del Anacoreta donde un eremita, vestido solo con su cabellera frondosa, les cuenta que navegó desde Irlanda en un pequeño pedazo de tierra con pasto que creció con el tiempo y que los ángeles lo alimentarán hasta la segunda venida de Cristo; la Isla de la Fuente Milagrosa que da agua los jueves y viernes, leche los sábados y los días de los mártires, cerveza y vino para la fiesta de los apóstoles, la Virgen María y Juan el Bautista y que pertenecía a un eremita. En la *Tír na mBan* o Isla de las Mujeres vivían diecisiete doncellas en una mansión y allí *Maíle* se casa con la reina, quien lo embruja y se ve forzado a cortarse una mano para poder escapar. Llegan a la Isla del Águila donde un eremita convive con águilas enormes; a la Isla del monje de Tory, que escapó del monasterio cargado de oro y cosas valiosas que debió arrojar al mar cuando desapareció el viento, que le aconseja a *Maíle Duín* que desista de su venganza y perdone al asesino de su padre. Luego pasan por la Isla del Halcón donde abundan las vacas pero no hay hombres; allí se aprovisionan y regresan a Irlanda.

El *Immram Snédgusa ocus Meic Riagla* data del siglo X. En él se cuenta que los hombres de Ross matan a su líder porque los trataba de manera inhumana y San Columba decreta que, a modo de castigo, ciento veinte hombres sean puestos en botes y sean lanzados a la deriva en el mar. *Snedgus* y *Mac Riagla*, dos miembros de la *familia* de *Colm Cille* (el monasterio de San Columba), pronuncian la sentencia y deciden

realizar este viaje al oeste ellos mismos para visitar varias islas fantásticas y difundir el Evangelio. Entre las islas extrañas que recorren hay una habitada por hombres con cabeza de gato, otra habitada por hombres con cabeza de perro y una tercera donde hay hombres con cabeza de cerdo.

En el *Immram curaig Ua Chorra*, tres hermanos piratas paganos y adoradores del Diablo se convierten al cristianismo luego de tener una mística visión del Arcángel Miguel. Se arrepienten de sus pecados y se lanzan a un viaje marítimo. Muchos de sus detalles derivan del *Immram Maíle Dúin* y la *Navigatio* como los típicos pájaros parlantes e islas mágicas, pero también visitan islas que no aparecen en otros relatos como la isla rodeada por un mar en llamas con gente muerta (almas o espíritus de los muertos).



Representaciones medievales de extraños y fascinantes hombres y animales, en consonancia con los portentos que describen los textos analizados.

Imagen extraída de una tarjeta de propaganda de *Hortulus Journal of Medieval Studies*.

Digitalizada por
L. R. Miranda, 2014

5. La alegoría como crisol de tradiciones

En los relatos mencionados en el punto anterior es posible advertir cómo lo pagano se une con lo cristiano. La síntesis entre estas diferentes tradiciones se logró mediante el uso de la alegoría.

La alegoría de los tiempos medievales se utilizó como un método para sintetizar las discrepancias entre el Antiguo y el Nuevo testamento, ya que entre estos había discontinuidades⁸. De acuerdo con Cuddon,

⁸ Una especie particular de alegoría la constituye la tipología bíblica. Se trata, precisamente, de una exégesis del Nuevo Testamento a través de las relaciones que este mantiene con el Antiguo. Remito a Miranda (2011) para una presentación de este tipo de procedimiento y su ejemplificación en el caso de un texto medieval hispánico.

[...] el término alegoría deriva del griego *allēgoria* que significa ‘hablar de otra manera’. Como regla, una alegoría es una historia en verso o en prosa con un doble significado: un significado primario o superficial y uno secundario o profundo, debajo de la superficie. Por lo tanto es una historia que puede ser leída, entendida e interpretada en dos niveles y en algunos casos en tres o cuatro niveles. (Cuddon 1992: 22, mi traducción)

La alegoría también alcanzaba al mundo natural: en los bestiarios⁹ medievales, las plantas, los animales y hasta los objetos inanimados se interpretaban como símbolos de figuras y enseñanzas bíblicas.



Imagen de uno de los dragones que se hallan al pie de la fuente de Saint-Michel, en París (Francia).

El dragón es la mayor de todas las serpientes terrestres. Desde el punto de vista alegórico, suele ser vinculado al Diablo pues es la más pernicioso y maligna de las bestias. La cresta del dragón representa al Diablo coronado por la soberbia. También destaca su cola, que simboliza la posibilidad de engañar y cometer fraudes, en la que reside su fuerza.

Foto. L. R. Miranda,
2012

⁹ Los bestiarios eran composiciones que describían ‘historias naturales’ con una intención instructiva antes que científica. La fuente de origen de estos textos medievales es doble: por un lado, la *Historia Natural* de Plinio el Viejo, naturalista romano del siglo I de nuestra era; y por otro, el *Physiologus*, un texto anónimo griego compuesto en Alejandría probablemente hacia el siglo II a. C. Hacia el siglo VI, se combina el objetivo moralizante de los escritos antiguos con la simbología cristiana, lo cual agrega a los bestiarios un componente religioso que estaba ausente en las obras originales. En el siglo VII, con la obra de Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum* (De las etimologías), se consolida el bestiario medieval en el marco de una comprensión etimológica. Para mayores detalles de las características de los bestiarios, remito a Naughton (2005).

En la opinión de Guénon (1988), que el símbolo posea una característica polisémica hace posible su interpretación en varios órdenes y niveles de realidad. Esta pluralidad está basada en una ley de correspondencia o analogía: una imagen sirve para representar realidades de diferentes órdenes o niveles. La interpretación metafísica de un símbolo no excluye una interpretación histórica, ya que esta es, en realidad, una consecuencia de la anterior.

En Inglaterra podemos ver con claridad, por ejemplo, la supervivencia de la representación del tiempo cíclico, noción previa al cristianismo, como símbolo. En la literatura inglesa medieval esta concepción se encuentra atestiguada en las *carols* y otras canciones populares que no pertenecen a la tradición chauceriana; en ellas se celebra la llegada de la primavera y la reactivación de la vida (*Lenten is come with love to toune*, o *Bytuene Mersh ant Averil*) o se evidencia el pesar que causa la llegada del invierno (*Wynter wakeneth al my care*) o en las obras de teatro llamadas *miracle plays* (equivalentes a los *mystères* franceses) como la *Noah Play* que, si bien se basa en la narración bíblica, es a las claras una obra sobre el tema de las estaciones, de los festivales anuales. Incluso se aprecia en los *romances* como el *Sir Gawain and the Green Knight*, (Sir Gawain y el caballero verde) o el *Sir Orfeo*.

6. Viaje, muerte y renacimiento: el ciclo de las estaciones como metáfora

En esta parte del capítulo me concentraré en señalar cómo el *Sir Gawain and the Green Knight* es un gran símbolo, o quizá una metáfora, del conocido y aun importante ciclo de las estaciones, la famosa alternancia de muerte y renacimiento que acontecía al mundo natural y que era de vital importancia para las poblaciones antiguas y medievales.

Las sociedades agrícolas se regulaban con arreglo a los ciclos de la cosecha. El concepto del tiempo corresponde a la sucesión de las estaciones y a la repetición de los fenómenos naturales. Esta idea del tiempo tenía una doble característica, la de ser la más difundida en la Edad Media y la de ser totalmente distinta a la concepción lineal del tiempo de la teología cristiana. Esta visión era un vestigio del pasado pagano y dividía el año de acuerdo con las distintas labores agrícolas, una modificación del antiguo modelo que dividía el tiempo según símbolos astronómicos asociados con el carácter humano.

En el caso de *Sir Gawain and the Green Knight*, el sustrato pagano remite al ciclo de las estaciones, la diosa Madre y el dios solar

joven, y al tiempo cíclico. Repasaremos a continuación los símbolos que aparecen en la obra.

El argumento de la historia es el siguiente. En la corte de Arturo, en Navidad, irrumpe un caballero vestido de verde, cuya armadura presenta motivos vegetales y desafía a los presentes a que le asesten un golpe de hacha. El único que acepta el desafío es Gawain, quien cercena la cabeza del extraño personaje. Este le pide que en el lapso de un año lo busque en la capilla verde y le asegura que será su turno para asestar el golpe. Gawain emprende el viaje para cumplir con lo acordado y atravesará la *terre gaste* o tierra yerma en la que enfrentará peligros durante el invierno. Un año más tarde, en la víspera de Navidad, Gawain arriba a un hermoso castillo en un gran bosque. Allí es bien recibido por el castellano Lord Bertilak y su mujer Morgan le Fey. Bertilak y Gawain acuerdan intercambiar todo lo que adquieran durante el día cuando vuelvan a reunirse por la noche. Lord Bertilak sale de caza, y Gawain acepta un beso de la castellana el primer día, dos besos en el segundo y tres besos y un ceñidor color verde el tercer día. El ceñidor tiene el propósito de hacerlo invulnerable. En la capilla verde, el día de Año Nuevo, Gawain se reencuentra con el Caballero Verde y, al exponer su cuello para que reciba el hacha, apenas sufre un corte superficial. El Caballero Verde le revela que él es el lord del castillo, que su esposa es una hechicera y que ambos estaban confabulados para desvirtuar la Tabla Redonda del rey Arturo. Haber ocultado el ceñidor verde fue la única falta de Gawain, por lo que recibió un corte leve. Es más, por su coraje, su castidad y por cumplir con su palabra, Gawain hubiese estado seguro sin necesidad del ceñidor.

El sustrato celta se hace evidente.

Comencemos con el viaje hacia la capilla verde. En él Gawain debe atravesar una tierra yerma, o *terre gaste*. Esta tierra en los *romances*¹⁰ es yerma por causa de una maldición que el héroe debe deshacer.

¹⁰ Mantengo la denominación inglesa *romance*. El término español ‘romance’ se acuñó con el objeto de diferenciar a la literatura en lengua vernácula (originariamente en lengua romance, de ahí la denominación) de la literatura en latín producida por los eruditos y los eclesiásticos. Pero el género del *romance* se asocia con los círculos aristocráticos y los lectores privados en oposición a los géneros populares y de recitación pública. Este género trataba de temas tradicionales ligados en una historia marco. Existían tres ciclos temáticos o materias (*matière*): la materia de Roma (vida y hechos de Alejandro Magno), la materia de Francia (hechos de Carlomagno y Roland) y la materia de Bretaña (vida y hechos de Arturo y sus caballeros y la búsqueda del Grial).

Desde el punto de vista mitológico, la *terre gaste* representa al mundo natural aletargado bajo el hechizo del Señor de la Muerte y la Oscuridad, el invierno. Gawain, caballero de gran virtud y de reluciente armadura aurea, es en realidad una deidad solar y su viaje se encuentra lleno de peligros ya que en el solsticio de invierno¹¹ el sol alcanza su punto más bajo en su viaje anual por el cielo y parece morir, los días se acortan y la oscuridad se apodera del hemisferio norte. Gawain, la deidad solar, se dirige hacia la capilla verde que parece ser una cueva o montículo tan comunes en el paisaje de las Islas Británicas. Esta cueva o montículo representa en términos mitológicos, para los antiguos y para el pueblo celta, la entrada al otro mundo, al mundo de los muertos. Los más antiguos son del período neolítico y eran usados como tumbas y los más recientes datan de la edad de bronce y es común que presenten alineaciones astronómicas con el sol u otras estrellas durante los solsticios o los equinoccios, como en el caso de Stonehenge.



Imagen de Stonehenge, monumento megalítico del finales del neolítico (siglo XX a. C.) ubicado al sur de Inglaterra.

Foto: L. R. Miranda, 2013

Muchos de estos *romances* medievales relatan las aventuras maravillosas de un caballero heroico de habilidades generalmente sobrehumanas que sigue el estricto código de honor de la caballería y sale en aventuras. En su *Anatomy of Criticism* de 1957, Frye declara que “el héroe del *romance* se mueve en un mundo en el cual las leyes ordinarias de la naturaleza se hallan levemente suspendidas: prodigios de coraje y resistencia, imposibles para nosotros, son posibles para él, y las armas encantadas, los animales que hablan, los terroríficos ogros y brujas y los talismanes de poder milagroso no violan ninguna regla de la probabilidad” (Frye 1957: 33, mi traducción). En el *romance* medieval el foco está puesto en la aventura. Los primeros *romances* dependían de las leyendas y cuentos de hadas para proveer a sus personajes de poderes sobrehumanos. Generalmente se escribían en verso, pero algunos *romances* tardíos, como *La Mort D’Arthur*, estaban en prosa.

¹¹ Cerca del 22 de diciembre, día más corto del año, y cercano a Navidad.

Si bien se desconoce la finalidad que pudo haber tenido, se supone que este era un templo religioso, un monumento funerario o un observatorio astronómico. En el solsticio de verano, el sol sale y atraviesa el eje de la construcción, lo que habilita a pensar que sus constructores poseían conocimientos de astronomía. Entre los paganos, la piedra simbolizaba lo eterno, servía para señalar o demarcar puntos de energía telúrica e, incluso, para cobijar espíritus elementales. Por eso, es atinado pensar que Stonehenge pudo haberse utilizado en ceremonias religiosas de culto a los muertos y a la vida.

Pero la cueva/montículo también posee el significado de ser el útero materno. Según Guénon, que la caverna sea vista como lugar de nacimiento o de muerte no presenta ninguna contradicción en sus sentidos ya que son dos fases de un mismo cambio de estado y que el paso de un estado a otro debe efectuarse en la oscuridad; la caverna es por lo tanto un lugar de tránsito (Guénon 1988). Campbell en *The Hero with a Thousand Faces* (El héroe de las mil caras) nos dice que Freud acentúa en sus escritos el pasaje y las dificultades de la primera mitad del ciclo de vida de los seres humanos, pero Jung enfatiza las crisis de la segunda mitad, cuando para avanzar, la esfera radiante (el sol equivale al alma humana) debe resignarse a descender y desaparecer finalmente en el oscuro útero que es la tumba (Campbell 1968).

Cuando Gawain llega al castillo de Lord Bertilak, que no es otro que el Caballero Verde —o Silvanus, una deidad de la vegetación, de ahí su extravagante traje— su viaje ha concluido.

Este castillo se halla en un claro en medio de un inmenso bosque y puede entenderse que es un templo. Según Frazer en su ya clásico texto de 1922, *La rama dorada*, la adoración de los árboles por la raza aria en Europa era algo natural, ya que en la Antigüedad Europa estaba cubierta de bosques antiguos con pocos claros. Apoyándose en el examen de las palabras teutónicas para ‘templo’ de Grimm, Frazer sostiene que los más antiguos santuarios de los germanos eran los bosques naturales y que entre los celtas es bien conocido el culto al roble y que su palabra para santuario es idéntica en origen y significado a la latina *nemus*, que significa ‘bosquecillo’ o ‘claro en el bosque consagrado a una deidad’. En este templo el joven dios solar encontrará a la diosa madre o Lady Bertilak, con la cual se unirá en *hierosgamos* o matrimonio sagrado.

Las diosas madres son una característica recurrente en la religión celta. Tanto las tradiciones galesas como irlandesas conservan algunas figuras maternas como Dôn, Rhiannon (Gran Reina) y Modron

(de Matrona o Gran Madre) en Gales y las irlandesas Danu, Boand, Macha y Ernmas. Todas ellas cumplen muchos roles en la mitología celta, que no se pueden reducir meramente a la maternidad. Con frecuencia son símbolos de la soberanía, la creatividad, el nacimiento, la fertilidad, la unión sexual y la crianza. A medida que la gran madre adquirió características más definidas, y tuvo más conciencia de la dualidad macho-hembra en la procreación, la diosa pasó de ser madre soltera que personificaba el principio divino de la maternidad a estar asociada a un joven dios que era su hijo y consorte. Aunque ambos jugaban su respectivo rol en este antiguo drama estacional, el uno masculino y activo, y la otra femenina y receptiva, ella permaneció como la figura más importante.

Lady Bertilak está en su función de Gran Diosa Madre: da al joven héroe/dios un ceñidor verde para que lo proteja en el juego de decapitación que propuso el Caballero Verde y del que Gawain sale ileso. Campbell (1968) afirma que el héroe que está bajo la protección de la Madre Cósmica no puede ser dañado.

El juego de la decapitación representa un antiguo ritual de la fertilidad en el cual la vida de un individuo o de unos pocos se ofrendada a los dioses para que estos aseguren una buena cosecha y se garantice así la supervivencia de toda la comunidad. La aparición del Caballero Verde y su desafío no solo representan un rito de pasaje en el cual la nueva cultura cristiana recibe el conocimiento y la sabiduría de la cultura galocelta que la precede, es además una reminiscencia de la antigua historia celta sobre el traspaso de la tradición de *The Holly King and the Oak King* (El rey Muérdago y el rey Roble). En esta historia el rey Muérdago desafía al rey Roble a una batalla simulada en Año Nuevo, y al ser decapitado pasará al otro su reino. Durante el año el rey Roble envejece y se vuelve sabio y en el fin del verano el rey Muérdago lo decapita y el ciclo vuelve a comenzar.

En todo el poema, el entorno y los impulsos naturales se oponen constantemente a los de la civilización y la humanidad. Mientras los humanos rehúyen a su inevitable fin, solo la naturaleza tiene el poder de regenerarse a sí misma. Tal es el significado del Caballero Verde, de la sucesión de las estaciones, la muerte y el renacimiento del mundo natural. Cuando Gawain regresa a la civilización es consciente de su insignificancia, del poder de la naturaleza y del dominio que esta tiene sobre la vida de los hombres.

7. El árbol/cruz como símbolo del *axis mundi*

En esta última sección del capítulo me concentraré en el tema del *axis mundi* o árbol cósmico en uno de los pocos testimonios literarios sobrevivientes del período anglosajón, el poema anónimo *The Dream of the Rood* (El sueño de la Cruz). Es interesante ver en él cómo un evento puramente cristiano es visto a través del cristal de la cosmovisión pagana germano-celta.

Comencemos primero por relatar someramente el argumento del poema, que está dividido en tres partes: primero, el soñador relata su visión de la Cruz; luego sigue el monólogo de la Cruz que describe la crucifixión, y, finalmente, aparece el empeño del soñador por buscar la salvación de la Cruz.

El poema comienza con la visión del soñador que ve la Cruz levantada y adornada con joyas y oro. Después de que el soñador se percata de que hay una mancha de sangre en un lado de la Cruz, esta empieza a rememorar su experiencia como instrumento en la crucifixión de Cristo. La Cruz recuerda cómo fue cortada inicialmente en el bosque y elegida como el 'árbol' en el que Cristo iba a ser crucificado. En una representación de la Pasión, la Cruz es paralela a Cristo, ya que a ambos se los perforó con clavos, fueron burlados, torturados, asesinados y enterrados. A semejanza de Cristo, la Cruz resucita poco después y, finalmente, es adornada con oro y plata. Al anunciar su triunfo final a través de su sufrimiento y de la obediencia a la voluntad de Dios, la Cruz declara que se siente honrada por encima de todos los otros árboles, y ordena al soñador predicar a los demás lo que ha visto y oído como medio para explicar el mensaje de la salvación. Al final, el soñador se renueva con esperanza y el juramento de buscar de nuevo la gloriosa Cruz.

De manera fascinante, el poema combina dos culturas diferentes marcando la transición entre las mismas, pues en él se da testimonio de los viejos tiempos, de la sociedad germánica con su jerarquía y sus rituales paganos que ya caen en desuso, y la emergencia de una nueva fe. El sustrato germano-celta se hace indudable en la personificación del árbol/cruz¹² y la representación de Cristo como un jefe guerrero que se inmola y que recuerda al sacrificio de Odín colgado del árbol cósmico *Yggdrasill* para ganar sabiduría.

¹² En inglés antiguo, las palabras para cruz eran *rōd*, *treōw* y *bēam*, que significan 'árbol'.

A través de lo simbólico y del discurso metafórico las mitologías transmiten la energía de lo numinoso¹³ presente en los objetos y lugares sagrados, proveyendo al ser humano de un lenguaje a través del cual trasciende lo individual y participa de lo universal. El arquetipo del árbol como centro del mundo, el *axis mundi*, o incluso como el cosmos mismo, es común a muchas culturas desde Europa hasta las estepas de Asia.

Quizás el árbol es uno de los símbolos religiosos más extendido de la historia de la humanidad por su gran potencial semántico. Se lo puede interpretar como el *axis mundi* o árbol cósmico, el árbol de la vida o también como el árbol del conocimiento: no olvidemos, en este sentido, que la base del arquetipo de la caída del primer hombre en pecado, narrada en los primeros versículos del Génesis, tienen precisamente como núcleo al árbol del conocimiento del bien y del mal, del cual Dios había prohibido comer a Adán y Eva.

En el texto que nos ocupa, la alternancia en la identificación del narrador con la cruz como símbolo cristiano y con el *axis mundi* o árbol cósmico de las mitologías germano-celtas le da al poema una intensa carga espiritual. Campbell (1990), en su análisis de la transformación del mito a través del tiempo, señala que, antes del advenimiento del cristianismo, la vida religiosa de Europa se hallaba representada en cuatro grandes mitologías (la griega, la romana, la celta y la germánica) y que, a pesar de compartir muchos elementos comunes con otras mitologías del mundo antiguo, tenían una característica en común que las diferenciaba de las del medio Oriente: el respeto por el individuo y su viaje individual a través de la vida, el conocido motivo del viaje de (auto)descubrimiento. En relación con ello, el árbol/cruz representa la apertura, la revelación, las polaridades y los límites de la existencia. Las dimensiones vertical y horizontal, la trascendencia y la inmanencia, lo finito y lo infinito se encuentran en él. El símbolo, por lo tanto, hace de puente entre la tierra y el cielo.

¹³ El adjetivo numinoso, que significa la manifestación de los poderes religiosos o mágicos, derivada de la palabra latina *numen*, que se refiere a la deidad y abarca el sentido sagrado y de inmanencia que había en todos los lugares y objetos para la religión romana. Este término es usado también por los sociólogos para expresar la idea del poder mágico que hay en un objeto, especialmente cuando se refiere a ideas dentro de la tradición occidental.



Vitral “El árbol de Jesé”, Île-de-France, hacia 1230.

La caída y la expulsión del paraíso anuncian la venida de Cristo redentor, cuya ascendencia humana hasta David, hijo de Jesé y ancestro de María, es representada por las ramas de un árbol, tema iconográfico tomado de la profecía de Isaías (Libro de Isaías, 11, 1-2).

Imagen extraída de un folleto explicativo del Museo de la Edad Media Termas de Cluny, de París (Francia).

Digitalizada por
L. R. Miranda, 2014

8. Comentario final

En este capítulo hemos tenido ocasión de analizar algunos registros textuales de origen pagano que emergen en el contexto de la producción ideológica cristiana de Irlanda e Inglaterra. En este marco, se han podido registrar elementos lexicales y genéricos previos a la formulación cristiana medieval que, provenientes de diversas fuentes, aportaron a la construcción de los textos, tanto en lo que se refiere a procedimientos retóricos y discursivos como a las estrategias de la doctrina o líneas ideológicas del pensamiento.

Hemos visto que, aun cuando la religión cristiana se impuso hacia el siglo V, la cultura pagana sobrevivió en sus mitos, aunque fuesen modificados por los *scribae* monásticos: la conjunción de estos dos elementos dieron forma al *immram*. Este género producido en los monasterios del ámbito cultural hiberno-latino trascendió las fronteras de Irlanda y cruzó el mar para ser conocido y admirado en el continente. La religión cristiana y la cultura clásica vinieron desde el otro lado del mar y

ahora regresaban desandando el camino, pero transformadas con el inconfundible toque celta que les confiere a los textos un aura mágica.

Confirmamos también que el hombre medieval ha visto el peregrinaje como una forma de penitencia por los pecados cometidos. La penitencia era considerada como una acción externa marcada por una reconciliación interna. En algunos casos, la penitencia era autoimpuesta y en otros, decretada por alguna figura religiosa. La mayoría de los relatos coinciden en que la principal razón para emprender la *peregrinatio* es la penitencia, aunque cuando se trata de personajes santos su objetivo es también el de cristianizar a los paganos de tierras lejanas.

En los peregrinajes de la vida, el lugar de llegada se relaciona con búsquedas filosóficas y espirituales, encubiertas en tramas ficcionales. La experiencia espiritual tiene lugar a través de la partida, el desplazamiento y el movimiento. La partida parece ser un requisito fundamental para lograr la iluminación, y es en el lugar de llegada donde la historia de vida cobra un nuevo significado. La dinámica que entrecruza las dimensiones de tiempo y espacio se aplica a los peregrinajes tanto en un sentido topológico como metafórico. Como constante en la literatura medieval, se advierte que los lugares de mucha significación o sacralidad son ‘convertidos’ en textos.

Por último, hemos verificado que los ciclos del mundo natural marcaban el ciclo de la vida humana y que los elementos de la naturaleza se convertían en poderosos símbolos que servían para explicar el mundo y todo lo que en él había, ya fuera común o de carácter extraordinario.

En síntesis, hemos repasado en estas páginas algunos textos de la Inglaterra y la Irlanda medievales en procura de comprender un poco más los anclajes culturales del pasado: hemos realizado nosotros también, por qué no, una suerte de viaje. Y si viajar, como vimos, significa un modo general de articular la transformación de la identidad, concebir la literatura como un ejemplo del proceso y la experiencia de peregrinar posiblemente funcione como inscripción y propuesta performativa para tratar de entrelazar el pasado con el presente, de re-crear y de re-imaginar el ser y el mundo medieval.

9. Referencias bibliográficas

Albuquerque, Luis (2006). “Los ‘libros de viaje’ como género literario” en Lucena Giraldo, Manuel y Juan Pimentel (eds.). *Diez estudios sobre literatura de viajes*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de la Lengua Española: 67-87.

- Aznar Vallejo, Eduardo (1994). *Viajes y descubrimientos de la Edad Media*. Madrid: Síntesis, Historia Medieval 13.
- Campbell, Joseph (1968). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press. [Hay traducción al español: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972].
- Campbell, Joseph (1990). *Transformations of Myth Through Time*. New York: Harper & Row.
- Cuddon, John Anthony. (1992). *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London: Penguin.
- Duggan, Joseph J. (1986). *The Experience of Time as a Fundamental Element of the Stock of Knowledge in Medieval Society*. Gumbrecht, Hnas Ulrich et al. (eds.) Heidelberg: Carl Winter Universittsverlag.
- Eliade, Mircea (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza/Emecé.
- Frye, Herman Northrop (1957). *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press. [Hay traducción al español: *Anatomía de la crítica: Cuatro ensayos*. Caracas: Monte Ávila].
- Guénon, René (1988). *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Houston, Jean (1993). *La diosa y el héroe: el viaje como símbolo e iniciación*. Buenos Aires: Planeta.
- Jung, Carl G. (1984). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt.
- Lawyer, John E. (2009) "Three Celtic Voyages: Brendan, Lewis, and Buechner". *Anglican Theological Review*: 319-343. Disponible en http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200204/ai_n9069694/.
Rescatado el 21/06/09.
- Le Goff, Jacques (1999). *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, Jacques (2009). *La Edad Media en imágenes*. Barcelona: Paidós.
- Miranda, Lidia Raquel (2011). "Sentido y alcances de la descripción del paraíso en la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo". *Mirabilia* 12: "Paraíso, Purgatorio e Inferno: a Religiosidade na Idade Média": 20-37. Disponible en www.revistamirabilia.com.
Rescatado el 02/04/14.

- Naughton, Virginia (2005). *Bestiario medieval*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Power, Eileen (1973). *Gente de la Edad Media*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Richard, Jean (1985). *Les récits de voyages et de pèlerinages*. 1° ed. 1981. Turhnout Belgium: Brepols [*Typologie des sources du Moyen Age occidental*, Fasc. 38].
- Selmer, Carl (ed.) (1959). *Navigatio Sancti Brendani Abbatis from Early Latin Manuscripts*. University of Nôtre Dame Press: South Bend, Ind.
- Stokes, Whitley (trans.) (1893). *Immram Ua Chorra (The Voyage of the Uí Chorra)*. The Celtic Christianity e-Library. Disponible en <http://www.lamp.ac.uk/celtic/UaCh.htm>. Rescatado el 21/06/09.
- Stokes, Whitley (trans.) (1888). *Immram curaig Maíle Dúin (The Voyage of Máel Dúin's Curragh)*. The Celtic Christianity e-Library. Disponible en <http://www.lamp.ac.uk/celtic/MaelDuin.htm>. First published in *Revue Celtique* 9 (1888): 447–495; 10 (1889): 50–95. Rescatado el 21/06/09.

10. Manos a la obra

10.1. Responder las siguientes preguntas:

- ¿Cómo se relaciona el mito del ciclo de las estaciones con los *Immrama* irlandeses, en el texto de *Sir Gawain and the Green Knight* y el de *Dream of the Rood*?
- ¿Cuáles son los elementos cristianos que se mezclan con los paganos en estos textos?
- ¿Cómo se logra amalgamar estos elementos provenientes de diferentes tradiciones?

10.2. Investigar y comentar:

¿Conoce algún relato medieval de carácter eminentemente cristiano se haya visto influido por la mitología pagana?

10.3. Investigar y comparar:

¿Conoce algún texto clásico (es decir del período greco-romano) o antiguo (no necesariamente de tradición occidental) en el que se usen los símbolos del viaje o del tiempo cíclico? Si no es así, investiguelo y luego

compárelo con alguno de los textos analizados en el presente capítulo, para establecer semejanzas, correspondencias y diferencias en el tratamiento de dichos temas medievales.

CAPÍTULO **V**

De Francia con amor: la tradición del amor cortés y la cultura occidental

Lidia Raquel Miranda

CAPÍTULO V

De Francia con amor: la tradición del amor cortés y la cultura occidental

Lidia Raquel Miranda

1. Introducción

Como se ha mencionado en los capítulos precedentes, la cristiandad se manifestó como una unidad, a pesar de la fragmentación y tensión territorial que caracterizó a todo el espacio medieval. Como vimos, la falta de una capital dominante dio lugar a la preeminencia de una zona central: la Galia y el Imperio —los que más adelante serían Francia y Alemania—, el norte de Italia e Inglaterra luego de la conquista de los normandos en el siglo XI¹. En este sentido, es posible pensar en un movimiento centrífugo mediante el cual la cultura se irradió desde allí hacia los confines europeos.

Además de ello, aunque la cristiandad medieval desapareció en el siglo XVI, muchos de sus valores subsisten en la Europa de la actualidad. Dicha continuidad se revela principalmente “en el ámbito de la cultura, la sensibilidad y la moral, en el sentido amplio de la expresión” (Le Goff 2008: 113). En la Edad Media, en el contexto de la cristiandad, nacieron muchos de los géneros literarios y los estilos artísticos a los que seguimos refiriéndonos hoy día. El *roman*², aparecido en el siglo XII, es el género literario europeo por excelencia; asimismo, se destaca el teatro europeo, originado en los siglos XII-XIII, y, luego de la aparición del canto gregoriano hacia el siglo VII, sobresale la música.

¹ También podemos hablar de una Edad Media ‘central’ desde el punto de vista temporal: en efecto, de los diez siglos que duró el Medioevo, el lapso que va desde el X al XIV suele ser considerado como el “corazón de ese largo período” (Le Goff 2009: 14).

² El término francés *roman* no es de fácil traducción al español. Uno de sus sentidos lo cubre la palabra ‘novela’, género que se desarrolló a partir de la Edad Moderna. Además, en la literatura española existe un poema narrativo conocido como ‘romance’ que no tiene equivalente en la literatura francesa. Por tal motivo, creemos conveniente mantener la designación *roman* para cuando nos referimos a la narrativa medieval.

También en las nuevas artes, como por ejemplo el cine, la especificidad europea se expresa con intensidad.

La Europa surgida de la cristiandad y modelada por ella está particularmente viva en el ámbito literario porque también lo está en el lingüístico. Las lenguas vernáculas surgieron y empezaron a consolidarse a partir de los siglos XI y XII³ y aún hoy exhiben una resistencia a la uniformización, plurilingüismo característico de una comunidad que ha sido diversa en la unidad desde la Edad Media.

Tal unidad en la diversidad se mantiene en el dominio de los valores y las prácticas morales. Los conocidos términos de libertad, igualdad y fraternidad, condiciones ideológicas esenciales del espíritu europeo postmedieval, tienen su origen en la sensibilidad y la moral que durante el Medioevo fueron de inspiración cristiana.



“Cristianos o laicizados, sustituidos por la Revolución y, en Francia, por la República, los valores de solidaridad que expresan los términos de fraternidad y caridad (es decir, amor) aún están vivos [...]. La libertad es un valor forjado en el combate de los clérigos por la *libertas Ecclesiae*, la libertad de una Iglesia que aún se asimila a la cristiandad, y en la lucha de ciertos medios e individuos por una completa independencia de vida y pensamiento. Por último, la igualdad, privilegio de un reducido número de ciudadanos varones de la ciudad de la Antigüedad, realizó tímidos avances en la cristiandad medieval, en el seno de una sociedad jerarquizada según el modelo celeste, gracias a las prácticas electorales del mundo monástico y la afirmación de una sociedad teóricamente horizontal en las ciudades. El ideal de igualdad, valor ideológico esencial de la democracia aún lejos de realizarse en la sociedad desigual de la Europa del presente, es un horizonte cuyo origen es cristiano”. (Le Goff 2008: 114-115)

Detalle de la fachada de la Facultad de Derecho (París, Francia), que data de 1771, en la que se lee la consigna “Libertad, Igualdad, Fraternidad”.

Foto: L. R. Miranda, 2012

³ Para una exposición didáctica y accesible de algunos aspectos históricos de las lenguas europeas, remitimos a Miranda (2007: 145-176). Para el caso del español, véase Miranda (2014: 13-46) y el capítulo 7 de este mismo libro.

Sin dejar de tener presente la gran dimensión geográfica y cronológica de la sociedad del Medioevo, nos interesa en este capítulo ofrecer algunas reflexiones acerca de una manifestación cultural —entre otras susceptibles de ser analizadas— que, con foco en el territorio central de la cristiandad, irradió su influencia a las regiones fronterizas y/o marginales y se prolongó en el tiempo, tanto que algunos de sus sentidos y cualidades mantienen su vigencia en nuestros días: nos referimos a la tradición del amor cortés, surgida en el Medioevo en la zona de Francia. El objetivo fundamental de esta exposición es hacer evidente el sentido de confluencia que prevaleció en la Europa medieval en sus características fundamentales y que sobrevivió más allá del siglo XV.

2. Un poco de historia: ¿qué es la cristiandad?

En primer lugar, es necesario diferenciar ‘cristiandad’ de ‘cristianismo’. Según explica Le Goff (2008), el cristianismo es la expresión de la religión cristiana, mientras que la cristiandad “designa el conjunto de pueblos e instituciones que, geográfica e históricamente, han difundido, profesado y defendido esta religión con un espíritu unitario” (Le Goff 2008: 108)⁴.

El anhelo de unidad de los cristianos establecidos en las distintas áreas geográficas de Europa y sus zonas de influencia se expresó con particular fuerza frente al desafío de otra religión conquistadora: el Islam, que invadió parte de la cristiandad del Oriente próximo, el norte de África y el sur de España.

Ese sentido unitario de los cristianos se robusteció en varias ocasiones: primeramente, en el siglo VII, de forma moderada y casi a la defensiva; luego, en el siglo VIII, cuando Carlos Martel detuvo a los musulmanes en Poitiers; y, ya en el siglo IX, cuando el Imperio carolingio orientó sus esfuerzos hacia la construcción de un conjunto política y culturalmente cohesionado. La edificación de una sociedad aunada se dio al mismo tiempo que la consolidación de la monarquía pontificia, “que se dedicó a incrementar su influencia en la Iglesia, resistir al poder imperial, convertir a los paganos de Europa occidental, central y meridional, y por último, luchar contra los musulmanes y, dentro de la propia cristiandad, contra los herejes” (Le Goff 2008: 108).

⁴ Es bueno recordar también que el término ‘Iglesia’, que originariamente se refería al conjunto de los cristianos, fue reservándose paulatinamente para designar a las estructuras eclesíásticas.

Sin embargo, ya desde el umbral de la Edad Media, dos hechos amenazaron y restringieron el poder de la cristiandad. En primer lugar, figura la discordia de los reinos enfrentados que luchaban con frecuencia entre ellos; a pesar de eso, el papado logró mantener un sentimiento y una realidad de pertenencia a un mismo conjunto, y pudo poner fin a un movimiento que pretendía transferir la dirección moral del conjunto a concilios plurinacionales. En segundo término, sobresale la división que dejó fuera de la cristiandad, compuesta por la parte latina y occidental de Europa, a la parte griega y oriental del antiguo Imperio romano, segmentación confirmada por las excomuniones romanas de los gobernantes ortodoxos en 1054. La oposición entre católicos romanos y ortodoxos es todavía hoy uno de los conflictos a los que se enfrenta la unión europea.

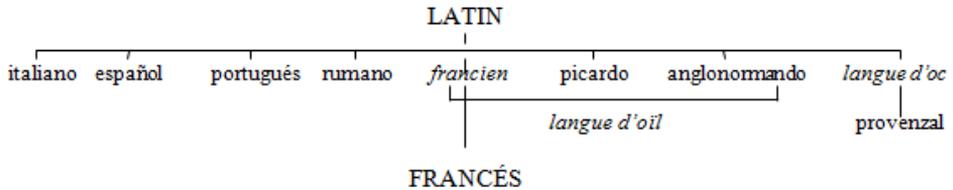
El punto sobresaliente de la idea y de la esencia de la cristiandad bajo la dirección pontificia se logró en la época de las cruzadas, entre 1095 y 1270. Y a partir del siglo XIII se fundaron y desarrollaron las instituciones escolares e intelectuales de la cristiandad que hasta el día de hoy siguen siendo, en un contexto renovado, las piezas primordiales de la unidad europea: las universidades, donde se elaboró el humanismo escolástico europeo, como hemos visto en el capítulo 3.

3. Francia en la Edad Media

Durante la Edad Media se destaca el peso político, estratégico y económico de las distintas regiones que componen el territorio de lo que, progresivamente, iría constituyéndose como Francia. El período se caracterizó por la formación del espacio geográfico francés, gracias a los tratados de Verdún (843) y Ribemont (880); la construcción de la identidad nacional frente a los pueblos vecinos —expresada en hitos como la batalla de Poitiers (732), la batalla de Bouvines (1214), el tratado de Corbeil (1258), el tratado de París (1259) y la Guerra de los Cien Años contra Inglaterra (1337-1453)—; y el feudalismo como sistema político institucionalizado.

En cuanto a la lengua francesa, sabemos que se trata de una lengua romance, es decir derivada del latín. Pero en suelo francés el latín no solo dio origen a esta única lengua: un número importante de dialectos, en principio de importancia equivalente, se desarrollaron en las distintas regiones; de entre ellos, el que se impuso poco a poco fue el *francien* o *francilien*.

Los dialectos de la región francesa se dividían en dos ramas: la *langue d'oïl* (*oui*) al norte (*francien*, picardo, anglonormando, etc.) y la *langue d'oc* al sur (provenzal).



Desde el punto de vista cultural, la Edad Media se manifestó en Francia como “un arte a menudo perfecto, sentimientos eternamente humanos y el nacimiento de nuestra tradición nacional” (Lagarde y Michard 1963: V), aspectos algunos de ellos que presentaremos en las secciones siguientes.

4. Pero hablemos de amor

En la segunda mitad del siglo XII, las canciones de gesta encontraban auditorios entusiastas en las plazas y en los caminos de peregrinación. Pero la aristocracia, que había evolucionado en su estructura y en sus costumbres, se volvió hacia obras de estilos y temas más amables.

La nobleza se transformó en una clase hereditaria cada vez más cerrada. Bajo la influencia de la Iglesia, los sentimientos de generosidad y cortesía suavizaron las costumbres y una vida más elegante se originó, en la cual las damas impusieron hábitos más refinados, y las buenas maneras se codificaron.

Las escuelas episcopales y monásticas formaron un público de lectores atraídos por obras en latín y en francés, que, escritas especialmente para una élite cultivada, trataban de aventuras sentimentales y representaban cuadros de vida distinguida y lujosa. Esta literatura cortesana, destinada a un auditorio de corte, evidencia tres tipos esenciales de influencia:

- influencia antigua: en el siglo XII, la literatura latina conoció una renovación, ya que los clérigos recogieron y recopilaron las obras de historiadores y poetas antiguos (Virgilio, Estacio y, sobre todo, Ovidio, el poeta del amor y de las leyendas mitológicas). Entre 1130 y 1165, los *romans* antiguos contaron con el favor de la aristocracia y ello explica el gusto por lo

legendario, aunque cargado de anacronismos: los héroes antiguos aparecen como caballeros heroicos y galantes o los adivinos como obispos. En la producción de esta inspiración, sobresale el gran *Roman de Troie*, de 30.000 versos, compuesto por Benoît de Sainte-Maure, protegido de la reina Leonor de Aquitania. Se puede afirmar que esta literatura constituye la transición entre la epopeya y el *roman* cortés, etapa en la que ya se aprecia la importancia del amor como centro de la intriga narrativa.

- influencia bretona: se refiere, fundamentalmente, a la inspiración céltica, en especial la leyenda artúrica. La leyenda convirtió al rey Arturo, jefe celta de la resistencia bretona contra la invasión sajona del siglo VI, en un rey poderoso y refinado, poseedor de una corte lujosa, y rodeado de los valientes caballeros de la Tabla Redonda. Los escritores cortesanos abrevaron abundantemente en esta fuente: le deben sus héroes, el marco de sus aventuras y los detalles novelescos y maravillosos (características de la mitología celta).
- influencia meridional: el Mediodía francés conoció antes que el norte las dulzuras de una civilización más fina. Gracias al clima menos rudo y a la vida menos beligerante, e iniciados por las cruzadas en los esplendores orientales, los señores del sur se habituaron a una vida más lujosa en la que la mujer ocupaba un lugar importante. Así atrajeron a los artistas y ellos mismos fueron poetas o trovadores. Entre ellos se destacan Jaufré Rudel, Bertran de Born, Raimbaut de Vaqueyras, Bernard de Ventadour y Giraut de Borneil. Sus obras, generalmente líricas, celebran la primavera, las flores, el amor dichoso, el amor lejano y el amor perdido. En la segunda mitad del siglo XII, estas costumbres más educadas habían ganado el norte de Francia. Leonor de Aquitania fue quien más contribuyó a arraigar la cortesía del sur, primero como reina de Francia (esposa del rey Luis VII), luego como reina de Inglaterra (esposa de Enrique Plantagenet, conde de Anjou y duque de Normandía, rey de Inglaterra en 1154). Leonor amaba los artistas y se rodeó de una corte cultivada y refinada y su influencia en la cultura fue continuada por sus dos hijas, Aélis de Blois y Marie de Francia, condesa de Champaña. Esta última, protectora de Chrétien de Troyes, organizaba los llamados tribunales o cortes de amor, en los que se discutían sutiles problemas sentimentales y amorosos.

Estatua yacente de Leonor de Aquitania (réplica) que se halla en el Museo de Aquitania, en Burdeos (Francia).

La obra original se encuentra en la Abadía de Fontevraud (o Fontevrault), donde está la tumba de la reina, junto a las de Enrique II de Inglaterra, su hijo Ricardo I de Inglaterra, su hija Juana, su nieto Ramón VII de Tolosa e Isabel de Angulema, mujer de su hijo Juan.

Foto: L. R. Miranda, 2014



En los *romans* de las tres influencias aparece la cortesía (*courtoisie*), que ubica la preocupación amorosa como centro de toda actividad humana a través del ‘servicio de amor’ y del ‘código del amor cortés’:

- los caballeros representados en esta literatura son tan valientes como los héroes de la canción de gesta, pero sus hazañas no están motivadas por la fidelidad a Dios o al soberano, sino que lo están por la sumisión absoluta a una dama;
- el servicio de amor se codifica en un cierto número de reglas sugestivas y artificiales que honran al amor terrenal con todos los ritos del amor divino;
- para agradar a la dama, el caballero busca la perfección: en él, la valentía y la audacia se juntan con la elegancia del hombre de la corte;
- la dama ennoblece a su héroe y lo somete a pruebas, para permitirle manifestar su valor: el amor que, muchas veces, lo puede hacer actuar contra la razón y aun contra el honor, es siempre la fuerza de toda virtud y de toda proeza;
- pero las hazañas no alcanzan para conquistar a una dama altiva e inaccesible: es necesario además saber amar y sufrir en silencio, con discreción y paciencia, ser ingenioso para expresar la pasión y humillarse para traducir su adoración;
- solamente cuando el caballero ha cumplido los caprichos despóticos de su dama es recompensado por su constancia.



Imagen de caballeros en torneo o contienda, expuesta en el Museo de Aquitania de Burdeos (Francia).

Foto: L. R. Miranda, 2014

¿Es esta cortesía la imagen de las costumbres que reinaban en los ámbitos de élite? Ciertamente no. Durante la Edad Media, el concepto de mujer se inscribía en el discurso porque la conceptualización de hombre estaba cambiando: “[...] como la mujer hace de espejo ante el que el hombre ve reflejada su propia imagen, la mujer se vio necesariamente sometida a escrutinio” (Smith 1991: 94). Esto favoreció la instalación, en el seno de la sociedad culta, de un debate acerca de la condición femenina, tanto en el marco de la cultura religiosa como en el de la laica, que se tradujo fundamentalmente en la redacción de numerosos tratados morales y la composición y circulación de poemas de diversa índole. Naturalmente, la cortesía se convirtió en un ideal que sedujo al elemento femenino y contribuyó a suavizar las costumbres.

El discurso cortesano sobre el amor proporcionó un modelo laico de relación entre los sexos —cuyo estudio es insoslayable para observar la condición femenina a partir del siglo XII— desde la perspectiva que ofrecen la retórica y la literatura, concebidos como filtros de lo imaginario y lo social.

Según Duby (1992), como la mujer medieval no podía disponer libremente de su cuerpo, el hombre le asignó un lugar de poder en el campo de lo imaginario y del juego a través del modelo del amor cortés. Sin embargo, este era un ‘juego’⁵ de hombres en el que la mujer solo resultaba un señuelo para estrechar los vínculos de vasallaje y afianzar

⁵ Con la palabra ‘juego’ define el historiador los artificios literarios y de comportamiento de los que se valieron los hombres para vencer su temor a las mujeres, cuya verdadera naturaleza desconocían.

los fundamentos políticos de la organización social⁶. Su función consistía en representar el precio de la competición que tenía lugar entre hombres nobles y, a la vez, oficiar como instrumento civilizador de los jóvenes⁷. Según Warner (1991):

Los trovadores, cuando se comprometían con una señora y se humillaban a sí mismos ante ella, estaban usando el lenguaje de las relaciones feudales con una intención psicológica nueva, pero con esto no cambiaban en absoluto el conjunto del mundo machista en el que vivían. No era, como algunos críticos han sugerido, una inexplicable inversión del estatus adquirido en la sociedad que conocieron. (Warner 1991: 195)

Lewis (1969) define la concepción del amor cortés en cuatro características fundamentales: la humildad, la cortesía, el adulterio y la religión del amor. Sin embargo, para Schnell (1989), el amor cortés se manifiesta como un discurso medieval contradictorio en los distintos aspectos que contempla:

[...] perfeccionamiento moral por medio del amor; amor adúltero; dama cortesana de corazón duro; absoluto poder del dios Amor; cumplimiento amoroso mutuo, sumisión total del suspirante a la voluntad de la dama cortesana; amor ‘de lejos’, aventuras caballerescas guiadas por los colores de la dama; amor en las canciones de los trovadores; amor según la obra de Andrés el Capellán; amor según la obra de Dante; amor según la obra de Chaucer, etc. (Schnell 1989: 72-73, mi traducción)

⁶ El *fine amour* (fino amor) se simboliza en una justa amorosa en la que la situación de la pareja es desigual. De esta manera, al mismo tiempo que realizaba los valores del ideal caballeresco, acentuaba el alcance de las relaciones vasalláticas.

⁷ El término ‘joven’ en la época feudal significa ‘célibe’ y no necesariamente alude a alguien que todavía no es adulto. El valor de los poemas, canciones y *romans* cortesanos en la educación de los ‘jóvenes’ puede entenderse como una compensación insignificante para las frustraciones de los caballeros obligados a permanecer solteros debido a la disciplina del linaje (Duby 1988).

La evidente ambigüedad de la naturaleza del amor cortés determina que su estudio sea una empresa delicada. Sin embargo, el modelo cortesano, concebido como un sistema y como una teoría, es un fenómeno literario que puede rastrearse como un discurso convencional establecido y claramente definido en distintos tratados doctos, aunque ello no implique necesariamente una concordancia con las concepciones expresadas en lengua vulgar.

5. El amor y el discurso didáctico-moral

En este apartado nos concentraremos en el análisis del tratado conocido como *De amore libri tres* (Los tres libros sobre el amor) o *De arte honeste amandi* (Cómo amar con distinción), de Andrea Capellanus (Andrés el Capellán), para indagar en los elementos condicionantes de un producto textual cuya particularidad se manifiesta en la inclusión de géneros discursivos subordinados a la estructura mayor⁸. Asimismo nos interesa observar las representaciones del mundo femenino a través de la mirada de un clérigo que escribe para los hombres de la clase caballeresca, en el marco de la cultura cortesana medieval⁹.

En el siglo XII, aproximadamente entre 1186 y 1190 —aunque no se puede precisar con exactitud la fecha de composición de *De Amore*—, Andrés el Capellán aborda el problema del amor a través de un acercamiento metódico similar al empleado por Ovidio¹⁰ en su obra elegíaco-amorosa¹¹. El tratado medieval en latín de tres volúmenes, *De Amore libri tres*, es coincidentemente un elegante manual del arte de la seducción y un discurso sobre las reglas del ejercicio amoroso en todos los niveles de la sociedad, que involucra a representantes de la aristocracia y la clerecía y también a jóvenes campesinas y prostitutas. El primer libro expone qué es el amor y cómo conseguirlo; el segundo explica cómo vivirlo; mientras que el tercer libro es un virulento rechazo del amor con mujer de todo tipo, un apartado misógino en claro contraste

⁸ Un análisis literario de la obra en lengua original se encuentra en Miranda (2000), artículo al que remitimos.

⁹ Conviene señalar que no todos los críticos de la obra la consideran un código del amor cortés. En este sentido, un estudio profundo del tratado de Andrés debe encararse en relación con las obras de la lírica trovadoresca y del *roman courtois* con las que se vincula.

¹⁰ Recordemos que a partir del siglo XII, época conocida como *Aetas Ovidiana*, Ovidio deja su impronta de un modo especial en la literatura occidental.

¹¹ Nos referimos a sus elegías reunidas con el título de *Amores* y a sus poemas didácticos sobre *El arte de amar* y *Los remedios del amor*.

con el delicado erotismo de las primeras partes, lo que confiere al texto un sentido de ambivalencia en el contexto de la totalidad.

Duby (1998) explica que la redacción de esta última parte, tan diferente de las dos anteriores, es el resultado del apego al modelo del *Arte de amar* de Ovidio, que sigue la división en tres partes¹², por un lado; y del respeto de las reglas de la dialéctica que ordenan confrontar los dos aspectos de una misma cuestión, por otro. Además, como la obra es de carácter didáctico, el trayecto retórico propone un ascenso espiritual del caballero para distanciarse de lo carnal, especialmente de la mujer¹³. Sin embargo, para la crítica no está tan claro el sentido del tercer libro. Para Robertson (1952-53), no existe contradicción en la obra pues la condena del amor está implícita en las primeras partes, marcadas por la ironía. Painter (1940), por su parte, supone que Andrés compuso los dos primeros libros obligado por María de Champaña y que solo el tercero expresaría su ideología como hombre de la Iglesia. Por último, Zumthor (1943) sostiene que el manual evidencia la doble condición de Andrés, capellán y teórico, que se resuelve en el texto a través del contenido del tercer libro, contradictorio con respecto a los dos primeros¹⁴.

En esta obra educativa, el capellán se ocupa de la moral sexual y, por lo tanto, ubica el amor entre las disciplinas indispensables de una buena educación viril:

Tal como el caballero fortalece, doblega su cuerpo, y endurece el coraje con las violencias de la caza y el torneo,

¹² *Acercamiento al tratado del amor, Cómo debe mantenerse el amor y La reprobación del amor* son las tres partes del tratado de Andrés. En lo que respecta a la obra de Ovidio, el *Arte de amar* también se divide en tres libros, pero es *Remedios del amor*, poema compuesto poco después que aquel, el que se correspondería con la tercera parte de *De Amore*.

¹³ Las creencias comúnmente admitidas en la Edad Media asociaban la mujer con la carne, ya que la teología y la fisiología consideraban la espiritualidad femenina particularmente corporal. Los supuestos básicos sobre el cuerpo y sobre el género en las tradiciones intelectuales de la Baja Edad Media condicionaban a los hombres y a las mujeres hacia ciertas expectativas corporales: como se vinculaba el cuerpo con la mujer, se esperaba que la expresividad de ellas fuera más física y fisiológica que la de los hombres (Walker Bynum 1990).

¹⁴ Para cerrar la polémica, al menos en el marco de este capítulo, podemos apuntar que una de las características de la literatura medieval es la aparente falta de unión entre las distintas partes que componen las obras. Remarco el término ‘aparente’ porque, sin duda, la unidad de la obra existía a los ojos del hombre medieval, lo cual no es fácil de entender para los lectores contemporáneos.

tal como en la discusión, con las palabras acrece su habilidad lingüística y enriquece su espíritu escuchando leer, entregándose al amor aprende a dominar el tumulto de sus deseos. (Duby 1998: 162)

Warner (1991), por su parte, afirma que desde finales del siglo XI hasta comienzos del XIII, la literatura del sur de Francia ensalza el amor humano por sus cualidades, que ennoblecen al hombre y elevan su alma, por ello:

Pasión y razón no eran enemigos acérrimos, sino que podían reconciliarse en el campo de la civilización, dirigiendo el deseo y el amor hacia un objeto de moral sublime y belleza física; el cuerpo y el alma no estaban en combate mortal, pues la capacidad para amar de esta manera era lo que lo distinguía a lo humano definiendo su superioridad sobre lo animal [...]. Un hombre o una mujer enamorados no eran un animal presa de la lujuria, o una criatura de Dios invadida, [...], por demonios seductores en forma humana. Al disciplinar sus emociones desbordantes en el molde de la *courtoisie*, los amantes afirmaban la exigencia de la humanidad como procedencia natural. (Warner 1991: 189)

6. Una dosis de retórica

Sin embargo, el tratado *De Amore* se desarrolla como un debate¹⁵ sobre las virtudes y los vicios del amor (Kinkade 1996), de modo tal que el autor se preocupa por distinguir específicamente entre *amor purus* (amor puro o fino amor) y *amor mixtus* (amor erótico)¹⁶.

¹⁵ El debate es un género poético que dramatiza una disputa entre dos u ocasionalmente más puntos de vista sobre un tema central. Este tipo de composiciones desarrollaba tópicos teológicos, sociales, eróticos, filosóficos o económicos. La tendencia a pensar en términos de un combate singular entre dos protagonistas reforzó la importancia de la lógica dialéctica y de la retórica escolástica pues se creía que la verdad podría surgir del encuentro de dos opuestos (Deyermond 1971).

¹⁶ La traducción no resulta enteramente satisfactoria porque el componente erótico o físico también forma parte del *amor purus*. El *amor mixtus* alude al sentimiento que, aunque provisto de sus encantos, no participa de la fortaleza espiritual del *amor purus*.

El texto de Andrés el Capellán representa una imbricación entre la ética cristiana y el modelo laico, pues su verdadera intención es tratar el código del amor cortés del mismo modo que los moralistas trataban rigurosamente las leyes del matrimonio. Su propuesta considera que ambos sistemas morales imponen al hombre y a la mujer obligaciones análogas; asimismo, tanto el amor cortés como el matrimonio asignan un estatuto de sometimiento a la mujer, a pesar de la aparente revalorización de su figura en las primeras partes de la obra. En este sentido, el texto de Andrés retoma los ejercicios y la retórica amatorios para transmitir la enseñanza más fuerte de todo el tratado: el beneficio del amor radica en que permite ‘domesticar’ a las mujeres. De este modo, una vez más, el juego del amor contribuye a la paz social, pues lo más importante es que las mujeres sean “dominadas y guiadas”, como se dice del buen corcel en todas las metáforas hípicas que abundan en *De Amore* (Duby 1998).

La elección de la lengua latina para tratar el tema del amor también fortalece la evidencia de que Andrés desarrolla su texto mediante el estilo escolástico, cuyo método de exégesis más habitual puede resumirse en tres procedimientos retóricos fundamentales: la *lectio*, la *quaestio* y la *disputatio*. Según Eco (1997), la *lectio* presupone la existencia del texto, que para la mente medieval es laberíntico e intrincado. Pero igualmente existe la confianza de que un sentido subyace a la superficie lingüística, sentido propuesto por Dios y que libera al texto de cualquier contradicción:

La cultura medieval está fascinada, pues, por el vértigo del laberinto escriturario, pero intenta exorcizar el fantasma. Reconoce lo laberíntico del libro como una impresión de superficie: el problema es encontrar las reglas subyacentes y los recorridos legítimos, deslegitimando los erróneos. Si el libro ha sido escrito *digito Dei* y Dios es el principio mismo de la identidad, el libro no puede generar significados contradictorios. (Eco 1997: 166)

Por su parte, la *quaestio* enumera, clasifica y coteja la variedad de opiniones para reducir a uno los extremos del dilema: mediante este procedimiento se señala que las opiniones previas no estaban en contradicción sino que eran únicamente distinciones formales. La *quaestio* intenta “evitar a toda costa que la respuesta a un problema pueda ser doble, o múltiple” (Eco 1997: 166).

Por último, la *disputatio* es la práctica teórica que resume públicamente la lista de las razones contradictorias. A la vez, implica un duelo o un torneo en el que el riesgo está calculado para poder conciliar las contradicciones y ofrecer una respuesta única. La *disputatio* “no se limita al proceso verbal del debate, [sino que] debe concluirse con la *determinatio* encomendada al maestro, a aquel que deberá hallar la conciliación final, indisputable” (Eco 1997: 166).

Como vemos, la atención al paradigma escolástico en la estructura y la preferencia del latín para la redacción de *De Amore* ubican la obra en el marco de la producción dialéctica medieval que propone una doctrina por medio de la vía culta, representada en el debate, género que atravesó toda la Europa medieval y que se convirtió en un instrumento educativo flexible para estimular, probar y comunicar el progreso del pensamiento en la filosofía y teología.

7. Otra característica medieval: la combinación de géneros literarios

Hemos puntualizado ya que *De Amore* es un tratado de moral, una obra culta que remite en su estructura al debate escolástico: en un esquema muy general, se puede afirmar que las dos primeras partes actúan como una de las fases del dilema, mientras que el tercer libro constituye la segunda, la que propone la *disputatio* y la *demonstratio* a partir de la acumulación de argumentos tomados en su mayor parte de la tradición misógina medieval. De este modo, podemos superar teóricamente la supuesta contradicción entre las partes.

Estamos en condiciones, además, de caracterizar a la obra como un texto propio del tipo denominado *ars* (arte), tal como su nombre *De arte honeste amandi* propone. El pensamiento medieval distingue el *ars* como un género cuyo principio es el hacer y la reflexión sobre las cosas por hacer. Las diversas definiciones sobre el ‘arte’ compendiadas por Eco “implican dos elementos básicos: uno cognoscitivo (*ratio, cogitatio*) y el otro productivo (*faciendi, factibilium*)” (Eco 1997: 128) sobre los que se basa su doctrina, por lo cual el arte es considerado como un conocimiento de reglas mediante las que se pueden producir cosas. Desde esta óptica, la identificación de un texto como ‘arte’ supone la construcción de un sistema o una operación en vistas de un resultado y no solo una mera expresión verbal.

La presentación de las reglas del amor —y, por ende, la caracterización misógina de la mujer en el tercer libro— aparece explicitada en el texto como un ‘arte’ de amar; pese a ello, el principio

de la reflexión y del hacer que propone Andrés se oculta en la composición misma de la obra, que combina diversos géneros y constituye un género secundario en términos de Bajtin (1985)¹⁷. Desde esta perspectiva, *De arte honeste amandi*, en su totalidad, es un enunciado complejo que incluye una serie de textos, cuya naturaleza puede ser simple o compleja, y que pueden ser identificados mediante un análisis funcional y estilístico.

Los textos primarios que contiene el texto de Andrés el Capellán son varios y diversos, como veremos a continuación. En dicho sentido, la estructuración de la obra a partir de la miscelánea de varios géneros incluidos remite al gusto medieval por la combinación de elementos, como hemos visto en el capítulo 1.

En el *Prefatio*, el autor dedica su escrito a Gualterio, un hipotético amigo cuya existencia ha sido largamente discutida¹⁸.

El tratamiento especial de la enunciación en la obra contribuye a implicar al destinatario en el conflicto presente en el texto a través de algunas apelaciones a Gualterio y del uso de la segunda persona. Sin embargo, este diálogo es supuesto, porque la dinámica oral de la conversación ha sido reemplazada por un texto escrito que actúa como respuesta al pedido o al mandato ficcional de Gualterio. Este pretendido diálogo es relevante en el marco didáctico de la obra pues muestra a la comunicación oral como canal esencial de trasmisión de la cultura.

En lo que se refiere a la serie de debates entre hombres y mujeres, aparecen incluidos en el sexto y último capítulo del primer libro como diálogos entablados entre un hombre y una mujer de igual o distinta clase social, pero cuya finalidad es siempre la misma: convencer

¹⁷ En efecto, dada la extrema heterogeneidad de los géneros discursivos y la consiguiente dificultad de clasificación, Bajtin ha propuesto la diferencia entre géneros primarios o simples y géneros secundarios o complejos. Los géneros secundarios surgen en condiciones de comunicación cultural compleja (como la escrita) y en su formación “absorben y reelaboran diversos géneros primarios (simples) constituidos en la comunicación discursiva inmediata” (Bajtin 1985: 250), que se transforman y adquieren una significación especial, pues pierden su vinculación inmediata con la realidad y participan de ella solo a través de su inclusión en el texto secundario, es decir “como acontecimiento artístico y no como suceso de la vida cotidiana” (Bajtin 1985: 150).

¹⁸ En uno de los manuscritos conservados, el *Codex Gaddianus*, Gualterio aparece como sobrino del rey de Francia, dato que ha permitido a algunos estudiosos identificarlo con el título de *venerandus* que se le aplica en el *incipit* de la obra. Pero lo más probable es que Gualterio sea una identidad ficticia que le facilita a Andrés la redacción de un texto dogmático al vincularlo a un personaje concreto, según las normas del tradicional tópico de la falsa modestia, aconsejado por la retórica desde Cicerón.

a la mujer de que debe someterse a los preceptos del amor. Estos debates se enmarcan en la *disputatio*, pues los personajes hilvanan sus argumentos según las normas de la retórica y la dialéctica escolares. La inclusión de estas entrevistas entre hombres y mujeres constituye una evidencia del tratamiento culto que hace Andrés de la materia amatoria; igualmente, los diálogos son un elemento persuasivo pues los argumentos esgrimidos resultan más creíbles para el lector si aparecen en boca de hombres y mujeres —a quienes están destinadas las reglas— que si los profiere un capellán —a quien se le recomienda alejarse del amor—. Mediante esta operación de escritura, el autor del tratado se desvincula del objeto tratado, es decir que establece una distancia entre el tema y su propia experiencia al respecto.

En el quinto diálogo es interesante analizar la narración alegórica en primera persona que se incorpora entre las réplicas del hombre y que se refiere a los castigos que amenazan a aquellas mujeres que se niegan a servir al amor. El relato culmina con las palabras del dios Amor quien anticipa algunas de las reglas que se hallan en “el libro escrito a Gualterio”. Esta alegoría es una comparación que implica la existencia de, por lo menos, dos sentidos para las mismas palabras: uno literal —la historia que se narra— y otro metafórico —las advertencias para la mujer que no sigue correctamente las leyes del amor—. El doble sentido está indicado en la obra de manera explícita por lo que no depende de la interpretación del lector, condición que garantiza la efectividad de la finalidad moralizante y la condensación del pensamiento en la imagen representada. A su vez, la alegoría funciona como un microdispositivo dentro del debate ya que refuerza el carácter didascálico de los diálogos.

En el marco del séptimo debate se introducen una carta dirigida a la Condesa de Champaña y la respuesta de la mencionada dama. La esquila ha sido escrita de común acuerdo entre el hombre y la mujer y tiene como propósito la solicitud de arbitrio en los problemas del amor sobre los que los interlocutores no se ponen de acuerdo; la respuesta representa el dictamen de la dama mediadora. Estos textos tienen su continuidad en los veintiún juicios sobre el amor que recoge el séptimo capítulo del segundo libro. Los juicios de amor presentados sugieren la existencia de las famosas cortes de amor en la zona de Provenza, asambleas constituidas por ilustres damas a las que los amantes acudían para pedirles su veredicto sobre las discusiones o problemas suscitados

entre ellos, las que se reunían, examinaban el caso y daban una opinión que era transmitida a los litigantes o a sus representantes¹⁹.

Más allá de los datos históricos que pueda aportar el texto sobre la existencia de las cortes de amor, nos interesa aquí estimar los alcances que la subordinación de estos textos puede tener para la totalidad de *De Amore*. Así, es posible afirmar que, al igual que los debates, la carta con el pedido de mediación y los juicios operan como soporte de los argumentos defendidos a partir de la inserción de otros personajes en el conflicto manifiesto en el texto. El recurso de la carta²⁰ permite al autor incorporar en la problemática discutida los aspectos planteados en otro momento y en otro lugar, pues el referente se halla diferido con respecto al momento de la escritura; los juicios incluidos en *De Amore*, por su parte, se caracterizan porque dejan ‘oír’ varias voces, especialmente las de quienes tienen autoridad en el tema. Con estas estrategias discursivas, el capellán supera el puro subjetivismo y encuentra un fundamento objetivo y válido de ‘justicia’ para todos los amantes.

Por último, una novela cortesana cierra el segundo libro y contiene las reglas del amor, que hemos sintetizado en el apartado 4. Este *roman courtois* tiene una estructura épica en la que los personajes heroicos protagonizan aventuras y en la que el tema amoroso es el elemento fundamental. El mecanismo alegórico está presente, también en este relato, a través de varios tópicos (el del palacio, el del bosque, el de la fuente, el del río, el del puente y el del guardián). La sucesión de aventuras traza el camino del perfeccionamiento moral del caballero, quien debe superar las pruebas que le están destinadas. La conclusión de este proceso individual modifica también el plano social al restablecerse el orden alterado. En este sentido, la última prueba del caballero consiste precisamente en obtener las reglas del amor y divulgarlas a todos los amantes.

Posiblemente, la novela cortesana que incorpora Andrés en su libro persiga un objetivo claro: poner al alcance del destinatario — perteneciente al ambiente caballeresco y noble— el contenido de su obra, es decir hacer comprender el tema tratado adaptándolo a los modelos ficcionales más ricos en connotaciones simbólicas.

¹⁹ Como un exquisito ejemplo de cómo se ha recreado ficcionalmente en la literatura contemporánea el tópico de las cortes de amor destaco la novela *Historia del Rey Transparente*, de Rosa Montero (2005), cuya lectura recomiendo.

²⁰ Para una problematización de la especificidad de la epístola en el marco de los géneros literarios, véase Miranda (2013: 175-207).

Pero según Zumthor (1989), en el siglo XII todavía se aspiraba a la pretensión de veracidad en la palabra escrita. Podemos suponer, entonces, que la intención del capellán, al colocar las reglas del amor en un relato cortesano incluido en la estructura general del manual, es negar toda equivalencia entre lenguaje y verdad, interpretación que se verá sustentada en la composición del libro tercero de la obra. Es decir, si las reglas del amor son ficción, no conviene acatarlas.

En pocas palabras, el cruce de distintos géneros en *De Amore* tiende a instaurar en el sentido total de la obra una extraña diversidad. Este juego verbal y conceptual descubre en el texto la identidad de una profunda poética, definida por una minuciosa compilación de manifestaciones textuales y una libertad casi absoluta de conjunción de elementos.

8. Las reglas contra el amor y la visión de lo femenino

El tercer libro de *De Amore* constituye una retractación pública de lo escrito en las dos primeras partes. Andrés acumula argumentos para llevar a cabo una violenta *reprobatio amoris* (reprobación del amor) con la que se aproxima a los *Remedios del amor* de Ovidio.

En este apartado del capítulo intentaremos, como lo hemos anticipado, indagar en las representaciones de género presentes en el libro tercero de *De Amore libri tres*. Cuando hablamos de género nos referimos a una categoría cultural que funciona como un componente fundamental del sistema social. Como se sabe, el concepto de género no se superpone con el del sexo, sino que alude a una serie de valores, símbolos y pautas sociales y culturales con los que se construye la diferencia entre sexos.

La base genérica más tradicional, que se puede rastrear en los orígenes de la cultura occidental, se asienta en un universo simbólico que concibe el poder social en relación con una dualidad jerárquica originada en la división sexual. Esta concepción binaria del género presenta dos referentes específicos, los hombres y las mujeres, cuyo valor dentro del sistema social y cultural reside en la oposición entre ambos. Esta postura ideológica que concibe el género como un esquema binario y jerárquico es la que subyace en la sección *De reprobatione amoris* (Sobre la reprobación del amor) del tratado que nos ocupa.

Tal como hemos señalado, en los debates incorporados en el libro primero y en los juicios del segundo, Andrés el Capellán no muestra una imagen esencialista de la mujer, ya que plantea las diferencias de clase, es decir que tiene en cuenta distintos valores identitarios, además

de los sexuales. Si bien los debates son presentados en el texto bajo el recurso retórico de la controversia y los juicios como metáforas de las cortes de amor, el hecho de dar la palabra a las mujeres y atribuirles opiniones cuyo peso supera, en muchos casos, el de los hombres resulta una particularidad llamativa en una obra de esta época, porque eleva el estatus de la condición social femenina.

Pero, aunque las treinta y una reglas del amor están dirigidas a los amantes de ambos sexos, su enunciación se inserta en un esquema de masculinidad que sitúa al caballero como destinatario directo de los consejos. En efecto, el rechazo del amor del tercer libro se sustenta en ese mismo esquema para proponer al hombre que se aleje de toda mujer porque ella es la causa de todos los males: Andrés se constituye así en el sujeto de la enunciación y Gualterio en el receptor, es decir que ambos son los actantes del enunciado; mientras que la mujer es relegada al espacio de la mera referencialidad, pues solo representa el objeto de conocimiento²¹.

La crítica del amor comienza con la justificación del contenido de las primeras partes del tratado y con un consejo para Gualterio:

Así, pues, léete el presente librito no con la intención de imitar la vida de los amantes, sino para que, una vez conozcas su doctrina y sepas cómo seducir a las mujeres para el amor, puedas obtener la recompensa eterna absteniéndote de dicha seducción y merecer, así, ser honrado con un premio mayor junto a Dios (Vidal-Quadras 1984: 369).

A partir de aquí Andrés enumera trece razones por las cuales conviene oponerse al amor:

- Nadie puede agradar a Dios si ofrece sus servicios al amor²².
- Con el amor carnal se daña al prójimo.
- El amor destruye la amistad entre los hombres.

²¹ Recordemos que para las corrientes lingüísticas de la enunciación, solo el 'yo' y el 'tú' implicados en el diálogo son las personas de la enunciación, mientras que 'él/ella', aquello de lo que se habla, es considerado no-persona.

²² En este argumento Andrés opone el pensamiento cristiano a la concepción alegórica del amor, representado en la diosa Venus.

- El amor es el único pecado que no solo ensucia el alma sino también el cuerpo.
- El amor hace al hombre esclavo de los celos.
- El amor es causa de pobreza y por él se llega a la miseria.
- El amor causa mayores sufrimientos que la muerte.
- El amor vulnera las virtudes de la castidad y la continencia, garantías de la reputación humana ante Dios.
- Todos los delitos son consecuencia del amor.
- Con el amor no solo se pierde la herencia celestial sino también los honores de este mundo.
- El amor y las obras de Venus debilitan el cuerpo humano y con ello los hombres pierden fuerzas en el combate.
- El hombre pierde toda su sensatez cuando se enamora.
- Ningún hombre podrá encontrar jamás en la mujer el amor mutuo que desea.

A lo largo del manual se ha sugerido que existen mujeres buenas y mujeres malas; pese a ello, el último argumento expuesto por Andrés para sancionar el amor desdibuja esa distinción teórica porque generaliza que todas las mujeres son malas.

Asimismo, esta definición del género femenino da lugar a una presentación esencialista de la mujer a través de la ridiculización de su imagen, que se expone desde tres perspectivas: su corporalidad (se destaca su apego al vicio de la gula y a la bebida), sus condiciones morales (la mujer es avara y ladrona así como inconstante e infiel, desobediente, soberbia, despreciativa, vanidosa y envidiosa) y sus conductas sociales (representadas sobre todo por su aplicación en el ámbito de la palabra: la mujer es charlatana, maledicente, mentirosa, indiscreta e hipócrita). Esta aguda caracterización de lo femenino por lo negativo tiene su corolario en la definición final —la mujer es malvada²³— que sintetiza la posición esencialista y borra por completo la diferenciación entre buenas y malas mujeres.

²³ La relación de todos estos defectos de la mujer que desarrolla Andrés hasta el final del libro continúa la ya larga tradición misógina medieval, desde San Jerónimo, con su sentencia “*omnia mala ex mulieribus*” (“todos los males [proviene] de las mujeres”) —uno de los principales tópicos de la literatura antifeminista—, hasta las diatribas contra las mujeres en las obras satíricas y parenéticas.



Rostros femeninos con distintas expresiones, esculpidos en gárgolas. Museo Arqueológico de Oviedo (España).

Fotos: L. R. Miranda, 2014

La conceptualización de la especificidad de lo femenino que se plantea en *De Amore* resulta de la combinación del discurso de los tratados religiosos y de moral escolástica con el discurso antifeminista de la ciencia médica medieval.

En primer lugar, el estatuto de género propuesto por la Patrística y la Escolástica asume una relación jerárquica en la que lo masculino es superior a lo femenino y que se construye sobre la analogía de la división entre el mundo de la inteligencia y el de los sentidos. Esta concepción teológica transforma la historia del Génesis, de donde surge la condición derivativa de la mujer, en una alegoría del ser humano en la cual el hombre es la parte racional, el intelecto, y la mujer representa el cuerpo, las facultades animales y el apetito físico.

Los términos de la representación de lo femenino que ofrece la palinodia final del tratado subrayan un paradigma estético de la mujer que sobrevivirá durante varios siglos en la literatura europea. Ese modelo asocia a la mujer con el área de lo corporal, lo superfluo, la simulación, el engaño y la pretensión²⁴.

Por otro lado, las teorías científicas del Medioevo, especialmente la fisiología, asociaban el cuerpo con la mujer y la sexualidad con la enfermedad, ideas también presentes en este tratado del amor. En efecto, Andrés enuncia cuatro causas en las que el amor precede a la depravación de la carne, tres tomadas de la medicina y la otra de la

²⁴ Sin embargo, es conveniente indicar que dicho paradigma no es original de Andrés el Capellán, sino que proviene de una prolongada tradición exegética, tanto en el ámbito judío y en el judeo-helenístico (Filón de Alejandría, por ejemplo) como en el cristiano (Ambrosio de Milán, entre otros).

tradición teológica más popularizada: 1) la energía del cuerpo se debilita con las prácticas de Venus; 2) con el amor se come y se bebe menos, lo que ocasiona una pérdida de energía; 3) el amor aleja del sueño y priva al hombre del descanso; y 4) a causa del pecado los dones divinos disminuyen en el hombre y se acorta el tiempo de su vida. La enumeración de los males que ocasionan el deseo erótico —la imaginación del objeto amado— y las prácticas venéreas —el contacto carnal con la mujer— funcionan en el texto como una terapia preventiva, es decir como un método práctico, y a la vez retórico, para desestimar el amor y favorecer el alejamiento de las mujeres.

Las patologías del amor delineadas en el tratado enfatizan que el amante se desvía del paradigma escolástico de masculinidad en el que el hombre es asociado con el espíritu, la razón y la fuerza y la mujer, con el cuerpo, la lujuria, la flaqueza y la irracionalidad. Por ello, el amor es mostrado como una enfermedad que altera la razón del hombre y lo priva de toda virtud.

Según hemos expuesto antes, la teoría del amor cortés tenía en una alta consideración a la dama, cuyo atractivo era un aliciente erótico de gran estima. En la lírica provenzal de los trovadores “la belleza física [era] considerada como una *obra perfecta de Dios*, y en consecuencia, como una especie de resumen de la Naturaleza (de ahí sus poderes sobre el corazón y el cuerpo del amante)” (Nelli 1991: 219). El hecho de que un caballero consiguiera los favores de una señora no implicaba la relación sexual entre ellos y, por ende, se concebía como verdadero amor a aquel que surgía fuera de los límites del matrimonio. En este sentido, la primera regla del amor que estipula Andrés sostiene que el matrimonio no es excusa válida para no amar, con la que convalida uno de los preceptos más destacados del amor cortés. Sin embargo, una de las razones de más peso para rechazar el amor —junto con la descalificación misógina de la mujer— es el hecho de que el amor conduce al pecado de la carne, solo susceptible de ser limpiado por el vínculo sacramental.

La lírica de los trovadores, la de los troveros y el encantamiento del *roman courtois* son las más destacadas manifestaciones literarias del siglo XII. Como hemos visto, el *fin amor* comporta un código y, por lo tanto, impone sus reglas tal como el matrimonio impone las suyas. Pero igualmente, el amor es desaconsejable.

La concepción de género de Andrés el Capellán es binaria y jerárquica pues el texto distingue dos morales diferenciadas, la masculina y la femenina. Por eso, tanto las leyes matrimoniales como las de la *courtoisie* asignan un mismo estatuto a la mujer: el sometimiento al

hombre. La ética del libro subyace en la idea de que el hombre dirige tanto en el matrimonio como en el juego cortesano y esta situación de superioridad masculina se justifica con argumentos tomados de la tradición escolástica y de la ciencia médica, como hemos señalado antes.

9. La tradición del amor cortés

Desde que Gaston Paris introdujera la denominación en 1883, ‘amor cortés’ ha formado parte del vocabulario crítico de los estudios medievales. Desde el principio, la noción provocó opiniones contrapuestas y en el último siglo las discusiones han tomado una nueva dirección. El aspecto central en disputa en cuanto al amor cortés ha girado generalmente en torno a su origen. Una variedad de fuentes e influencias —Ovidio, el catarismo, la lírica ‘mozárabe’, el misticismo, el sol provenzal y otras— han sido propuestas y controvertidas. Sin embargo, el término se impuso y se generalizó su uso en el vocabulario especializado. Pero la novedad de la reciente discusión se asienta no solo en las teorías de su origen sino en el contenido mismo del término y sus alcances (Newman 1967).

Tal como explica O’Donoghue (1982), la significación de las ideas sobre el amor cortés se han extendido más allá de su inmediato y ostensible contenido primordial, tanto respecto del amor mismo, como de la poesía amorosa y la moral del amor. Sin duda, la mayor atención se ha dado al contexto ideológico y social de los trovadores y, a partir de allí, las definiciones se han concentrado principalmente en torno a los albigenses²⁵ del Mediodía francés. En este sentido, el más notable caso de identificación del código de amor con una visión religiosa es el texto de Denis de Rougemont, *El amor y Occidente*, cuya primera edición es de 1939, en el que el autor habla del “mito del amor cortés” y su transformación en una religión en el completo sentido de la palabra. Para Rougemont, Occidente es, ante todo, una concepción del amor. Mediante un análisis del mito de *Tristán e Isolda*, el sociólogo se remonta a sus orígenes religiosos y lo vincula con la pasión y el misticismo, la literatura, la guerra, el matrimonio, el adulterio, la acción y la fidelidad. A través de la lectura de ese relato novelesco, establece concordancias entre el amor y la muerte que, a su criterio, constituyen la base popular

²⁵ Los albigenses (también conocidos como cátaros o valdenses) constituyeron un movimiento religioso de carácter gnóstico que se difundió por la Europa occidental a mediados del siglo X y llegó a afianzarse en el siglo XII, particularmente entre los habitantes del Mediodía francés.

de nuestras literaturas ya que únicamente el amor mortal puede ser novelesco y exaltado por el lirismo.

El dualismo de las creencias maniqueas de los cátaros, que concebían el aspecto físico de la humanidad como algo insignificante, ha sido considerado como una enorme influencia en la concepción del amor sublimado de los trovadores y sus seguidores; y el estatus de los *perfecti*, líderes de los cátaros, ha servido para explicar la psicología de la metamorfosis del amor secular en divino. No hay duda de que es útil e informativo examinar las creencias y costumbres de la sociedad que forjó a los trovadores y su poesía; pero el argumento de que la organización de la sociedad justifica las teorías del amor propuestas por los poetas provenzales no es del todo convincente porque esta poesía es lo suficientemente explicable por referencia a otras escuelas de poesía amorosa o amatoria (Ovidio, la lírica árabe, los *romances*), sin necesidad de recurrir a ningún otro factor histórico más que la relación feudal, universalmente difundida en Europa, entre señor y vasallo, quienes usaban esta poesía como una metáfora permanente.



Imagen de la Virgen María con el Niño Jesús en madera policromada, siglo XIII. Museo Arqueológico de Oviedo (España).

Sin la pretensión de realizar una exhaustiva referencia a todas las teorías sobre los orígenes y los alcances del amor cortés, otras consideraciones a la influencia religiosa pueden ser mencionadas. En primer lugar, se le ha dado bastante atención a la posible injerencia de la teología devocional de San Bernardo de Claraval y del programa cisterciense, que ponían énfasis en el progreso del amor carnal hacia el amor espiritual²⁶. Si bien existe alguna afinidad entre dicha teología mística y la espiritualidad del amor de los trovadores contemporáneos del siglo XII, es más posible que el amor cortés haya influido en la

Foto: L. R. Miranda, 2014

²⁶ La orden cisterciense es una orden monástica católica, cuyo nacimiento se remonta a la fundación de la Abadía de Císter en 1098. Esta abadía se encuentra donde se originó la antigua *Cistercium* romana, localidad próxima a Dijon, Francia. Bernardo de Claraval (1090-1153) fue quien más impulsó el desarrollo de la orden, pues su influencia y prestigio personal la convirtieron en la más importante del siglo XII.

mariología y la devoción bernardina y no que haya sido al revés²⁷.

Otra tesis sostiene que, aunque la mayoría de los motivos tradicionales del amor cortés se encuentran en los clásicos y en las obras en latín y en árabe medieval —descripción de la naturaleza, personificación del amor como un dios, amor como enfermedad, temor de la pérdida del ser amado, necesidad del secreto, entre otros—, hay tres nuevos tópicos en el amor de los trovadores: 1) la naturaleza noble del amor humano; 2) la elevación del amado a una posición superior a la del amante; y 3) el amor como un deseo insatisfecho y siempre creciente. Estas características no se hallan, según esta perspectiva, en la literatura de los albigenses sino en la poesía árabe, con lo cual la visión del noble amor resultaría herética por cuanto propone una ética alternativa a la cristiana y, por ende, peligrosa. Sin embargo, es posible cuestionar el sentido ‘herético’ del amor cortés: sencillamente, la pervivencia de este código y su valoración en el seno de la literatura secular durante centurias demuestra que el uso de paralelos y terminología religiosos fue pensando para exaltar o elevar su contenido en la producción laica sin perjudicar la fuente religiosa. Además, la seriedad del objetivo virtuoso en el amor cortés implica que su comportamiento no es incompatible con la moral cristiana.

Lo que resulta incuestionable, tal como la historia de los escritos del amor cortés demuestra, es que su mayor influencia se evidencia en el desarrollo de la literatura europea²⁸. Los “puentes”, al decir de Ciordia y Funes (2012: 25), entre literatura y vida real y entre vida real y literatura revelan constantemente las relaciones entre el amor y sus formulaciones discursivas, con consecuencias en la estructura y sentido de los géneros literarios y en la semántica de las formulaciones lingüísticas en lengua vernácula. La indagación en las peculiaridades y en el anclaje histórico de tales vinculaciones nos conduce inexorablemente a la representación poética de la pasión amorosa que —con génesis en la Antigüedad, consolidación en la Edad Media y proyección en las épocas posteriores— es signo de la literatura occidental, tal como hemos tratado de exponer en las páginas precedentes.

²⁷ Una síntesis clara y asequible del pensamiento de Bernardo de Claraval en torno al amor se encuentra en Ciordia y Funes (2012: 14-16).

²⁸ Existen, sin embargo, reparos acerca de los temas, alcances e importancia del amor cortés en la literatura. Véanse los artículos incluidos en Newman (1967) y O’Donoghue (1982: 13-16).

10. Conclusión

“Imposible, inadecuado, en seguida alusivo cuando queríamos que fuese muy directo, el lenguaje amoroso es un vuelo de metáforas: es literatura” (Kristeva 1999: 1). Muchos sostienen que nuestra sociedad actual ya no tiene un código amoroso. Sin embargo, nosotros creemos que sí lo posee y que se manifiesta de muchas maneras: en la idealización, en el estremecimiento, en la exaltación, en la pasión, en el deseo de unión con otro... ¿Y qué son todas esas formas sino resabios y señales de una ‘filosofía’, una ‘religión’ o una ‘literatura’ del amor, como queramos llamarla? Sin duda, el amor es una elaboración simbólica que aún tiene significado y sentido para el hombre moderno, pese a que el origen de su codificación y consolidación en la cultura occidental haya que buscarlo en la época medieval y en el seno de la institución literaria.

11. Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijail (1985). “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*. 1º ed. 1982. México: Siglo Veintiuno.
- Ciordia, Martín J. y Leonardo Funes (comps.) (2012). *El amor y la literatura en la Europa bajomedieval y renacentista*. Buenos Aires: Colihue.
- Deyermond, Alan (1971). *A Literary History of Spain. The Middle Ages*. London-New York: Ernest Benn Limited & Barnes & Noble Inc.
- Duby, Georges (1988). *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Duby, Georges (1992). “El modelo cortés” en Duby, Georges y Michelle Perrot (dirs.) *Historia de las mujeres en Occidente*. Tomo 2: Edad Media. Madrid: Taurus: 301-319.
- Duby, Georges (1998). *Mujeres del siglo XII*. Vol. III. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Eco, Umberto (1997). *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Lumen.
- Kinkade, Richard P. (1996). “A Thirteenth-Century Precursor of the *Libro de Buen Amor*: The *Art D’Amors*”. *La Corónica. A Journal of Medieval Spanish Language and Literature*. Vol. 24. 2. Kansas: Kansas University Press (Spring): 123- 139.
- Kristeva, Julia (1999). *Historias de amor*. 1º ed. 1987. México: Siglo Veintiuno.
- Lagarde, André y Laurent Michard (1963). *Moyen Age. Les grands auteurs français du programme*. Paris: Bordas.

- Le Goff, Jacques (2008). *Una larga Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, Jacques (2009). *Una Edad Media en imágenes*. Barcelona: Paidós.
- Lewis, Clive Staples (1969). *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Miranda, Lidia Raquel (2000). “La utilidad del amor. La construcción de(l) género en *De Amore* (siglo XII)”. *Circe, de clásicos y modernos*. Nº 5. Santa Rosa (diciembre de 2000): 169-198.
- Miranda, Lidia Raquel (2007). *Lingüística diacrónica. Antología de textos y actividades*. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Miranda, Lidia Raquel (2013). “El género epistolar en el primer cristianismo: contextos, características, efectos” en Alesso, Marta (ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA: 175-207.
- Miranda, Lidia Raquel (2014). “Algunas claves para comprender la historia del español: origen, características y difusión de la lengua” en Miranda, Lidia Raquel (ed.). *Palabras y algo más. Esbozos prácticos para iniciar el estudio del nivel léxico-semántico*. Santa Rosa: EdUNLPam: 13-46.
- Montero, Rosa (2005). *Historia del Rey Transparente*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Nelli, René (1991). “Las recompensas del amor” en Feher, Michel; Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.). *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Segunda Parte. Madrid: Taurus, 1991: 219-235.
- Newman, F. X. (1967). “Preface” en Newman, F. X. (ed.). *The Meaning of Courtly Love*. Albany: State University of New York Press: V-X.
- O’Donoghue, Bernard (1982). *The Courtly Love Tradition*. New Jersey: Manchester University Press.
- Painter, Sidney (1940). *French chivalric. Ideas and Practices in Medieval France*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Robertson, D.V. (1952-53). “The subject of *De Amore* of Andreas Capellanus”. *Modern Philology*, L: 145-161.
- Rougemont, Denis de (1997). *El amor y Occidente*. 1º ed. 1993. Barcelona: Kairós.
- Schnell, Rüdiger (1989). “L’amour courtois en tant que discours courtois sur l’amour”. *Romania. Revue Trimestrelle des langues et des*

- littératures romanes*. 118. Tome 110. Paris: Societé des amis de la Romania: 72-127.
- Smith, Sidonie (1991). “Hacia una poética de la autobiografía de mujeres” en *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*. Suplemento 29. Barcelona: Anthropos (diciembre): 93-105.
- Vidal-Quadras, Inés Creixell (1984). “Prólogo, traducción y notas” a Andreas Capellanus. *De amore*. Barcelona: El festín de Esopo.
- Warner, Marina (1991). *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.
- Zumthor, Paul (1943). “Notes en marge du Traité de l’amour d’André le Chapelain”. *Zietschrift für romanische Philologie*. LXIII: 178-191.
- Zumthor, Paul (1989). *La letra y la voz. De la ‘literatura’ medieval*. Madrid: Cátedra.

12. Manos a la obra

12.1. Leer y traducir con ayuda de los docentes el poema LII de Arnaut Daniel (1180-1200)²⁹. Luego explicar cómo presenta el texto al enamorado.

*En cest sonet coind'e leri
Fauc motz, e capuig e doli,
Que serant verai e cert
Q'an n'aurai passat la lima ;
Q'Amors marves plan'e daura
Mon chantar, que de liei mou
Qui pretz manten e governa.*

*Mil mesas n'aug e.n proferí,
E.n art lum de cer'e d'oli
Que Dieus m'en don bon issert
De lieis, on no.m val escrima.
E, qan remir sa crin Saura
E.l cors q'es grailet e nou,
Mais l'am que qi.m des Luserna.*

*Tot jorn meillur et esmeri,
Car la gensor serv e coli
El mon —so.us dic en apert.
Sieus sui del pe tro q'en cima,
E, si tot venta.ill freid'aura,
L'amors q'inz el cor me plou
Mi ten chaut onplus iverna.*

*Tant l'am de cor e la queri
C'ab trop voler cug la.m toli—
S'om ren per ben amar pert !
Qél sieus cors sobre-tracima
Lo mieu tot, e non s'eisaura;
Tant a de ver fait renou
C'obrador n'a e taverna*

²⁹ El texto está extraído de O'Donoghue (1982: 140), obra citada en la bibliografía del capítulo

12.2. Buscar ejemplos en la literatura española medieval de obras en las que aparezcan elementos del amor cortés, ya sea de manera literal o paródica. Indicar en cada caso cómo se concibe al amor y/o al enamorado.

12.3. ¿Conoce manifestaciones culturales actuales, como películas, series, novelas, cuentos u otras, en las que se aprecie una pervivencia de algunos de los elementos configuradores del modelo del amor cortés? ¿Cuáles son? ¿De qué manera elaboran la imagen del amor?

CAPÍTULO VI

La retórica y el modelo comunicativo de la Antigüedad a la Edad Media

Lidia Raquel Miranda

CAPÍTULO VI

La retórica y el modelo comunicativo de la Antigüedad a la Edad Media

Lidia Raquel Miranda

1. Incipit

La actividad intelectual durante la época tardoantigua y medieval fue significativa e incesante, motor y causa de la transformación de los principios de la retórica clásica en el ‘arte del discurso’.

En el proceso de construcción del discurso en el período que abarca desde la Grecia clásica y los primeros siglos de nuestra era hasta el siglo XIV, la retórica desempeñó un papel primordial que afectó a todos los elementos que conforman el hecho literario. En efecto, la retórica resulta imprescindible para definir la función del enunciador ante su palabra, ya que suministró a los autores los recursos suficientes para que fueran capaces de comunicar ante un auditorio. Además, proporcionó las pautas fundamentales para la elaboración de un discurso anclado en el contexto y condicionado por la inmediatez de las presencias, pero apto para asimilar y dar entidad discursiva a las necesidades comunicativas de las comunidades textuales de esos tiempos.

La elección de una perspectiva pragmático-comunicativa para enfocar el amplio abanico de producciones discursivas del período que nos ocupa en este libro responde a la posibilidad que ofrece de acercamiento tanto al texto como al hecho literario desde posiciones próximas a la realidad de su desarrollo. Las nociones de uso y comunicación, que están en la base de la óptica pragmático-literaria, brindan notables ventajas a la hora de abordar el estudio de la literatura tardoantigua y medieval pues permiten analizar el texto literario como resultado de un proceso de intercambio comunicativo en el que la intervención de cada uno de los elementos participantes y las relaciones que mantienen entre sí resultan relevantes para entender la estructura final del mensaje. Mediante dicho examen es posible abarcar algunos aspectos vinculados con los procesos semióticos de naturaleza pragmática mediante los que el texto literario cobra su pleno sentido, tales como la presencia sincrónica de un enunciador y de receptores en

un contexto espacio-temporal común, el predominio de las formas orales de comunicación, el empleo de códigos lingüísticos en desarrollo, el uso del canal acústico-momentáneo, la identificación de los productores y los receptores, la vacilación formal de los mensajes literarios y la influencia del contexto comunicativo, entre otros (Marimón Llorca 1999).

En el camino hacia la consolidación del modelo literario de la Edad Media consideraremos en este capítulo las relaciones entre el paradigma retórico y el poético en tres momentos principales: a) la retórica clásica y tardía, con referencias al orador griego y al *rethor* romano; b) la retórica cristiana, con la consideración de los exégetas y los primeros predicadores cristianos; y c) la retórica medieval, con la presentación del arte de predicar y del modelo escolástico. El análisis de estas tres instancias nos permitirá identificar y describir el modelo estético-comunicativo propio del mundo medieval, producto de la conjunción de condiciones de producción y recepción irrepetibles, en las que se revela la evolución de la sociedad, de la lengua y del sistema cultural europeo en el período examinado.

2. La retórica en el mundo clásico

La retórica es un metalenguaje que imperó en Occidente desde el siglo V a. C. hasta el siglo XIX y, en la actualidad, resulta un centro de interés motivado por los estudios lingüísticos y políticos sobre el discurso argumentativo.

La retórica se originó a la luz de ciertos procesos relacionados con la propiedad en el año 485 a. C., es decir que el primer esbozo teórico de la palabra elaborada surgió del conflicto social.

El campo de la retórica no aparece tan delimitado como se quisiera. Es dúctil en demasía. En su origen abarcó la práctica y la técnica discursivas relativas a los pleitos judiciales; luego se amplió a los discursos políticos y a las alocuciones epidícticas. Dicho de otra manera: la retórica era una disciplina o técnica que tenía como propósito principal enseñar a construir discursos y a pronunciarlos ante los jueces y, en menor medida, ante ciudadanos en un debate abierto o ante un público en una reunión conmemorativa o festiva. (Ramírez Vidal 2013: 5)

Si bien en sus comienzos la retórica fue una técnica productiva que se aplicó, accesoriamente, a la interpretación y a la crítica de textos,

más tarde se expandió y se impuso en la elaboración de textos literarios. Con el advenimiento del cristianismo, dicha técnica productiva se empleó también para preparar sermones y luego para redactar cartas y relaciones de méritos y servicios (Ramírez Vidal 2013).

Rápidamente se constituyó en objeto de enseñanza. Entre los primeros profesores, se destaca Corax, discípulo de Empédocles, que elaboró una retórica del sintagma al enunciar las cinco partes de la *oratio* (discurso): exordio, narración, argumentación, digresión y epílogo. Gorgias, por su parte, confirió una perspectiva paradigmática a la retórica al exigir que se trabajaran las figuras, con lo cual se abrió la prosa a la retórica y la retórica a la estilística (Ferrari y Miranda 2012).

La *Institutio oratoria* es el manual de retórica más completo que nos ha legado la Antigüedad, resultado de veinte años de experiencia docente y de otros dos de recopilación y búsqueda de fuentes por parte de Quintiliano, su autor. La finalidad primordial de la obra era educar al ‘orador perfecto’, entendido como una persona moralmente buena y con una amplia formación. El contenido del texto se articula en doce libros, cada uno de los cuales se divide a su vez en unidades menores.

Sin embargo fue Platón, varios siglos antes, quien estableció una diferenciación entre una retórica ‘buena’ y una retórica ‘mala’. La primera, que se conoce como psicagogia, es la retórica filosófica o dialéctica cuyo objeto es la verdad. Para el filósofo griego era el modo fundamental del discurso: el diálogo entre maestro y discípulo, unidos por un amor elevado. La segunda es la logografía y consistía en elaborar cualquier discurso con la finalidad de crear verosimilitud e ilusión, sin procurar la búsqueda de la verdad.

Aristóteles, por su parte, distinguía entre una *techne retorike* (referida a la comunicación cotidiana y al discurso en público) y una *techne poetike* (el arte de la evocación imaginaria). Esta distinción entre el sistema retórico y el sistema poético desapareció cuando se neutralizó la oposición y ambos se fusionaron en la época de Augusto, como muestran las obras de Ovidio y Horacio y, un poco después, las de Plutarco y Tácito. “La fusión de la Retórica y la Poética es consagrada por el vocabulario de la Edad Media, en que las artes poéticas son artes retóricas y donde los grandes retóricos son poetas. Esta fusión es capital porque está en el origen mismo de la idea de literatura” (Barthes 1974: 16-17).

La retórica aristotélica pone el énfasis en el razonamiento y concede importancia al agente creador. Por su parte, el aporte de Cicerón representa la pragmatización de la teoría aristotélica y el de Quintiliano,

la teoría del escribir. El siguiente cuadro condensa las doctrinas sobre la oratoria de los tres pensadores:

Aristóteles	Cicerón	Quintiliano
<i>techne</i>	<i>doctrina dicendi</i>	<i>techne</i> práctica y pedagógica
1) <i>pisteis</i> : pruebas 2) <i>taxis</i> : orden de las pruebas en el discurso 3) <i>lexis</i> : composición verbal de los argumentos 4) <i>hypokrisis</i> : puesta en escena del discurso total	1) energía: <i>vis oratoris</i> 2) producto: <i>oratio</i> 3) tema: <i>quaestio</i> , de la que dependen los géneros del discurso	1) las operaciones: <i>de arte</i> 2) el operador: <i>de artífice</i> 3) la obra misma: <i>de opere</i>

Pero, sin duda, lo que caracterizó a la retórica fue un cierto marco social: en la cultura clásica la oratoria integraba de manera constante la vida pública y su valor era reconocido en los tribunales (a través de los discursos judiciales), en el ágora o foro (con los discursos políticos) y en algunas manifestaciones religiosas (por medio de elogios fúnebres, por ejemplo) o en reuniones recordatorias. Si bien la unidad del marco y las características de las situaciones comunicativas delimitan la retórica, los tres tipos de reuniones y las tres modalidades de la palabra dieron lugar a tres géneros discursivos específicos: el género deliberativo, el género judicial y el género demostrativo. Siguiendo a Barthes, Marafioti (2003: 32) elabora un gráfico que sintetiza las características de cada uno de los géneros, que se transcribe a continuación con algunas modificaciones:

Géneros	Auditorio	Finalidad	Objeto	Tiempo	Razonamiento	Tópica
Deliberativo	Miembros de la asamblea	Aconsejar/ desaconsejar	Útil/ perjudicial	Futuro	<i>Exempla</i>	Posible/ imposible
Judicial	Jueces	Acusar/ defender	Justo/ injusto	Pasado	Entimemas	Real/ no real
Demostrativo	Espectadores, público	Elogiar/ reprobar	Hermoso/ feo	Presente	Comparación amplificatoria (<i>exemplum</i> orientado)	Más/ menos

El arte de utilizar la palabra en público con corrección y encanto, sirviéndose de ella para agradar y persuadir a la vez, tuvo en Roma un uso temprano y prolongado. El primer discurso del que se tiene constancia es el pronunciado por Apio Claudio el Ciego (dictador en el año 312 a. C.) en ocasión de la guerra contra Pirro. Sin embargo, solo comenzó a cultivarse como un arte en la época de las guerras púnicas

(entre los años 264 y 146 a. C.). Durante esos primeros años, la oratoria se desarrolló como improvisación delante de un auditorio; solo bastante después, al tomar conciencia de su valor literario, empezaron a fijarse por escrito los textos (Ferrari y Miranda 2012).

Su desarrollo se vio favorecido por el sistema político de la República, sustentado en la consulta popular, y, de hecho, la oratoria se mantuvo viva y con fuerza mientras la constitución republicana subsistió. Pero cuando se impusieron las formas de gobierno basadas en el poder personal, la oratoria devino en retórica.

Además de su decisiva importancia en la vida política de Roma, el arte del bien hablar se convirtió también en un instrumento educativo de gran magnitud y favoreció el perfeccionamiento de la prosa latina, ya que a la actividad oratoria en el foro y en las asambleas siguió la reflexión teórica, como sistematización de técnicas y procedimientos expositivos necesarios para el orador. Al igual que en todas las manifestaciones culturales, en la evolución de la retórica tuvo una vital importancia la progresiva helenización de la vida romana a partir del siglo II a. C.



Imagen del Ágora Romana en la actualidad, Atenas (Grecia).

Se trata de una antigua plaza pública, construida en la época del emperador romano Augusto y ampliada durante el imperio de Adriano.

Constaba de un mercado y era un punto de reunión en la ciudad.



Detalle del lugar donde se ubicaba el orador.

Fotos: L. R. Miranda, 2013

La construcción de un discurso implica un trabajo minucioso por parte del orador en cada uno de los niveles formales y conceptuales que sirven para potenciar el efecto persuasivo que se busca según el caso. Dicha producción quedó regulada, ya desde la época de Quintiliano, mediante reglas de elaboración que distinguen cinco fases en la preparación del discurso, las cuales se ocupan tanto de conformar el discurso en cuanto a su estructura verbal, como de configurar su puesta en escena, es decir su exposición ante un público.

Según Lausberg (1974), la retórica considerada como *ars* es un sistema de reglas extraídas de la experiencia, pero pensadas después lógicamente, que enseñan la manera de realizar una acción encaminada a su progreso y repetible a voluntad. Como toda *ars*, es susceptible de ser enseñada y aprendida por intermedio de normas. Frente a las reglas (*praecepta, regulae*) se alza la *licentia*, que es limitada precisamente por las reglas. El aprendizaje de la *ars* conduce a la *scientia* (saber), que se transforma en *facultas* (poder) cuando el aprendiz posee la disposición natural y actúa en una ocupación práctica. Hay dos grados de compromiso en la actuación práctica del saber aprendido: el juego (*ludus, otium, schola*) y la ocupación seria (*negotium*), aunque entre ambos existe un movimiento de lógica intercomunicación. El juego correspondiente a la *ars* es el ejercicio (*exercitatio*) continuo del saber adquirido bajo la vigilancia del maestro y la imitación (*imitatio*) de los modelos acabados (*disciplina*). Las pretensiones de perfección de la *ars* constituyen la *virtus*.

Las operaciones que forman parte del sistema de reglas de la retórica (*officia oratoris* o *partes artis*) son cinco: *inventio, dispositio, elocutio, memoria* y *actio* o *pronuntiatio* (Barthes 1974):

- *Inventio (euresis): invenire quid dicas* (encontrar qué decir)
- *Dispositio (taxis): inventa disponere* (ordenar lo que se ha encontrado)
- *Elocutio (lexis): ornare verbis* (agregar el adorno de las palabras, de las figuras)
- *Actio (hypokrisis): agere et pronuntiare* (representar el discurso como un actor, con gestos y dicción)
- *Memoria (mneme): memoriae mandare* (recurrir a la memoria)

Todos estos procedimientos son indispensables para la producción integral del discurso y su comunicación. Efectivamente, la

concepción de la retórica como sistema supone la globalidad orgánica que forma la serie de las cinco operaciones enumeradas: no se puede excluir ninguna de ellas a la hora de explicar adecuada y exhaustivamente el texto y el hecho retórico.

Tal como explica Albaladejo (1991), es necesario distinguir entre el texto o discurso retórico, por una parte, y el hecho retórico, por otra:

El hecho retórico está formado por el orador o productor, el destinatario o receptor, el texto retórico, el referente de éste y el contexto en el que tiene lugar. El texto retórico forma parte del hecho retórico y es imprescindible para la existencia de éste; a su vez, para la constitución y el funcionamiento del discurso es necesario el conjunto de elementos que componen el hecho retórico. El hecho retórico, con el texto retórico, forma una construcción en la que las relaciones sintácticas, semánticas y pragmáticas están sólidamente establecidas y proporcionan una unidad semiótica global a la comunicación retórica. (Albaladejo 1991: 43)

El orador elabora el discurso a través de las tres primeras operaciones (*inventio*, *dispositio* y *elocutio*) y lo comunica mediante las dos restantes (*memoria* y *actio*).

El discurso elaborado mediante las tres primeras operaciones es un signo lingüístico formado por *res* y por *verba*, es decir, por significado y significante. La materia o asunto del texto retórico es la configuración inicial de la *res*, que es sometida a las distintas operaciones de elaboración discursiva. La *res* ha sido asociada en general con el plano de la *inventio*, cuyo objetivo es configurar la *res* como conjunto de ideas que respalden la posición que el orador defiende en el discurso. Las *verba*, por su parte, están vinculadas con la *elocutio*, ya que es la operación encargada de la verbalización discursiva. Esta aproximación de un conjunto de dos elementos (*res* y *verba*) y un esquema de tres miembros (*inventio*, *dispositio* y *elocutio*) lleva a una distribución en la que queda sin correspondencia unívoca la *dispositio*, a la cual son por ello asociados tanto el significado como el significante.

<i>res</i>	<i>inventio</i>
	<i>dispositio</i>
<i>verba</i>	<i>elocutio</i>

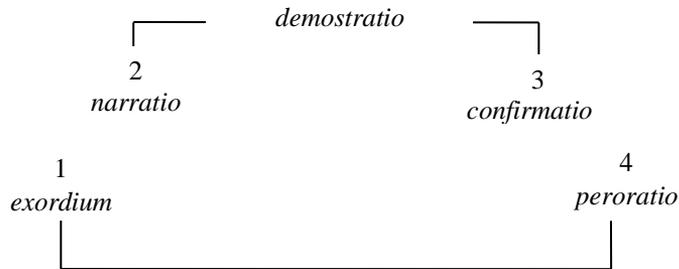
La operación inicial que realiza el orador es la *inventio* y consiste en la búsqueda y selección de los contenidos sobre los que debe versar el discurso, para lo cual la retórica le ofrece un rico repertorio de lugares comunes y de tópicos de la argumentación. La finalidad de la *inventio* es establecer los contenidos del discurso¹.

La *dispositio* ofrece las pautas para la organización de los argumentos: los más sólidos deben figurar al principio y al final; los menos consistentes deben ocupar la parte central del discurso. Su objetivo es organizar los elementos de la *inventio* en un todo estructurado en el interior del texto: la función básica de la *dispositio* consiste en la distribución de un todo, por ende, del conjunto del discurso así como también de sus partes integrantes, *res* y *verba* (Lausberg 1974), porque la *dispositio* es la que impide el caos de las ideas y de las palabras al someter *res* y *verba* al orden puesto al servicio de la *utilitas* (utilidad). La *dispositio* constituye el complemento necesario de la *inventio*, la que sin aquella sería un proceso inconexo².

La estrecha relación existente entre *inventio* y *dispositio* se debe en gran medida a que las partes del discurso afectan a ambas operaciones. Lausberg estudia las partes del discurso en el apartado dedicado a la *inventio*, pero expresa que en “el fondo la exposición de las partes del discurso y de su orden es cosa de la *dispositio*” (Lausberg 1974: 261). Las partes del discurso, tanto en la *inventio* como en la *dispositio*, organizan la estructura de conjunto referencial y la macroestructura del texto retórico. La división que comúnmente se acepta contempla exordio, *narratio*, *confirmatio* y epílogo.

¹ El sustantivo *inventio* (o *invenio*) no significa ‘invención, creación’, sino ‘hallazgo’: “La invención es el hallazgo de asuntos verdaderos o verosímiles que hagan probable la causa” (*Retórica a Herenio*, 1, 2, 3).

² Aunque *inventio* y *dispositio* se estudian como operaciones sucesivas, en la producción retórica concreta no pueden separarse, ya que son procesos operacionales que se dan con simultaneidad total o parcial.



La parte inicial se denomina exordio y su finalidad es ganarse los afectos del auditorio (*captatio benevolentiae*) y esbozar el plan que va a seguir el discurso (*partitio*). La parte media consta de dos elementos básicos: la *narratio* y la *argumentatio* o *confirmatio*. Ambas se ocupan de proveer la información oportuna y su explicación o argumentación al auditorio (*rem docere*). La *narratio* es la exposición de los hechos que constituyen la causa y la *argumentatio* es el conjunto de razonamientos que sostienen la tesis defendida en la *narratio*. La argumentación es “la parte nuclear y decisiva del discurso” (Lausberg 1974: 348): es el centro del referente y del texto retórico. La última de las partes es el epílogo (*peroratio*), con la que el orador recuerda al auditorio lo más relevante de lo expuesto en las secciones anteriores: es una recapitulación del discurso y un nuevo intento de conseguir la simpatía de los jueces o destinatarios.

Partes del discurso	Finalidad	Ubicación en el discurso	Carácter
exordio y epílogo	<i>animos impellere</i> : conmover, llamar a los sentimientos	principio y final	pasional
<i>narratio</i> y <i>confirmatio</i>	<i>rem docere</i> : informar y convencer, llamar a la razón	parte central	racional

A la *dispositio* también corresponde el orden de las partes del discurso. Las posibilidades fundamentales de la *dispositio* en este marco son dos: el *ordo naturalis* y el *ordo artificialis* o *artificiosus*. El primero es un tipo de estructuración no marcada puesto que respeta una disposición establecida por convención y se usan las partes del discurso en su orden habitual y normal. El segundo supone la modificación del *ordo naturalis*: puede manifestarse en la alteración del orden habitual de las partes del discurso (*exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*) o

puede actuar sobre la *dispositio* establecida por naturaleza (por ejemplo, el inicio *in medias res*).

La tercera de las operaciones retóricas es la *elocutio*, la cual posibilita expresar verbalmente de manera adecuada los materiales hallados en la *inventio* y ordenados y estructurados en la *dispositio*: es la operación por la que se obtiene una construcción lingüística. La elocución se verifica en dos estratos fundamentales: las cualidades elocutivas (*puritas, perspicuitas, ornatus y urbanitas*) y los registros elocutivos (estilo bajo, sencillo, tenue o llano —el *genus humile*—, estilo medio o mediano —el *genus medim*— y estilo alto o elevado —el *genus sublime*—).

La importancia de las tres primeras operaciones ha nutrido y sostenido el sentido de la retórica más allá de los límites de la Antigüedad. Según Barthes, las otras dos operaciones (*actio* y *memoria*) “fueron rápidamente sacrificadas, desde el momento en que la Retórica no tiene alcance sólo sobre los discursos orales (declamados) de abogados y hombres políticos, o de ‘conferencistas’ (género epidíctico), sino también, y, más tarde casi exclusivamente, sobre ‘obras’ (escritas)” (Barthes 1974: 43).

Sin embargo, en el modelo ideal del orador que propone Cicerón, la habilidad para hablar efectivamente en público constituye una parte esencial de las prescripciones romanas para un buen hombre. Según Steel (2001), Cicerón, en tanto *homo novus*, carecía de experiencia militar, por ello cimentó su éxito electoral en sus condiciones de orador. Si bien no fue el primer romano que lo hizo, su caso resulta excepcional porque alteró los componentes de la carrera republicana tradicional, que estaba basada en la relación ciudad/imperio (*domi militaque*): la esfera militar constituía el paso fundamental en la carrera de los líderes de estado. En el caso de Cicerón, el logro de sus aspiraciones políticas se sustentó, por el contrario, en el énfasis puesto en la esfera civil. En *Bruto: de los oradores ilustres*, desarrolló un elogio de sí mismo, concebido como el orador perfecto y valoró la calidad del orador, precisamente, a partir de su actuación (*actio*)³. En efecto, el estilo retórico ático, al que adscribía Cicerón, consideraba sumamente

³ “Pues yo juzgaré lo que sea recto o torcido en el decir, con tal que pueda o sepa juzgarlo; pero de qué calidad sea el orador, podrá entenderse a partir de lo que él efectúe mediante el decir” (*Bruto*, 184).

importante la *actio* porque revelaba el tipo de estilo del orador⁴ a través de un conjunto de signos externos: la prudencia del orador, su buen humor, el manejo de las digresiones y la capacidad de conmover, es decir de llevar al público tanto a la ira como al llanto.

Las representaciones usuales de la vinculación entre retórica y política responden a la *polis*, la organización política de la democracia ateniense de la segunda mitad del siglo V a.C., la cual permite estudiar el origen de la relación entre la experiencia política y las formaciones discursivas, incluidos la literatura y el teatro. Según Gallego (2003), la retórica es producto de otras dos instituciones, la democracia y el derecho, ya que era un arte que enseñaba al ciudadano a defenderse con el uso de la palabra en el contexto del juego democrático, que daba lugar a cada uno para hablar en público y expresarse sin correr el riesgo de ofender con la palabra a ningún poder más que el determinado por la ley.



Ruinas del Ágora Antigua en Atenas (Grecia). El ágora constituía el centro de la actividad política, administrativa, comercial, religiosa, cultural y social de Atenas. Allí también se impartía la justicia. Era un amplio espacio abierto, delimitado por una serie de edificios públicos.

Foto: L. R. Miranda, 2013

⁴ En el ámbito de la retórica se distinguen tres escuelas que proponían distintos modelos de elocuencia, tomados del mundo griego: la escuela neo-ática, la escuela asiática y la escuela rodia.

La concepción del *homo loquens* de los antiguos tiene su fundamento pedagógico en el arte de la retórica. Para Quintiliano, el *verbum* era la definición global y totalizante de la persona, el instrumento para constituir al individuo y para edificar la sociedad. En su obra *Instituto oratoria* la noción de retórica implica el saber y el hacer, ya que la oratoria se nutre de las ciencias y de las experiencias, del pensamiento y de la vida y viceversa. Sobre la base de este principio, Quintiliano concebía al orador como el hombre civil completo, cuya unidad interior e integración social estaba asentada en la palabra, característica humana por excelencia e instrumento más eficaz de la comunicación. Consideraba al orador como un hombre afianzado en todas las relaciones humanas, de lo cual se deduce la prioridad del fin moral de la retórica, la ética, y sus alcances políticos y sociales:

[...] la tradición clásica se caracteriza por el hecho de que la reflexión sobre el orden político es concebida simultáneamente como una indagación de carácter moral. En la tradición clásica el examen de la vida política y el estado es inseparable de su valoración: desde Platón a Maquiavelo, la mirada sobre lo político es también un intento de avizorar los fundamentos de la buena vida [...]. (Borón 2000: 17)

Por ello, la relación de la retórica con la oratoria política es fundamental en el mundo antiguo. Su práctica representaba el medio de que disponía todo el que aspiraba a influir en la opinión pública. “La palabra constituía la base del poder político, y de su hábil manejo en las asambleas del pueblo nacía la popularidad y con ésta la posibilidad de desarrollar una carrera política” (Lorenzo 2001: 44).

El joven romano que se preparaba para el foro y la oratoria era formado por otros oradores y varias eran las ocasiones para ejercitarse en el uso de la palabra a lo largo de su instrucción: las *laudationes funebres*, las *cohortationes ad milites* que los jefes militares dirigían a los soldados, las *orationes in toga candida* (especie de programas electorales) y las *altercationes* o discusiones en el senado. Sin el dominio de la elocuencia nadie podía convencer ni conseguir un lugar notable e influyente (Ferrari y Miranda 2012).

El objetivo inmediato del discurso político era la persuasión del auditorio, para lo que el orador utilizaba alguna de estas dos modalidades: a) el discurso político ‘poético’, cuyo principio era que la

aparición de verdad valía más que la verdad misma: como se apuntaba a la razón más que a la voluntad, la operación argumentativa era más importante que cualquier otro medio de persuasión; o b) el discurso político ‘psicagógico’, que aprovechaba la capacidad de seducción y encantamiento de la palabra manejada con habilidad: su objetivo era conseguir la reacción emotiva del oyente y dominar su voluntad.

El éxito del discurso político dependía, en gran parte, de la pasión con que el orador acompañaba su intervención y de una adecuada *actio* o escenificación, la puesta en escena del discurso a la que se refiere Cicerón, sin la cual no se podía conseguir una victoria completa, aunque se contara con gran fluidez de elocución. De esto se colige la trascendencia que tenía el lenguaje corporal y gestual del orador antiguo para obtener excelentes resultados de su discurso (Dorra 2013).

La *actio* o *pronuntiatio* [...] consiste en la emisión ante el auditorio del texto retórico construido por la actividad de las tres operaciones constituyentes del discurso y memorizado por la actividad de la operación de *memoria*. Es, pues, la culminación del proceso textual-comunicativo retórico, que termina con la actualización del discurso ante el destinatario, quien en su caso habrá de tomar una decisión a propósito de los hechos que son objeto del discurso. (Albaladejo 1991: 165)

3. La retórica cristiana

La Edad Media heredó de la Antigüedad el *De inventione* de Cicerón y la anónima *Retórica a Herenio*⁵, obras sobre el arte de la oratoria que los eruditos medievales utilizaron como pautas para la composición de toda clase de discursos. También recibió la *Institutio oratoria* de Quintiliano, aunque en general no se conoció en su totalidad sino que circuló en forma parcial o de florilegios, es decir a través de colecciones de fragmentos escogidos (Murphy 1986). Con base en los modelos que ofrecían estos tratados, el mundo cristiano fue moldeando, desde San Agustín y los otros Padres de la Iglesia —es decir desde el siglo IV, aproximadamente— la imagen del orador cristiano: el hombre consagrado a comprender y predicar la palabra de Dios y, en síntesis, el

⁵ Esta obra ha sido muchas veces atribuida al mismo Cicerón.

tipo de persona que, a partir de los siglos V y VI, quedaría en contacto con las letras.

De ahí que, cuando en el Renacimiento carolingio y, sobre todo, en el Renacimiento del siglo XII, se recupere el espacio para el estudio y la creación, sea el *homo rhetoricus* y no el *homo poeta* el que emerja como modelo, de la misma manera que fue la Retórica y no la Poética la que se convirtió en ciencia del discurso y en modelo compositivo. (Marimón Llorca 1999: 49)

Si bien el Medioevo heredó la sistematización retórica romana, por vía de Cicerón y Quintiliano, la figura del orador griego y el modelo de la retórica griega fueron los que codificaron algunos de los rasgos que, hasta los siglos medievales, permanecerían como los definidores del orador: talento, educación y práctica, según Isócrates; naturaleza, ciencia y ejercicio, según Platón; y sensatez, virtud y benevolencia, según Aristóteles. Estas características constituirán los fundamentos de las cualidades del orador cristiano.

El desarrollo del sistema retórico y del papel del orador que tuvo lugar en la Edad Media tiene su origen en los textos patrísticos y conducirá, varios siglos después, a la aparición del individuo letrado que se erigirá como el primer productor en el ámbito de la literatura en lengua vernácula.

En efecto, durante los siglos IV y V, como continuación de un proceso que se había iniciado antes, el cristianismo capitalizó sus posibilidades de difusión y consolidación a través del predominio y la generalización de su mensaje. Para ello se valió del sistema retórico que, junto a la utilización de los géneros literarios heredados de la Antigüedad⁶, le facilitó un instrumento teórico coherente y calificado que fue utilizado tanto por los predicadores para transmitir la fe cristiana como por los exégetas para interpretar y estudiar las Sagradas Escrituras.

San Agustín de Hipona y San Isidoro de Sevilla fueron los principales responsables de cristianizar y divulgar el modelo de orador cristiano que permaneció vigente a lo largo de la Edad Media. En el libro IV de la obra agustiniana *De doctrina christiana*, considerado como un

⁶ Para un estudio profundo sobre las condiciones de adopción y adaptación de los géneros literarios antiguos por parte del cristianismo sugiero la lectura de Alesso (2013).

tratado de oratoria sagrada, aparecen las primeras instrucciones para el orador cristiano, en las que no es difícil reconocer muchas de las ideas que elaboraron los retóricos romanos.

Siguiendo las ideas de Isócrates, que luego recogió Cicerón, San Agustín sostiene que el orador cristiano debe ser más sabio que elocuente y en ello radica su especificidad y su desafío porque, si bien se puede adquirir la elocuencia a través de la imitación —tal como preconizaban los antiguos—, la sabiduría solo procede del conocimiento de las Escrituras. La sustitución del saber filosófico por el conocimiento de los textos revelados significa no solo el cambio de orientación que necesitaba el sistema —ya que, en su origen, era pagano— sino también la perspectiva que más influencia tendrá en el desarrollo de la ciencia del discurso y en la concepción del orador.



Detalle de la puerta de la catedral de Milán (Italia), en la que se representa a San Ambrosio, Padre de la Iglesia, obispo de Milán y maestro de retórica de San Agustín. Al pie de las imágenes se lee “*Ambrosius Roma discedit urbem Mediolanum rector*” (Ambrosio dejó Roma para regir la ciudad de Milán).

Foto: H. M. Lell, 2013

A la sabiduría y a la elocuencia San Agustín agrega otro requisito fundamental, la oración, lo que aumenta el compromiso moral del orador. Así, Agustín de Hipona recoge la doctrina del *ethos* aristotélico (carácter del orador) y del papel moral del orador de Quintiliano, pero con un nuevo sesgo: el protagonismo del discurso se asienta ahora en que es la palabra de Dios la que se transmite y el espíritu del Padre es el que habla a través del hombre.

Y justamente en este punto se aprecia la contradicción fundamental del discurso cristiano: ¿cómo conciliar la humildad que se impone al discurso humano llamado a comunicar la palabra de Dios con la atención de un público cultivado y apasionado por los bellos fragmentos de elocuencia, es decir con la tradición de una escuela de la que los oradores cristianos son los herederos?

¿Cómo renunciar al prestigio del arte oratoria, si el *movere* y el *delectari* son los medios eficaces del *persuadere*, como enseñan los tratados de retórica? En realidad, los escritores cristianos se dejaron persuadir fácilmente de que aquí el fin justifica los medios: el *De doctrina christiana* de Agustín formalizó esta teoría cristiana de la elocuencia, de la legitimidad de los procedimientos oratorios tomados en préstamo de la tradición antigua, en razón del fin que ella persigue. (Nauroy 2003: 469, mi traducción)⁷

San Isidoro, por su parte, en el Libro II de las *Etimologías* retoma también las cualidades morales clásicas pero agrega tres atributos esenciales más del orador: “*natura ingenio, doctrina scientia, usus asiduitate*” (Marimón Llorca 1999). Si bien Isidoro no se refiere específicamente al orador cristiano, ya que alude a los principios generales de la retórica en una obra enciclopédica, su procedimiento sistemático y los principios que utiliza constituyen recursos de gran importancia para la continuación del pensamiento cristiano y su obra se revela como una bisagra entre la Antigüedad tardía y la Edad Media, en especial en la formación cristiana del hombre a partir del saber general y tradicional (Druille 2013).

Aunque el sistema agustiniano será olvidado durante siglos, los principios fundamentales para que en el futuro pueda desarrollarse un sistema de predicación basado en los principios retóricos está puesto. A pesar de que en la predicación la garantía del discurso sea la palabra de Dios, el predicador y su personalidad adquirirán una importancia

⁷ Esta presión de la tradición retórica sobre el escritor cristiano —que se puede apreciar en los textos doctrinales de Ambrosio de Milán, por ejemplo— es menor en el predicador de sermones, que se halla más cercano al rito y a los comentarios tomados de la Biblia o sugeridos por las lecturas de la liturgia del día.

fundamental durante los siglos XIII-XV. A los modelos ofrecidos por Cicerón y Quintiliano se une ahora el hombre de letras cristianizado, el individuo que, a pesar de la ayuda divina, sabe que tiene que estudiar e interpretar un texto para después construir un discurso y que, finalmente, el éxito depende de sí mismo, de su capacidad comunicativa y de la autoridad moral de que sea capaz. En nuestra opinión, este modelo fue mucho más influyente en los inicios de las literaturas romances que el proporcionado por el poeta. Para cuando en los siglos XII-XIII aparezca la primera literatura en lengua vernácula, el paradigma retórico habrá invadido no solo el espacio de la Poética como modelo compositivo del discurso, sino el espacio del poeta como artífice de las nuevas formas de expresión. (Marimón Llorca 1999: 52)

4. La comunicación y la retórica en la Edad Media

Para Marimón Llorca (1999) las características de la comunicación literaria medieval ponen en contacto los principios compositivos propiciados por la retórica y la modalidad fundamentalmente oral que el proceso comunicativo tenía en esa época: el sistema retórico y las consecuencias del predominio de la oralidad se hallaban estrechamente vinculados debido a que ambos se comportaban como elementos conformadores del discurso literario.

Pese a la aparente distancia conceptual que se reconoce entre retórica y oralidad —puesto que teóricamente la primera correspondería a los discursos de origen culto y la segunda afectaría en especial a los discursos iletrados—, un examen agudo permite ponerlas en relación y ofrecer un panorama complejo y rico de las conexiones que en el ámbito medieval existieron entre lo oral y lo escrito, lo culto y lo popular, el latín y las lenguas romances, tal como desarrolla la autora en su texto.

La imposibilidad de recrear las condiciones de un mundo tan remoto como el del Medioevo dificulta el estudio del hecho poético, aunque es posible descubrir que ciertos elementos son imprescindibles para comprender la coherencia del hecho literario en dicho período. Por ello, a los efectos didácticos de este libro, resulta de utilidad referirnos a los dos modelos comunicativos más generalizados en el ámbito literario medieval, uno de mayor afinidad con la modalidad oral, más bien propia

del intérprete o juglar, y otro con la modalidad retórica o escolástica, característica de los clérigos o autores letrados⁸.

En primer lugar, a la hora de comprender las características comunicativas de la Edad Media, resulta necesario considerar el horizonte de expectación de los primeros receptores de los textos, tarea no siempre sencilla para el lector contemporáneo. En esa labor, son útiles los instrumentos procedentes del campo de la semiolingüística, entre los que se destaca el concepto de ‘comunidad textual’, concebida como base de una “relación intersubjetiva, diádica entre emisor y receptor, donde el texto es un objeto de participación mutua” (Orduna 1996: 9). Esta perspectiva permite mostrar el aspecto dinámico de todo texto medieval al vincularlo con las particularidades de su producción y con las condiciones cambiantes de su recepción en el plano diacrónico.

A pesar de los conocimientos que la metodología filológica puede aportar acerca de un texto medieval, solo es posible acceder en la actualidad a la forma textual escrita, la que existe independientemente del autor y del receptor original porque el “texto del acto de comunicación primigenio, sustentado fónicamente, es efímero e irrecuperable” (Orduna 1996: 13).

La manifestación física del lenguaje en su función expresiva es solo un aspecto de la noción de oralidad. Desde el punto de vista del enunciador, la oralidad designa todos los recursos expresivos que le permiten constituir el discurso como enunciación destinada a una recepción oral; desde la perspectiva del receptor, la oralidad se manifiesta en marcas reconocibles en el discurso que evidencian y destacan su naturaleza fónica y la intencionalidad de constituir un signo oral por parte del emisor. Estos indicios pueden identificarse “en la expresión oral o en la escrita, ello depende de la presencia física o no del receptor” (Orduna 1996: 9-10). El concepto de oralidad resulta significativo en el estudio de una comunidad literaria medieval pues ella integra “emisores pertenecientes a una clase letrada, que crean textos narrativos o líricos

⁸ La sinonimia entre los términos *clericus* y *litterati* proviene de su oposición a *laicus* o *ilitterati*. ‘Clérigo’ y ‘letrado’ no tenían en principio nada en común, pero el hecho de que la cultura se refugiara en la Iglesia durante los siglos VI al XI motivó la asociación entre el hombre de iglesia y el conocedor de las letras, a tal punto que ‘clérigo’ designó a todo hombre culto, fuera o no eclesiástico. Por su parte, ‘laico’ aludía a los ignorantes, aunque pertenecieran al clero. A partir del siglo XIII la cultura empezó a extenderse entre la nobleza, por ello comenzó a diferenciarse el sentido de *clericus* como sacerdote y *litteratus* como aquel que poseyera unos conocimientos mínimos de latín (Clanchy 1979).

destinados a receptores iletrados e inmersos en una cultura ágrafa, meramente oral” (Orduna 1996: 10).

La presencia conjunta del productor y del receptor —como ocurría en la mayoría de los hechos literarios de la Edad Media— condicionaba las características de la transmisión, en la que la voz y el cuerpo del enunciador (ya fuera autor o transmisor de los textos) actuaban como fuente de autoridad pragmática (Zumthor 1989; 1994). Mediante este peso pragmático se establecía una conexión entre el contexto extralingüístico y la comunicación poética, que se transformaba en un objeto de percepción sensorial. La relación estrecha del texto con su entorno topográfico y la coincidencia temporal entre emisión y recepción eran, en efecto, las condiciones que garantizaban la existencia de la transmisión oral. Asimismo, la voz poética asumía una función cohesiva y colectiva que daba lugar a una memoria común que construía una tradición oral.

El juglar resulta así la figura central en el origen de las literaturas vernáculas, ya que su actividad pragmática dio lugar a los primeros mensajes poéticos (lírica tradicional y poemas épicos).

Durante los siglos en los que prevalecieron, del XI al XIII aproximadamente, los juglares tenían una vida errante y, en cierta manera, constituían un grupo marginal. Sin embargo, eran necesarios dentro del sistema de comunicación y convivencia en el que la Edad Media basaba su organización cultural y social porque se encargaban de la tarea de elaborar mensajes poéticos, por primera, vez a través del uso de las lenguas en formación. La principal característica de su actividad era, como hemos dicho, la posibilidad de ser ‘dueños’ de su discurso en el momento de su pronunciación y asumir, al mismo tiempo, la voz de la colectividad en forma de discurso tradicional y memoria del grupo humano.

Otro aspecto distintivo de su discurso era la interacción entre signos verbales y no verbales: entre los primeros destaca la condición de políglotas que muchos juglares poseían, debido a que procedían de distintas zonas de la Romania y conocían materiales literarios en distintas lenguas; entre los segundos sobresale su dominio de códigos gestuales, instrumentales y vocales y todo lo relativo a la actuación en público. Justamente, el condicionamiento de la labor literaria por elementos contextuales (el eje acústico-momentáneo y la presencia del receptor, con sus gustos, conocimientos y expectativas) condicionaba a estos emisores a la hora de cultivar y perfeccionar sus capacidades, de las cuales dependía el mensaje en su totalidad. Es por ello que Marimón Llorca

(1999) sostiene que los juglares debían ser competentes en una técnica, en una ‘retórica’ propia que les permitía llevar adelante su mensaje en función de las circunstancias de inmediatez comunicativa en las que participaban.

Pero a partir del siglo XIII, a la actividad juglaresca se unió otro tipo de manifestaciones, también en lengua vernácula: se trata de obras procedentes del espacio letrado en el que dominaba el latín, producidas por individuos que realizaban personalmente sus textos utilizando normas de composición seguramente ignoradas por el ambiente juglaresco. Estos creadores procedían de un mundo muy distinto del de los juglares, eran los ‘intelectuales’ de la Edad Media, encargados por oficio de pensar y enseñar su pensamiento (Le Goff 1986).

La actividad pragmática de este individuo resulta muy distinta de la del juglar —con el que comparte ciertos códigos de comunicación—. Más cercano a la figura del productor que identificamos hoy en día, ha dejado también en sus obras una impronta que solo encuentra justificación en el cruce de tradiciones que componen su único referente estético: las técnicas orales y los principios compositivos de la Retórica. (Marimón Llorca 1999: 34-35)

La retórica en la Edad Media, en tanto disciplina, formaba parte del *trivium* de las artes liberales. Tal como en la Antigüedad, se concebía a la retórica como el arte de persuadir con la palabra. Por eso, se esperaba involucrar al hombre todo con el discurso: se buscaba no solo convencer su razón sino también movilizar sus emociones y afectos, a cuyos fines respondía la *delectatio*, cuyo uso la distinguía de la lógica como disciplina (Magnavacca 2005).

La retórica medieval, siguiendo a San Agustín, rescataba la función moral de promover en el hombre la práctica del bien. Se entiende, entonces, que el contexto de predicación religiosa y la importancia que ella tuvo en la cultura medieval hayan otorgado a la retórica su principal valor y la enriquecieron como sistema:

Al ampliarse su horizonte no sólo se multiplicaron las técnicas, las motivaciones y el estudio de lo que hoy se denominaría “subjetividad”, sino que también se profundizó el análisis de las categorías de una audiencia

conformada por clases sociales y tipos humanos diferentes. Todo ello culmina, ya en el Renacimiento, en el uso que de la retórica hacen predicadores como Bernardino de Siena. (Magnavacca 2005: 613)

Estos primeros productores literarios letrados asignaron al discurso medieval rasgos singulares al conjugar la figura del poeta procedente del mundo juglaresco y la del orador proveniente de la retórica grecolatina transformada por el cristianismo: el modelo juglaresco definió la actitud de los clérigos hacia sus obras y los materiales heredados de la Antigüedad y reelaborados a lo largo de toda la Edad Media los proveyeron de instrucciones de cómo componer discursos y determinaron su papel en la tarea de la escritura.

Pero la naturaleza misma del discurso clerical, diferente en sus objetivos del de los juglares, exigía modos de expresión que se adecuaran a las nuevas necesidades comunicativas. Muchas veces las exigencias inmediatas (la predicación, la necesidad de recaudación para un monasterio o la búsqueda de favores de un monarca), si bien no atentaban contra los aspectos estéticos del discurso, sí lo vinculaban con un fin práctico y persuasivo, lo cual es la esencia de la retórica, pieza primordial para entender cualquier aspecto de la literatura medieval.

El desarrollo de las universidades a partir de los siglos XII y XIII dará lugar a nuevos principios teóricos en las disciplinas que forman parte del curriculum escolar medieval, entre los que se destaca el proceso de retorización que sufrieron todos los aspectos relacionados con el lenguaje y el pensamiento. Así la retórica se impuso, tanto en la práctica como en la teoría, como modelo de reflexión y de producción textual para cualquier tipo de escritura hasta consolidarse también en las *artes poeticae*, a través de las *artes praedicandi*⁹ y las del *dictamen*¹⁰, principalmente.

En nuestra opinión, es la predicación el único arte que devuelve la Retórica a su espacio oral y, como consecuencia, el que de nuevo coloca al productor ante la ejecución de un discurso público del que sólo él es el

⁹ Manuales derivados del sistema retórico clásico, destinados a estructurar, codificar y generalizar la práctica de la oratoria cristiana.

¹⁰ Las *artes dictandi* regulaban la práctica de dictar epístolas y otro tipo de documentos.

responsable. Es en el nuevo marco teórico y práctico que las necesidades predicatorias ofrecen a la expresión verbal en el que encuentra sentido la figura de un individuo que lleva adelante un discurso valiéndose de sus conocimientos, pero, también, y en buena medida, de su capacidad empática, de sus dotes naturales, de su talento, en definitiva, para comunicar y convencer. Este nuevo orador capaz de llevar a cabo una tarea de tales características será el predicador. (Marimón Llorca 1999: 55)

La celebración de IV Concilio de Letrán en 1215, que ordenó la universalización de la educación religiosa, y el surgimiento de los órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) son los dos hechos trascendentes que explican la reorientación de la predicación a partir de esa fecha (Deyermond 1979-1980), pues lo que había sido una actividad bastante intuitiva y tradicional se convirtió en una actividad regulada y codificada con base en los principios de la retórica antigua.

Convertida en el Medioevo en modelo para la elaboración de sermones, la retórica mutó en algunas de sus características para adaptarse a las necesidades hermenéuticas y divulgativas de la Iglesia: la *inventio* se volvió exégesis de las Sagradas Escrituras; la *demonstratio* se pobló de ejemplos y tópicos bíblicos¹¹; y, en general, las partes del discurso se adecuaron a los requerimientos del sermón.

Sin embargo, el modelo retórico recuperó con este ejercicio de la predicación un elemento esencial, que había perdido relevancia durante años como resultado de las transformaciones sufridas por el sistema desde la Antigüedad hasta el siglo XII: en efecto, los predicadores, aun cuando fueran mediadores entre la palabra de Dios y los fieles, se convirtieron en el centro de la actividad de predicación, es decir asumieron plenamente el rol de oradores. Al igual que el orador clásico, el predicador medieval volvió a implicarse a sí mismo como enunciador en su discurso: era un orador comprometido e identificado con su alocución y con el público que lo escuchaba, y proclamaba a Dios mediante una forma de comunicar conocida, regulada y eficaz.

¹¹ Para un estudio sistemático de la influencia de la Biblia en la literatura medieval española, tanto como fuente de arquetipos, modelos, argumentos e imágenes como fundamento de autoridad, recomiendo la consulta de Toro Pascua (2008).

Fueron las necesidades derivadas de la predicación las que, durante siglos, pusieron en primer plano las técnicas del discurso retórico y aseguraron su permanencia en los centros del saber durante toda la Edad Media, pero, sobre todo, fue la práctica de la predicación la que preparó el terreno para el renacer de un individuo responsable de su discurso: el primer productor letrado en lengua romance. (Marimón Llorca 1999: 58)

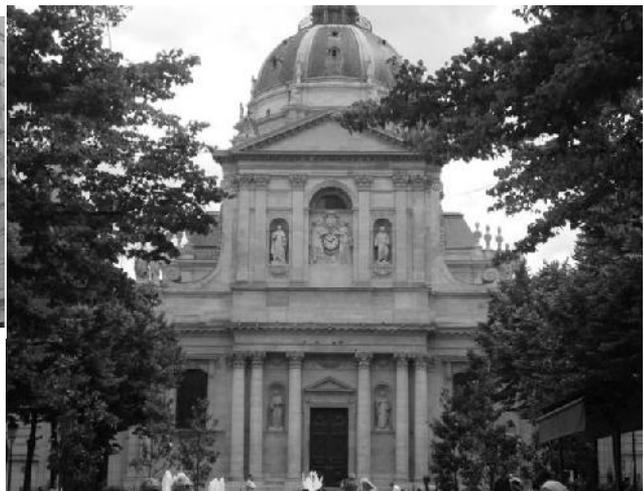
Asimismo, las artes de la predicación estaban estrechamente relacionadas con las universidades y el ejercicio de la hermenéutica, ya que uno de sus géneros era el sermón temático universitario, que consistía en el comentario organizado de un fragmento bíblico. Ese vínculo explica por qué las *artes praedicandi* asimilaron la doctrina de las causas aristotélicas aplicadas al artífice.

La época dorada de la escolástica fue el siglo XIII, debida sobre todo a la fundación de la Universidad de París¹² hacia 1200, que congregó a las diversas escuelas parisinas y a los miembros de las órdenes mendicantes que se desempeñaban en las cátedras y cultivó el conocimiento de las obras de Aristóteles y de la filosofía árabe y judía.



Edificio de la Universidad de París (Francia), visto desde la Plaza de la Sorbona.

Arriba: detalle de una de las puertas.



Fotos: M. E. García Miranda, 2012

¹² La histórica Universidad de París (Francia) es comúnmente conocida con el nombre de Sorbona. El término deriva del Colegio de Sorbona, fundado en 1257 por Robert de Sorbon. Fue uno de los primeros y más significativos colegios de la universidad medieval, destinado a la enseñanza de la teología.

El aristotelismo es la característica más distintiva de la teología escolástica. Si bien con anterioridad se había empezado a usar la lógica aristotélica, en esta época también la física, la metafísica y la ética de Aristóteles se emplearon para iluminar las cuestiones teológicas. Además, los teólogos del siglo XIII conocían las obras de Avicena, Algazel, Averroes, Avicibrón y Maimónides.

El método escolástico se asentaba, en términos generales, en la contraposición, ante cualquier problema, de diferentes soluciones, especialmente las ofrecidas por las ‘autoridades’. El profesor defendía su solución, y, al final, explicaba el sentido de las soluciones expuestas al principio, para adecuar sus palabras a la solución defendida, sin oponerse a las autoridades reconocidas. El método evidencia el respeto por las autoridades, por un lado, y la gran capacidad de maniobra que tenían los maestros para utilizar según sus propios intereses los textos de dichas autoridades, habilidad que era ponderada y reconocida en las escuelas y en las universidades.

Santo Tomás de Aquino, principal representante de la enseñanza escolástica, utilizaba como método la *disputatio*, que resulta muy ilustrativa del modelo expositivo impartido en los centros docentes medievales, apegado a los principios de la retórica. Respondía al siguiente esquema, según Dri (2000):

- a) en primer lugar, Tomás proponía el tema que se discutiría, introducido por la conjunción subordinante condicional ‘si’ (*utrum*);
- b) en segundo término, planteaba las aparentes contradicciones que obstaculizaban la tesis del autor y las opiniones que se habían sostenido en contrario a través de la introducción de ‘parece que no’ (*videtur quod non*);
- c) en tercer lugar, Tomás aportaba una opinión favorable a su tesis, incorporándola con un ‘sin embargo’ (*sed contra*). Así introducía la dialéctica, es decir dos opiniones enfrentadas sobre las cuales el autor tenía que decidir.
- d) en cuarta posición venía la parte central, la respuesta que Tomás daba al problema planteado, introducida con ‘respondo diciendo que’ (*respondeo dicendum quod*). En esta sección Tomás daba la solución, apoyada por los argumentos más fuertes.
- e) por último, en quinto lugar iba respondiendo a cada una de las dificultades enumeradas en b): ‘a lo primero, por tanto,

diciendo que' (*ad primum ergo dicendum quod*). En algunas ocasiones, se ubicaban en esta parte argumentos de verdadera significación que no habían sido esgrimidos en la parte central.

En pocas palabras, como hemos visto hasta aquí, la Edad Media se nos presenta como el dominio de la oralidad y de la retórica:

La Antigüedad dio vida a las figuras del orador y del poeta como personajes públicos e inmediatos. La Edad Media los hace renacer de sus cenizas en las figuras del juglar y del clérigo —poeta y predicador—, últimos representantes de un mundo que nunca más volverá a ser posible en Occidente. (Marimón Llorca 1999: 62)

5. Explicit

Somos testigos hoy del renovado interés por la retórica, disciplina de orígenes seculares, enraizada en las más sólidas tradiciones, que ha sido recibida, interpretada y utilizada por las sucesivas generaciones. Los aspectos de su modalidad y funcionamiento durante el Medioevo no suelen ser demasiado debatidos en nuestras aulas, por ello el objetivo de este capítulo ha sido partir de su nacimiento y esplendor en la Antigüedad hasta llegar a su desarrollo y particularidades en el Occidente europeo.

Nos ha guiado el interés por poner de manifiesto la actualidad y modernidad de la retórica, asentadas sobre la tradición del sistema construido por griegos y romanos y transformado por el hombre medieval. Su validez se debe, precisamente, a que la retórica —como ciencia y como instrumento de la comunicación discursiva forjados en épocas precedentes— detectó de forma inteligente y explicó de manera exhaustiva e integrada en un sistema teórico completo los aspectos y los componentes esenciales de la comunicación humana. Por ello, la retórica está en condiciones de dar respuesta a los problemas con los que se encuentra la comunicación discursiva de nuestro tiempo, a las exigencias actuales de conocimiento de su constitución pragmática, sintáctica y semántica y a la articulación de la actividad en una finalidad de encuentro persuasivo de quien construye el discurso con quien lo interpreta y de quien actúa a partir del discurso que ha oído e interpretado.

6. Referencias bibliográficas

- Albaladejo, Tomás (1991). *Retórica*. Madrid: Síntesis.
- Alsina, J. F. (1990). *Marco Tulio Cicerón. Retórica a Herenio*. Madrid: Bosch.
- Alesso, Marta (ed.). (2013). *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Barthes, Roland (1974). *Investigaciones Retóricas I. La antigua retórica*. 1º ed. 1970. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Borón, Atilio (2000). “La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges” en Borón, Atilio (comp.) *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Eudeba/Flacso: 15-35.
- Clanchy, Michael T. (1979). *From Memory to Written Record: England 1066-1307*. London: Edward Arnold and Harvard University.
- Deyermond, Alan (1979-1980). “The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature”. *La Coronica*, VIII: 126-145.
- Dorra, Raúl (2013). “La elocuencia del cuerpo, el decir de las criaturas” en Beristáin, Helena y Gerardo Ramírez Vidal (eds.). *Las miradas y las voces*. Bitácora de Retórica, 28. México: Universidad Nacional Autónoma de México: 17-25.
- Dri, Rubén (2000). “Teología política de Santo Tomás” en Borón, Atilio (comp.) *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Eudeba/Flacso: 159-182.
- Druille, Paola (2013). “Miscelánea y enciclopedia” en Alesso, Marta (ed.). *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA: 241-267.
- Ferrari, Jorge Luis y Lidia Raquel Miranda (2012). *Europa, Europae. Textos y contextos para reflexionar sobre los temas de la tradición occidental*. Buenos Aires: Biebel.
- Gallego, Julián (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Lausberg, Heinrich (1974). *Manual de Retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 1º ed. 1966-1969. Madrid: Gredos.
- Le Goff, Jacques (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*. Madrid: Gedisa.
- Lorenzo, Juan (2001). “El poder de la palabra en Roma: dos modalidades de discurso político” en Estefanía, Dulce, Manuela Domínguez

- y M. Teresa Amado (eds.). *Literatura, política y sociedad en el mundo grecolatino: antecedentes y relaciones con la actualidad*. (Cuadernos de literatura griega y latina III). Madrid-Santiago de Compostela: Delegación Gallega de la Sociedad de Estudios Clásicos: 43-59.
- Magnavacca, Silvia (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Marafioti, Roberto (2003). *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Buenos Aires: Biblios.
- Marimón Llorca, Carmen (1999). *Los elementos de la comunicación en la literatura castellana medieval*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Murphy, James (1986). *La Retórica en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nauroy, Gérard (2003). *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*. Bern: Peter Lang.
- Orduna, Germán (1996). "Nuevos enfoques para una historia de la literatura medieval española" en *Studia Hispanica Medievalia IV*. Buenos Aires: UCA: 7-15.
- Ramírez Vidal, Gerardo (2013). "Presentación" en Beristáin, Helena y Gerardo Ramírez Vidal (eds.). *Las miradas y las voces*. Bitácora de Retórica, 28. México: Universidad Nacional Autónoma de México: 5-13.
- Reyes Coria, Bulmaro (2004). *Cicerón. Bruto: de los oradores ilustres*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Steel, C. E. W. (2001). *Cicero, Rethoric, and Empire*. London: Oxford.
- Toro Pascua, María Isabel (2008). *La Biblia en la literatura española. I. La Edad Media. I/1.El imaginario y sus géneros*. Madrid: Trotta.
- Zumthor, Paul (1989). *La letra y la voz. De la 'literatura' medieval*. Madrid: Cátedra.
- Zumthor, Paul (1994). *La medida del mundo. La representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.

7. Manos a la obra

7.1. Identificar en *El Poema de Mio Cid* (poema épico castellano) o en la *Chanson de Roland* (poema épico francés) elementos lingüístico-discursivos (uso de tiempos y personas verbales, empleo de pronombres,

lexemas del campo semántico de la comunicación, etc.) que pongan de manifiesto el carácter oral que tenían esas composiciones en su origen.

7.2. Leer los prólogos de obras medievales de distintos género y época, por ejemplo el del *Libro de Buen Amor*, el de *El Conde Lucanor* y la “Carta a un su amigo” de *La Celestina*. Reconocer en ellos la estructura y las estrategias retóricas que se han comentado en el capítulo.

7.3. Leer el siguiente artículo periodístico, aparecido en *Página/12* el domingo 21 de agosto de 2011¹³. Luego observar qué tipos de oradores y comunicadores son los políticos mencionados en el texto y cuáles sus principales características pragmático-discursivas. ¿En qué se parecen y se diferencian de los oradores clásicos, cristianos y medievales?

El lenguaje de los gestos

Antes eran asesores de imagen, ahora son *coaches*. Cuentan experiencias y anécdotas. Analizan fallas y virtudes de los candidatos. Los tics, el humor, las entrevistas simuladas.

Por Emilio Ruchansky

Para rastrear el rol de los *coaches* en la política argentina habría que remontarse, por lo menos, al primer peronismo. “Evita era una actriz de radio y fue la que le enseñó a Perón a hablar en radio”, asegura Pablo Gaiano, que desde hace una década entrena a los políticos con “horas de cámara” para afrontar la campaña electoral. La influencia de la televisión es tan decisiva que el politólogo Luis Tonelli se anima a parafrasear al General: “En esta sociedad mediática, la política virtual es la única realidad”. Algunos candidatos tienen *handicap* en la materia, así lo reconocen los propios entrenadores. Daniel Scioli, Miguel Del Sel, Eduardo Duhalde, por ejemplo. Pero hay uno que a cuesta de las car-

gadas por su frivolidad sentó precedente en esto de figurar: Carlos Saúl Menem.

Según le explicó a este diario Paula Fernández, del equipo de comunicación institucional de la consultora Mora y Araujo, el trabajo del *coach* comienza con un extenso y descarnado análisis de videos de los candidatos. De allí emergen ciertos tics como el de Elisa Carrió, que sonrío al terminar cada frase y revolea los ojos, o Magarita Stolbizer, que los cierra con mucha frecuencia, o Cristina Fernández Kirchner, que se toca el pelo, o Mauricio Macri, que habla entre dientes. El último caso mereció un tratamiento con un fonaudiólogo. “Obviamente, hay ciertos temas que nos exceden”, comenta Fernández.

¹³ El texto que aquí reproducimos fue extraído de www.pagina12.com.ar el 21/08/11.

Los gestos y el movimiento de las manos también son importantes, aunque generan sus riesgos. “Le pasó a (Fernando) De la Rúa, que golpeaba la mesa para mostrarse más firme y lo terminaron ridiculizando”, recuerda Gaiano. En ningún caso el gesto debe preceder a la palabra. “La Presidenta en algún momento señalaba con el dedo y eso daba una visión autoritaria, pero después dejó de hacerlo. También hablaba con un vocabulario muy académico, que en televisión suena pedante, pero ahora, seguramente asesorada, tiene un discurso más humanizado”, agrega Gaiano.

Un problema común a todos los políticos es la incapacidad de síntesis. En esas primeras “horas de televisión” se conceden ocho, después cinco y al final dos minutos para que el candidato exprese su mensaje. También debe sentirse cómodo, aunque no al extremo de un candidato que en 1995 competía con Menem y como era muy formal se le recomendó usar jeans. “El tema es que se lo notaba desacostumbrado, se tocaba todo el tiempo el pantalón”, recuerda el *coach*. Por eso, dice, los cambios en la imagen no deben ser abruptos; si lo son, se nota la costura de los entrenadores.

Claro que algunos cuentan con un *handicap* innato, como Alberto Rodríguez Saá, que aprovecha su tono puntano “y da la imagen de un tipo sencillo, humilde, y no pedante como los porteños o los bonaerenses”, dice Gaiano. Scioli, coinciden las fuentes, tiene buen talante y un gran manejo de cámara, como Del Sel, por las horas de aire que ambos tuvieron. Sin embargo, para este *coach* la estrategia no se limita al buen desempeño del candidato en la pantalla: “Es un conjunto donde también cuenta la prensa del partido, lo discursivo y los spots y carteles publici-

tarios”.

El asesoramiento también puede convertirse en una adicción. Le pasó a Francisco de Narváez, que consultó demasiados *coaches* y terminó siendo muy artificial ante la cámara. Duhalde, que tiene buen manejo del tiempo televisivo, pecó de obsesivo con las encuestas. Ricardo Alfonsín falló en sus dotes escénicas y también en el tono elevado de voz para disimular lo primero que evidenciaron los *focus groups*: su afonía. Los radicales, por tradición, son buenos en los discursos, pero Alfonsín no supo criticar: “Cuando hacés campaña negativa tenés que ser muy certero en el ataque, si no puede volverse en contra”, asegura Fernández. ¿Y Binner? Una de las fuentes consultadas desmiente la afirmación de Beatriz Sarlo de que no tiene asesores de imagen: “Es cliente de César Mansilla, que casi inventó el marketing político en Argentina”. Su estilo acartonado le juega a favor dentro del nicho de mercado electoral que representa. “Es el voto cómodo y políticamente correcto”, define Tonelli, director de la carrera de Ciencias Políticas de la UBA. “No parece un producto mediático, no sé si fue planeado eso, pero mereció haber sido pensado”, agrega el politólogo, bajo la lupa de la “videopolítica”.

El humor puede ser muy efectivo. Lo sabe Del Sel, que como Menem en los ’80 y ’90, supo explotar los programas no políticos de la televisión para su campaña. También le funciona bien, aunque lo repriman sus asesores, al senador cordobés Luis Juez. “El humor tiene niveles de recordación muy altos. Esto siempre debe pensarse en un contexto, no hubiera sido posible que Juez hiciera los mismos chistes en 1982, cuando los ánimos, al fin de la dictadura, eran otros”, observa Gaiano.

La importancia del *coaching* reside, según Tonelli, en que “la política siempre se desarrolla en un escenario y eso incluso la emparenta con lo religioso, con los ritos”. Cuando se prende la cámara se acentúa aún más la necesidad del político como actor,

además de orador. Visto desde esta trinchera, dice el politólogo, “la democracia es un mercado político y la imagen de un político, un producto. El candidato en sí es un empresario y el espectador un consumidor”. Marketing político, que le dicen.

CAPÍTULO VII

Situación lingüística en España durante los siglos medios

Lidia Raquel Miranda

CAPÍTULO VII

Situación lingüística en España durante los siglos medios

Lidia Raquel Miranda

1. Justificación

El estudio de la lingüística diacrónica requiere ciertas condiciones básicas previas para comprender de manera cabal sus formulaciones y alcances, tales como la formación humanística en el dominio de las lenguas (clásicas y modernas), de la historia y de la literatura. Por esa causa, y debido a que los principales destinatarios de este libro se encuentran, precisamente, transitando los primeros pasos académicos de su educación en dichos ámbitos, hemos querido en este capítulo poner a su alcance una primera y fácil aproximación a la historia de la lengua española en la época medieval, tratando de que resulte una apoyatura para la aprehensión de los fenómenos literarios del período y de que sea una motivación de estudios futuros más profundos y especializados.

Nos hemos esforzado entonces —más que en presentar los hechos y los problemas de índole estrictamente lingüística— en mostrar un panorama y algunas conclusiones con la mayor sencillez posible, procurando a la vez ofrecer a los principiantes una vía de familiarización con la problemática objeto de estudio. A ese objetivo también responde la circunstancia de que nos hemos contentado con circunscribir los contenidos del texto a una bibliografía bastante somera. Asimismo, y en refuerzo de las estrategias para facilitar el acercamiento al área, recomendamos la lectura de nuestros trabajos anteriores, redactados también para estudiantes y que, por tal razón, complementan la presente exposición elemental al considerar el cambio lingüístico operado en el latín y las condiciones de surgimiento de las lenguas romances (Miranda 2007 y 2014a).

2. Las lenguas prerromanas de la Península Ibérica

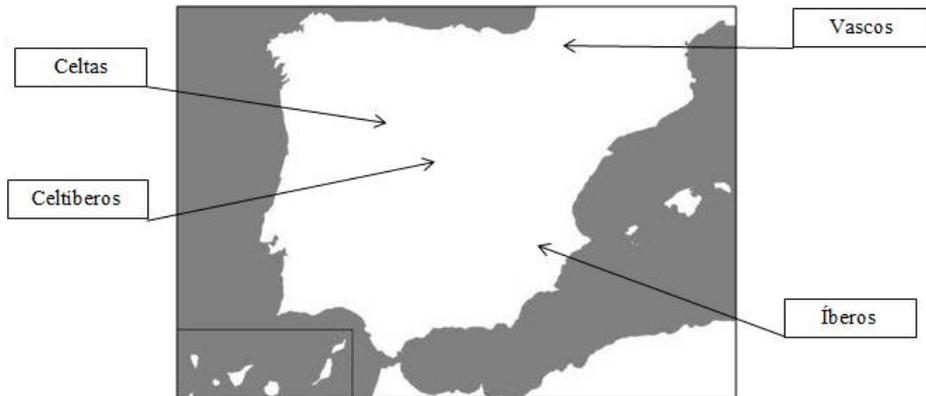
España, habitada en un principio por los íberos y los celtas — pueblos que se fusionaron más tarde en los celtíberos¹— fue luego invadida, parcial o totalmente, por otros pueblos de la Antigüedad, como los fenicios (siglo XVI o XV a. C.), los griegos (siglo VIII a. C.), los cartagineses (siglo IV o III a. C.), y, por último, los romanos (206-409 a. C.). Durante la Edad Media fue asimismo invadida por los bárbaros (409-711) y los árabes (711-1492), como veremos más adelante.

Las numerosas lenguas y dialectos² que se hablaban en la Península fueron abatidos por el latín cuando Roma la invadió en el siglo III a. C. Las hablas que predominaban en ese momento eran las siguientes:

- la lengua íbera, hablada en la costa mediterránea peninsular;
- la lengua celta, empleada en el noroeste de la Península;
- la lengua celtíbera, usada en el área central de la Península Ibérica; y
- la lengua vascuence, hablada al norte y al sur de los Pirineos.

¹ Esta afirmación es la caracterización más difundida acerca de los celtíberos. Sin embargo, estudios recientes explican de otra manera la denominación de ‘celtíberos’ para este pueblo. Resulta bastante sugerente la hipótesis de Cabrejas Iñesta (2015), que sostiene que los celtíberos fueron mestizos en su origen, pero descendientes de los antiguos gálatas. Para comprender acabadamente las relaciones entre los distintos pueblos mencionados y la posibilidad de esta explicación, se recomienda la lectura del texto indicado.

² No vamos a entrar aquí en consideraciones teóricas sobre la distinción conceptual entre lengua y dialecto, simplemente tendremos en cuenta las palabras de Coseriu (1982) para ubicar al lector respecto del sentido conferido a los términos: “Hay, entre ‘lengua’ y ‘dialecto’, diferencia de estatus histórico (real o atribuido): un ‘dialecto’, sin dejar de ser intrínsecamente una ‘lengua’, se considera como subordinado a otra ‘lengua’, de orden superior. O, dicho de otro modo: el término *dialecto*, en cuanto opuesto a *lengua*, designa una lengua menor distinguida dentro de (o incluida en) una lengua mayor, que es, justamente, una *lengua histórica* (un ‘idioma’). Una lengua histórica —salvo casos especiales— no es un modo de hablar único, sino una ‘familia’ histórica de modos de hablar afines e interdependientes, y los dialectos son miembros de esta familia o constituyen familias menores dentro de la familia mayor” (Coseriu 1982: 11-12). Como lectura complementaria sugerimos Miranda (2014a: 21-22) y Regúnaga (2014: 91-93).



Estas lenguas, y particularmente la íbera, cedieron terreno, aunque no enteramente, ante el avance del idioma ya formado y prestigioso de los conquistadores romanos, verdadero idioma ‘universal’ de la época³. Los habitantes de la Península no manejaban el latín cuando llegaron los romanos; tampoco estos conocían las lenguas de los pueblos conquistados, pero tanto unos como los otros tenían la necesidad de entenderse, lo cual dio lugar a la incorporación al latín de voces y giros del habla autóctona de cada región y de formas latinas en las hablas peninsulares. Como el latín era la lengua del vencedor, y en este caso el vencedor era el pueblo poseedor de una cultura más desarrollada, prevaleció y llegó a ser al poco tiempo la lengua común de conquistadores y conquistados.

3. La romanización y las lenguas románicas

En la época de la conquista romana existían varias formas del latín:

- el latín clásico o literario, llamado *sermo nobilis*, escrito, que era el de los poetas y prosistas latinos;

³ En efecto, el latín vulgar era una verdadera *lingua franca*, es decir un idioma vehicular adoptado para el entendimiento común entre hablantes que poseían distintas lenguas maternas, situación propia del Imperio romano dada su gran extensión geográfica y cultural. En el caso de las lenguas paleohispánicas, el rol de *lingua franca* lo desempeñó la lengua íbera.

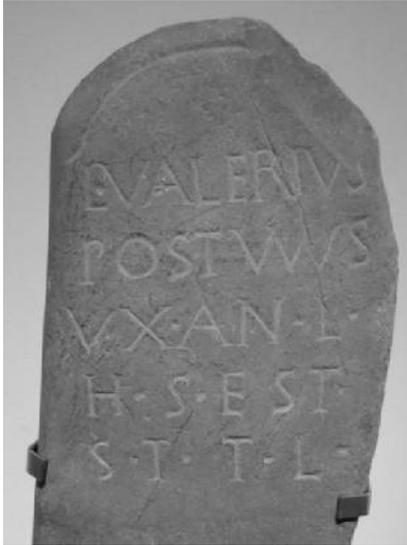
- el latín urbano o de las ciudades, llamado *sermo urbanus*, hablado, que era el que empleaban en sus conversaciones los patricios y ciudadanos;
- el latín vulgar, o *sermo vulgaris*, también hablado, que era el que usaba el pueblo; y
- el bajo latín, usado durante la decadencia del Imperio por los escritores y eruditos.

De estos, el que entró en España en el siglo III a. C. fue el latín vulgar, llevado por los legionarios y colonos. Además de las diferencias de pronunciación y significado, según Menéndez Pidal (1904), el latín vulgar se distinguía del clásico en los aspectos sintáctico y morfológico:

	Latín clásico	Latín vulgar
Orden de palabras	hipérbaton, oraciones más largas y de estructura envolvente	tendía a acompañar la progresión de las ideas
Estructura sintáctica	síntesis: en una sola palabra encerraba varias ideas (<i>formosior</i>)	desarrollo de frases equivalentes (<i>magis formosus</i>)
Estructura morfológica	declinación de sustantivos y adjetivos; género masculino, femenino y neutro	uso cada vez más frecuente de preposiciones; simplificación del sistema de género: pérdida del neutro

La romanización en la Península Ibérica se dio en dos períodos, según García de Diego (1961). España comenzó a ser lentamente romanizada desde los tiempos de Sertorio, que fundó unos Estudios en Huesca. En esta primera etapa, desde aproximadamente el año 200 a. C. hasta la era de Augusto, los soldados y colonos romanos hablaban un latín polidialectal. La lengua latina no había sufrido aun los grandes cambios fonéticos y léxicos que experimentaría a partir de los comienzos del Imperio. El sardo y el español son las dos lenguas que evidencian más caracteres de este primer período, como el dativo *illi*, en lugar del vulgar *illui*, y muchas palabras sustituidas por otras del latín, como *comedere* en lugar del vulgar *manducare*. A partir de la época de Augusto se fue creando en toda la Romania un latín relativamente uniforme, gracias a la influencia del elemento oficial, la difusión de la cultura común en las escuelas y la gran comunicación que establecieron las milicias, los colonos y el comercio. Este latín general del Imperio hizo desaparecer muchas particularidades del antiguo latín español, ya que se introdujeron los nuevos modos de pronunciación romana y otras

modalidades de la lengua que se hicieron generales. Solo en el norte, como elementos incorporados al vasco, quedaban restos de la pronunciación primera del latín, tal el caso de *pike* (pez) en lugar de la generalizada *pece*.



Laude sepulcral de Lucio Valerio Póstumo, Museo Arqueológico de Asturias, en Oviedo (España).

Se trata de la lápida de un romano que seguramente trabajaba en las explotaciones de oro del valle del río Ibias, parroquia de Larón, al norte de España.

La inscripción de la lápida es la siguiente:

L•VALERIUS
POSTUMUS
VX•AN•L
H•S•EST•
S•T•T•L

(*L. Valerius / Postumus / v(i)x(it) an(nos) L. / H(ic) s(itus) est. / S(it) t(ibi) t(erra) l(evis).*
Trad: “Lucio Valerio Póstumo, vivió 50 años. Yace aquí. La tierra te sea ligera”).

Foto: L. R. Miranda, 2014

El latín hablado de la conquista y la colonización era naturalmente el latín vulgar, como ya hemos indicado; pero en él, como en toda lengua vulgar, había formas dobles y voces cultas, como *spiculum* (espliego) al lado de *speculum* (espejo)⁴.

Es de creer que en el avasallamiento de las lenguas hispánicas por parte del latín sobrevivieron algunas voces célticas o ibéricas, supervivencia facilitada por la perduración del vascuence. Como tales se admiten ‘nava’, ‘vega’, ‘azcona’, ‘balsa’, ‘gorra’, ‘becerro’, ‘barranco’, ‘izquierda’, ‘cerro’, ‘pizarra’, ‘bizarro’, ‘abarca’, ‘cencerro’, ‘mandria’, ‘páramo’, ‘sarna’, ‘sapo’, y bastantes otras. Algunas de ellas son tal vez románicas, pero probablemente son vascas otras voces del castellano, cuyo origen no se ha logrado descifrar.

⁴ La presencia de dobles o cognados también será una característica del castellano: por ejemplo, el término ‘silbar’ acusa el latín clásico *sibilare*, mientras que ‘chillar’ denuncia el vulgar *siblare*. Para considerar más ejemplos en español, véase Miranda (2014b: 80-81).

De origen céltico son otras palabras, algunas de las cuales se incorporaron al latín desde distintos lugares, como ‘carro’, ‘lanza’, ‘braga’, ‘cerveza’, ‘gordo’, ‘camisa’, ‘arroyo’, ‘caballo’, ‘cambiar’, ‘camino’, ‘legua’, ‘sabueso’, ‘berro’, ‘palafrén’, ‘taladro’, ‘jabón’.

La idea de la ‘romanidad’, a la que hemos aludido antes, es una abstracción; sin embargo, resulta de utilidad al propósito de poner al descubierto el origen de la pluralidad de las lenguas románicas. La génesis y la formación de las lenguas romances se deben, por un lado, a la relajación de los lazos externos del Imperio romano y al debilitamiento de su vitalidad cultural; y, por otro, a la formación de nuevas comunidades lingüísticas regionales, que la volvieron a asimilar pero con una vivificación independiente que le otorgó un cariz particular a la antigua tradición cultural.

La reestructuración definitiva de la Romania en grandes espacios lingüísticos vernáculos tuvo lugar cuando los dialectos formados a partir del latín dejaron de ser ‘sentidos’ por sus hablantes como una mera modificación de la lengua madre —que seguía siendo empleada por la Iglesia como lengua litúrgica— y fueron concebidos como una nueva lengua.

Si tomamos como base del grado de parentesco⁵, la Romania hacia finales de la época imperial estaba dividida en tres regiones:

1. Romania occidental, con los siguientes espacios lingüísticos parciales:

- a) Galorromania (provenzal, francoprovenzal, francés);
- b) Retorromania (románico de los Alpes);
- c) Norte de Italia; y
- d) Iberorromania (portugués, catalán, español).

2. Romania oriental con los siguientes espacios lingüísticos parciales:

- a) Centro y sur de Italia;
- b) Dalmacia; y
- c) Rumania.

⁵ El parentesco lingüístico genético se refiere a las relaciones que existen entre lenguas de un mismo grupo y que indican un origen común. En el caso que nos ocupa, ese origen es la lengua latina. El tema de los parentescos lingüísticos es tratado en Hjelmslev (1971) y en Junyent (1993).

3. Cerdeña.

La romanización de cada región comenzaba con su incorporación al *Imperium Romanum*. Si bien la disparidad temporal en el comienzo de la romanización de cada región supone casi medio milenio, son relativamente escasas las diferencias en las lenguas romances que puedan atribuirse a causas cronológicas. La mayor parte de tales diferencias debieron de allanarse debido al intenso intercambio que a manera de oleadas inundaba el Imperio en tiempo de los Césares.

Desempeñan papel decisivo en el conjunto del Imperio la administración romana. Las guarniciones militares [...], la cultura romana de los centros urbanos, el intercambio comercial, la colonización rural. Hay que añadir también el reparto de tierras a los veteranos y la eliminación de las capas superiores nativas mediante las guerras civiles y las proscripciones en Italia, la voluntaria aceptación de la cultura romana por parte de las clases dirigentes de la Galia, las escuelas y la cultura urbana, especialmente en España y Galia. Una política de imposición a viva fuerza de su lengua [...] no la practicaron los romanos. La aceptación del latín por parte de los habitantes de las provincias fue un proceso que se desarrolló sin coacción de ningún género y únicamente representa el impacto lingüístico de la penetración política, comercial y cultural del Imperio. A la larga, nadie podía sustraerse a la corriente de vida que, partiendo de Roma, inundaba todo el Imperio. Si no hubo una política de fuerza para imponer su idioma por parte de los romanos, tampoco hubo por parte de los habitantes de las provincias una voluntad organizada o consciente para conservar la lengua nativa [...]. (Lausberg 1965: 93-94)



Restos del anfiteatro romano, llamado *Palais Gallien*, en Burdeos (Francia), ciudad que cayó bajo dominio de Roma hacia el año 60 a. C.

Foto: L. R. Miranda, 2014

4. La disolución de la unidad lingüística romana

A pesar de la gran variedad estructural de la Romania en la época del Imperio, no se debe a ella la ruptura de la unidad lingüística romana. De hecho, como sostiene Lausberg (1965), la subsistencia del Imperio político como autoridad garante de la unidad no hubiera dado lugar a la formación de las lenguas románicas, por muchas que fueran las diferencias dialectales del discurso corriente vulgar. Sin embargo, la desintegración de la unidad política constituyó el hecho decisivo que propició la disgregación del latín vulgar. Dicha disolución fue llevada a cabo por las tribus germánicas que irrumpieron en el Imperio por el norte y por el este, pueblos a cuya incorporación política, y consiguiente romanización, habían renunciado los romanos luego de la derrota de Varo en el año 9 d. C.

En la desmembración del Imperio romano participaron los siguientes pueblos:

- los alamanes: avanzaron a partir del siglo III y penetraron en los territorios de la actual Suiza en el siglo V. Lograron romper la unión entre el galorromano (el francoprovenzal) y el retorromano, lo que significó el

aislamiento de este último y una fisura irreversible en la estructura lingüística de la Romania.

- los visigodos: aislaron el románico de los Balcanes hacia el año 275; lograron asentarse al sur de la Galia hasta el río Loira a principios del siglo V y al sur de la Península Ibérica a mediados del mismo siglo. Perdieron el sur de la Galia en 507, que pasó a manos de los francos, y España en 711, que cayó en poder de los árabes. Tanto en Francia como en España dejaron como huella una serie de topónimos y términos godos, pero no ejercieron un influjo apreciable en la historia lingüística de la Romania: no influyeron en la delimitación geográfica entre el catalán y el provenzal; no aportaron a la fisonomía particular del iberorromano frente al galorromano, que se había fraguado en la época imperial; los suevos dejaron algunas palabras en el noroeste de España (Galicia) pero no tuvieron influencia en el nacimiento del portugués.
- el reino de Odoarco (finales del siglo V), los ostrogodos (hasta mediados del siglo VI), los lombardos (desde mediados del siglo VI) y finalmente el Imperio de Oriente, los Estados Pontificios y los francos: todos ellos tomaron parte sucesivamente en el desarrollo de la nación italiana, aunque las diferencias entre el sur y el norte de Italia, que ya existían desde mucho tiempo antes, subsistieron.
- los burgundios: separaron el domini francoprovenzal del francés del norte y aislaron por completo la romanidad lugdunense⁶, que fue disociada del retorromano por la penetración de los alamanes. En la formación del dialecto provenzal como conjunto los burgundios apenas si tomaron parte, pero se destaca en el tratamiento de las vocales la adaptación al sistema fonológico burgundio.

⁶ La *Gallia Lugdunensis*, junto con la *Gallia Aquitania* y la *Gallia Belgica*, fue una de las tres provincias constituidas por Augusto en el año 27 a. C. para administrar los territorios de la anteriormente llamada Galia Comata, que había sido conquistada por Julio César entre 58 y 51 a. C. También conocida como Galia Céltica o Galia Lionesa, la *Gallia Lugdunensis* coincidía a grandes rasgos con el norte de la actual Francia y su capital era *Lugdunum*, hoy Lyon.

- los francos: ocuparon el norte de Francia hasta el río Loira y dejaron huellas permanentes en el léxico, los topónimos y nombres de persona.

Pese a la eficaz plétora de los contingentes bárbaros y a la magnitud de la catástrofe político-militar provocada por los invasores al Imperio romano, el influjo de los germanos sobre la sustancia lingüística románica fue sorprendentemente escaso.

El lapso decisivo para la consolidación de las diferencias lingüísticas en el latín hablado, que habían empezado en la época imperial y se consolidaron con la desintegración de la unidad política romana llevada a cabo por los germanos, es el de los siglos VI-VIII, período en que la formación latina y el intercambio intrarrománico decayeron, debido al incipiente feudalismo y la consecuente atomización del poder, y las hablas regionales quedaron prácticamente sin ningún género de corrección ni norma. Eso contribuyó a que las lenguas coloquiales de las regiones penetraran también, poco a poco, en los textos literarios, redactados entonces en latín, formas que resultan los más antiguos testimonios escritos en lengua romance. Estos primeros textos en lengua romance corresponden a distintas épocas según las regiones: francés, en el siglo IX; italiano, en el siglo X; provenzal, en el siglo XI; español, portugués, retorromano, en el siglo XII; y catalán, en el siglo XIII.

La diferenciación de épocas, realizada primero en Francia, entre el empleo de un latín literario mezclado con vulgarismos y el de la lengua popular está condicionada por el incremento de la formación escolar en el Renacimiento carolingio. En efecto, debido al cultivo consciente del latín literario modélico en los siglos VIII-IX, las lenguas románicas quedaron bastante recludas: entre la lengua usual romance —heredera del latín vulgar— y el latín literario, que no encajaba ya con el habla corriente, se abrió una brecha tal que a las personas iletradas el latín literario debía parecerles una lengua extraña e incomprensible (Hagège 2002; Miranda 2007).



Estatua de Carlomagno que se encuentra frente a la catedral de Notre Dame, París (Francia).

Durante el imperio de Carlomagno, en la época conocida como renacimiento carolingio (fines del siglo VIII a principios del siglo IX), crecieron los estudios artísticos, literarios, jurídicos y litúrgicos.

También en ese momento se impulsó el empleo del latín medieval y la letra minúscula carolingia, lo que proveyó una lengua y un estilo de escritura comunes que permitieron un perfeccionamiento de la comunicación entre la minoría culta de la mayor parte de Europa.

Foto: M. E. García Miranda, 2012

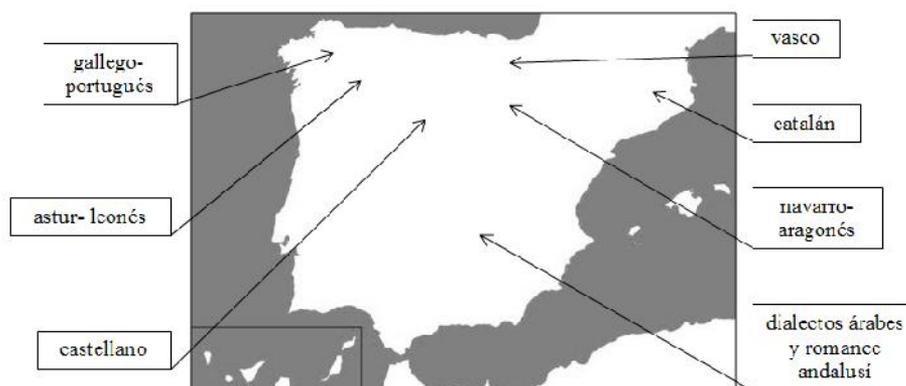
En dicho contexto, el decreto del Concilio de Tours de 813 prescribió al clero la obligación de utilizar la lengua popular románica (*rustica romana lingua*) en sus prédicas. Vemos así que la Iglesia se hizo eco de la diglosia⁷: por un lado, era la portadora del latín literario y, a la vez, de las lenguas romances. Los clérigos que fijaron por escrito sus sermones en romance les dieron a estas lenguas su primera forma literaria. Pero tan pronto como las lenguas romances comenzaron a usarse literariamente, cayeron bajo el influjo formativo del latín literario de entonces (el bajo latín) y de sus normas gramaticales y retóricas.

5. El origen del romance castellano

En el caso particular de España, los bárbaros introdujeron importantes modificaciones en los dialectos neolatinos, formados en las distintas regiones de la Península, no solo en forma de palabras nuevas —provenientes, particularmente, del godo— sino también en la sintaxis. La dominación árabe, por su parte, dejó profundas huellas en el léxico peninsular, pero no en la sintaxis. Después de la invasión de 711, toda la Península hispanogoda quedó bajo la influencia musulmana, que en muchas partes se extendió hasta cerca de ocho siglos.

⁷ La diglosia es una especie de bilingüismo que se distingue porque una de las lenguas goza de mayor prestigio sociolingüístico que la otra.

En pocas palabras, tanto las lenguas paleohispánicas, a manera de sustrato⁸, como las invasiones germánicas y los árabes influyeron en el latín que se empleaba en España, y lo fueron cambiando poco a poco. El idioma generalizado fue, así, un ‘latín español’, cuya base era el latín vulgar, como sabemos. Desde la época de la romanización, se hablaban, pues, en la Península Ibérica, dicho idioma y las nacientes formas dialectales. El mapa lingüístico era el siguiente: al oeste, el gallego-portugués y el astur-leonés; al este, el navarro-aragonés y el catalán; al sur, los dialectos árabes y el romance andalusí⁹; al norte, el vasco; y en el centro, el castellano¹⁰.



⁸ El sustrato se refiere a la influencia que ejerce una lengua extinguida sobre otra que se ha impuesto en una determinada área geográfica.

⁹ La coexistencia de españoles, moros y judíos “en la zona del sur, al-Andalús, ha sido considerada, tal vez con cierta exageración, como el factor más importante del crecimiento cultural hispánico. Desde el punto de vista lingüístico, Marcos Marín (2001) caracteriza esta región como una suerte de *continuum* desde una variedad romance andalusí hasta una variedad de árabe clásico. Este autor desdeña el término ‘mozárabe’, con que tradicionalmente se ha designado esta circunstancia, porque estima que su empleo ha distorsionado la imagen adecuada de la situación de lenguas y dialectos en la Península Ibérica en la época de los orígenes e, incluso, ha incorporado una valoración de orden étnico y religioso que atenta contra una investigación lingüística seria” (Miranda 2014a: 16). Para un estudio más profundo, remitirse a Marcos Marín (2001).

¹⁰ Este último se extendió hacia el sur, a medida que avanzaba la Reconquista, y separó en ese extremo a los anteriores, que antes tenían allí contacto, como lo prueban los dialectos afines en Toledo y Andalucía.

No se posee ninguna obra escrita correspondiente al primer período del romance, pues tal período se ubicaría en el siglo X y las obras que han llegado hasta nuestros días son de épocas posteriores.

El idioma que empezó a hablarse en Castilla en los orígenes se llamó ‘romance’, voz que proviene de ‘Roma’ y hace referencia a ‘hablar a la romana’. En realidad, según la teoría de Menéndez Pidal de las dos normas, hubo dos romances: el romance popular, desde el siglo VIII, del cual no subsiste ningún vestigio; y el romance literario, que aparece en el siglo XII, con la primera obra escrita, el *Poema de Mio Cid*.

Desde una perspectiva más reciente, representada por el hispanista británico Roger Wright, solo había una lengua, el latín o romance temprano. Pero se trataba de una lengua con importantes variaciones o niveles de uso (diastráticas) y variaciones también en el espacio (diatópicas). Esa lengua romance disponía de una única forma de escritura muy distanciada de la realidad oral, debido al peso rotundo de la tradición latina en los textos de la época. Esta tradición gráfica, esencialmente inmutable, se transmitió de generación en generación, mientras que la realidad de la pronunciación se iba distanciando cada vez más de la representación gráfica¹¹.

Menéndez Pidal (1943), en sus investigaciones sobre los orígenes de la lengua española, señala dos fuentes para el estudio de los comienzos del romance: los textos árabes de la época de la dominación y los diplomas y glosas de los siglos X y XI.

El estudio de los textos árabes correspondientes a la etapa de la dominación musulmana resulta relevante porque los autores moros usaban en ocasiones en sus obras términos tomados de boca de los españoles, cuando estos todavía no sabían emplear su propia lengua por escrito.

Los mozárabes, es decir los cristianos que quedaron en convivencia con los árabes después de la invasión de estos últimos, conservaron su lengua románica. Durante los dos primeros siglos fue considerable su influencia y predominó la aljamía, escritura en castellano pero con caracteres arábigos, practicada por los árabes y judíos que quedaron en la España reconquistada. El segundo período, es decir en los siglos X-XI, floreció la civilización musulmana, lo que significó un decaimiento de la cultura mozárabe. En el siglo XII, los mozárabes

¹¹ Dicho alejamiento de la escritura respecto de la realidad fonética de la lengua no es un hecho insólito en las lenguas del pasado o del presente, pues se evidencia también en lenguas germánicas como el inglés.

emigraron de las tierras dominadas por los moros, a raíz de las cruentas invasiones de los almorávides y almohades. De ellos, desgraciadamente, no se conserva ningún documento escrito y solo han llegado hasta nosotros alguna voces, recogidas por los escritores árabes.

Los diplomas y glosas de los siglos X y XI estudiados por Menéndez Pidal y otros investigadores han permitido documentar la lengua excepcional que era el romance en esa época. Las glosas eran palabras nuevas escritas en el margen de viejos códices latinos para mejorar la interpretación del texto: se trata de anotaciones manuscritas, explicaciones ocasionales que un monje fue colocando al margen y entre líneas de los libros latinos, para facilitar a los lectores la comprensión de vocablos y frases de la lengua eclesiástica. Las más antiguas son las *Glosas Emilianenses* y las *Glosas Silenses*¹².

La evolución de la lengua romance, en síntesis, fue la siguiente (Menéndez Pidal 1943):

- época visigótica (414-711): los más doctos hablaban el latín escolástico; y los cultos, el latín vulgar. El romance primitivo presentaba ya los caracteres que tendrá luego la lengua oficial española, pues era más parecido a las hablas actuales del este y el oeste. Tenía algunas influencias griegas, debido a la ocupación del sudeste por los griegos, establecidos desde la época de Justiniano (554-625), y al comercio bizantino, que llegaba a las playas del este y del sur y remontaba los principales ríos.
- época asturiano-mozárabe (711-920): la corte se desplazó de Toledo a Oviedo, y con ella, también el romance. Se fundieron, de esa manera, el pasado gótico y el mozárabe. Las reliquias y códices mozárabes fueron trasladados al reino cristiano y allí se empezó a imitar el arte musulmán, de lo que quedan pruebas, particularmente en la arquitectura. De esta época datan numerosos arabismos, importados en el habla popular y en la escrita.

¹² Las primeras datan del siglo IX o X y pertenecen al monasterio de San Millán, en La Rioja. Las segundas datan del siglo X y fueron escritas en el convento de Silos, en Castilla. Para una descripción de su contenido y sus rasgos lingüísticos, véase Menéndez Pidal (1943).

Estatua de Alfonso II, el Casto, Rey de Asturias (791-842), que está erigida al lado de la Catedral de Oviedo (España).

“El reino cristiano comienza teniendo su sede en Oviedo, ciudad engrandecida por Alfonso II († 842), por Ramiro I († 850) y por Alfonso III († 910), con basílicas, palacios, baños, triclinios y pretorios ‘como no había iguales en toda España’, según frase del mismo Alfonso III. Estos reyes querían que Oviedo emulase con la perdida Toledo, y Alfonso II copió en la capital asturiana toda la organización visigoda, tal como había existido en la ciudad del Tajo. Pero no era la antigua corte visigoda el único foco de influencias; Alfonso II se dejó atraer mucho por el brillo de la corte de Carlomagno, [...]. Pronto hallamos en las escrituras señales del comercio francés, en la moneda que circulaba y en los objetos con que se traficaba: ‘solidos *gallectanos*’, mencionados en un documento de Braga del año 900; ‘solidos *gallicenses*’, mencionados en el año 955; ‘calicem *franciscum*, fialas argenteas *franciscas*’ en 942; ‘spata *franka* optima’ en 1006, y otros así.

Pero la reclusión de los centros oficiales tras los empinados puertos asturianos era muy embarazosa para obrar en la cuenca del Due-

ro, una vez que ésta empezó a estar repoblada; así que Ordoño II (914-924) fijó su corte en León, engrandeciendo esta ciudad y su diócesis.” (Menéndez Pidal 1943: 54-55).



Foto: L. R. Miranda, 2014

- hegemonía leonesa ((920-1067): se inició con el traslado de la corte a León. Castilla solo aspiraba en esta época a su independencia y no a la hegemonía. De este período son las *Glosas Emilianenses* y *Silenses*, muy similares a pesar de provenir de dos regiones distintas. Existían grandes influencias mozárabes, y todavía predominaba en la conciencia hispánica la separación entre ‘godos’ (como sinónimos de bárbaros o germanos) y ‘romanos’.
- lucha por la hegemonía castellana (1067-1140): lograda la independencia en el período anterior, Castilla aspiraba en este período a la preponderancia sobre los demás reinos cristianos. La extensión de la Reconquista hacia el sur acentuó la supremacía del romance. En el siglo XII reapareció el elemento vulgar en los documentos, a raíz

de los movimientos tendientes a la secularización de la cultura.

En el siglo XII, centuria que marca el comienzo de la preeminencia y hegemonía de Castilla y en el cual se escriben las primeras obras de la literatura castellana (el *Poema de Mio Cid*, principalmente), las principales lenguas romances —es decir aquellas de origen neolatino— que se hablaban en la península eran las siguientes:

- gallego o galaicoportugués, en los reinos de occidente (Galicia y Portugal);
- castellano, en el centro de la Península, en el reino de Castilla; y
- el catalán, en el Levante, en el condado de Barcelona.

6. Castilla y el castellano de la Edad Media

Hasta el siglo X, la recuperación de los territorios caídos bajo dominación árabe fue muy lenta. Pero se fueron conformando pequeños reinos que, aprovechando las disensiones internas de los musulmanes y las divisiones del califato de Córdoba, se organizaron y crecieron. A pesar de la pobreza y el estado permanente de guerra en que vivían, la cultura seguía ocupando un espacio relevante en la vida hispánica: los monasterios formaban letrados y monjes que copiaban manuscritos, había bibliotecas importantes y los nobles se ejercitaban no solo en las armas sino también en el derecho¹³.

Desde el punto de vista político, la zona castellana estaba organizada al principio en una serie de condados, dependientes del reino de León, condados que fueron unificados por Fernán González en el siglo

¹³ Castilla no se regía por el Fuero Juzgo, sino que, tal como indica la tradición, en el año 925 se había negado a acatar dicha ley y había nombrado sus propios jueces (Laín Calvo y Nuño Rasura) para que resolvieran sus juicios, siguiendo su albedrío y sus costumbres. Según Menéndez Pidal (1976), se produjo una evolución paralela en el avance del derecho y de la lengua, cuyo efecto lingüístico está demostrado sobre todo mediante ejemplos fonéticos, según los cuales el castellano sería, entre los dialectos peninsulares, un dialecto más ‘revolucionario’ que los otros con respecto al latín. En términos del antagonismo entre oralidad y literalidad, se podría suponer también que el castellano era un dialecto más arraigado en tradiciones orales y más hostil frente a la cultura escrita de la monarquía leonesa, en la que, en cambio, la organización jerárquica de la corte y la afluencia de mozárabes del sur creaba y mantenía una cierta estabilidad de las tradiciones escritas (Kabatek 1999).

X y consiguieron una autonomía que terminaría convirtiéndose en independencia. Castilla era, inicialmente, una zona relativamente aislada y poco romanizada, habitada por pueblos bastante resistentes en el pasado al poder estatal de Roma, y al de Toledo, en tiempos más recientes. Estaba rodeada hacia el este por el pueblo vasco, de escasa romanización; al oeste, por un conjunto de asentamientos visigóticos que se aferraban a las costumbres y a las leyes germánicas, diferentes, por lo tanto, del romanismo jurídico y eclesiástico que había asumido la nobleza urbana. La declinación del reino visigodo, como resultado de la invasión musulmana, había convertido a la antigua zona rebelde en un centro de resistencia clave frente al avance sarraceno. En efecto, Castilla se destacó por su iniciativa en la lucha contra los moros: ya como reino independiente, más dinámico que sus vecinos (Navarra y León), se fue extendiendo hacia el sur, a la cabeza de una reconquista que fue adquiriendo cada vez mayor efectividad. El nombre ‘Castilla’ se relaciona con esta situación porque deriva del latín *castela* (castillos), que eran las edificaciones defensivas características de esa zona de la frontera con los árabes.

Pero si se toma en consideración la relación entre oralidad y literalidad en la época de formación de los dialectos romances, el castellano no se distinguía de los otros: era un dialecto puramente oral y esa característica, precisamente, fue la que lo configuró como una convergencia entre los distintos modos de hablar de la región de Castilla. Es decir que lo que favoreció la confluencia de las distintas tendencias hispánicas en la lengua castellana fue la posición central de Castilla en la Península y la menor sujeción al influjo árabe en comparación con otros reinos. Asimismo, el castellano se manifestó como un dialecto ágil a la hora de definirse frente a las vacilaciones, rasgo propio de toda lengua en formación, lo que le permitió una rápida evolución. Ya en el siglo XI los documentos comenzaron a registrar esa singularidad del castellano, por ejemplo la sustitución de /f/ inicial por /h/ o, directamente, su omisión, particularidad que lo diferenció desde el principio de los demás dialectos hispánicos.

En ese mismo siglo se inició un nuevo período de la reconquista. Los cristianos, si bien poseían una cultura menos refinada, aventajaban a los árabes en dinamismo y organización y, además, los pequeños reinos crecían y se abrían a la influencia francesa a través de las peregrinaciones que desde el otro lado de los Pirineos llegaban a Santiago de Compostela (Galicia), donde muchos devotos se establecían después como colonos.

Como vemos, el devenir de la historia hizo de la comarca castellana, antes aislada, un foco de expansión política en la Península. Aunque fue agregada a Navarra durante el reinado de Sancho el Mayor, al final acabó por ser un reino independiente, con Fernando I. Entonces inició una rápida expansión hacia el sur y absorbió las zonas leonesas por el flanco occidental. Gracias a eso, la ciudad de Burgos, que había sido repoblada ya por Alfonso III, se convirtió en el centro de uniformización de las variantes locales.

La ‘teoría de la cuña’ elaborada por Menéndez Pidal (1976) sigue siendo, en el ámbito de la filología hispánica, una metáfora bastante gráfica para comprender la expansión del castellano durante la Edad Media. Según esta imagen, el castellano avanzó hacia el sur de la Península como una especie de palanca que penetró en una región antes relativamente homogénea y dejó aisladas, a ambos lados, dos zonas separadas, con características lingüísticas más conservadoras.

En el siglo XIII el rey Fernando III, el Santo, de Castilla y León (reinos reunidos bajo su corona) autorizó el castellano para uso de las cancillerías. En 1240 consagró el romance como lengua oficial, lo que permitió redactar en esta lengua las cartas pueblas, los contratos, las escrituras y los demás documentos públicos y privados.

Pero fue su hijo Alfonso X, apodado el Sabio (1221-1284), la figura clave en la historia de la que es hoy nuestra lengua. En su corte reunió a sabios cristianos, judíos y árabes que realizaron bajo su dirección obras de historia universal y española, cancioneros, enciclopedias jurídicas, tratados de astronomía y astrología y también de juegos y entretenimientos. Oficializó el uso del castellano para todos los documentos públicos, haciéndolo obligatorio por ley en 1260. Su preferencia por el romance, prescindiendo de la traducción al latín cuando se trataba de versiones de lenguas orientales, respondía a su preocupación por hacer accesible la información y difundir la cultura. Con su labor se creó la prosa castellana que, poco a poco, fue sustituyendo otras influencias en los dialectos vecinos. De esta época data el libro de *Las Partidas*, primera obra en prosa en la que la lengua popular adquirió valor literario.

Sin embargo, el proceso de generalización de la norma romance en la Edad Media se caracterizó por el anhelo de regularizar una práctica idiomática y discursiva amparada en la articulación en analogía con el modelo latino. La aspiración proclamada por Alfonso X de construir un “castellano derecho”, lengua alternativa al latín oficial pero con claros

criterios normativos, es un evidente ejemplo de la orientación que tuvo el proyecto lingüístico impulsado en la época del rey sabio.

Los procesos de creatividad léxica en el romance hispánico medieval oscilan entre la existencia de una categoría léxica patrimonial de términos populares, recibidos del bajo latín y que han experimentado variados cambios fonéticos, y un conjunto de cultismos transliterados o con mínimas adaptaciones. Entre estas dos categorías se constata una tercera, integrada por semicultismos, en la que se ubican, por un lado, aquellas formas que no sufrieron cambios fonéticos debido a su arraigo en el discurso religioso y, por el otro, las palabras derivadas de un lexema popular a través de prefijos o sufijos provenientes del latín. [...], lo cierto es que la pluralidad de palabras prefijadas y derivadas de una misma raíz pone de manifiesto la continuación en castellano de un proceso derivativo propio del latín y, a la vez, una adaptación de los mecanismos derivativos eruditos al uso común. (Miranda 2014a: 15-16)

En cuanto a los rasgos fonéticos que caracterizaron al iberorromance, Lloyd (1993) señala el mantenimiento de un sistema vocálico con escasa apertura de las vocales breve altas, el remplazo de los grupos consonánticos que tenían /l/ a la africada /č/, el mantenimiento de la articulación sorda de las consonantes intervocálicas y la admisión generalmente lenta de la síncope¹⁴.

El primer gran intento de sistematizar la lengua tuvo lugar a fines de la Edad Media, en el año 1492, con la publicación de la *Gramática Castellana* de Elio Antonio de Nebrija, hecho que aceleró el proceso de unificación de la lengua y estimuló su crecimiento. Es conveniente indicar, sin embargo, que Nebrija seguía defendiendo la necesidad de ofrecer reglas a la lengua castellana para que no continuara “suelta” ni “fuera de regla” y para que su aprendizaje facilitara los estudios de gramática latina (Cioba 2001; Miranda, Regúnaga y Suárez Cepeda 2010; Miranda 2014a).

¹⁴ La síncope es una figura de dicción consistente en la supresión de uno o más sonidos dentro de una palabra, por ejemplo en ‘mascar’ (por ‘masticar’) o en ‘navidad’ (por ‘natividad’).

Hubo que esperar todavía muchos años para que la lengua se renovara y se estabilizara, pero ocuparnos de ellos en el presente capítulo escapa al período que interesa a este libro¹⁵. Simplemente concluiremos este apartado con la mención de que la Real Academia Española, institución que se ocupa de la regularización lingüística mediante la promulgación de normativas destinadas a fomentar la unidad idiomática, se fundó recién en 1713, lo cual demuestra que todo proceso de sistematización y normalización de una lengua conlleva, necesariamente, un extenso desarrollo de acciones sostenidas en el tiempo.



Detalle de la fachada de una de las sedes de la Real Academia Española en Madrid (España).

“La Real Academia Española (RAE) se funda en Madrid el año 1713, bajo el reinado de Felipe V, inspirada en el modelo de la Academia Francesa y con el propósito, reflejado en sus primeros estatutos, de trabajar al servicio del idioma español. Desde entonces, la institución se ha dedicado a preservar —mediante sus actividades, obras y publicaciones— el buen uso y la unidad de una lengua en permanente evolución y expansión” (www.rae.es)

Foto: L. R. Miranda, 2014

7. Culminación

Sin duda el capítulo que concluimos no pretende agotar las aproximaciones al estudio de la historia de la lengua española ni de los fenómenos lingüísticos que más la caracterizan. Muy por el contrario, su cualidad —si es que este escrito tiene alguna— es la de constituir una exposición básica y sintética de la situación lingüística de España en el Medioevo, con la finalidad de que los estudiantes que se inician en la lectura y el análisis de las obras literarias medievales posean algunas herramientas del campo lingüístico diacrónico que faciliten su comprensión de los textos. Por ello, el sentido introductorio del capítulo se conjuga y se completa, necesariamente, con el resto de las secciones del libro. Pero quienes deseen profundizar en los temas específicos de la

¹⁵ Recomendamos Miranda (2014a) para un panorama completo, pero a la vez accesible e introductorio, de la historia de la lengua española a partir del siglo XV.

historia de nuestra lengua, tanto en la Edad Media como en otros períodos, deberán recurrir a bibliografía especializada.

8. Referencias bibliográficas

- Cabrejas Iñesta, Enrique (2015). *Hijos de titanes. El secreto íbero*. Madrid: Círculo Rojo.
- Cioba, Mianda (2001). “Latinismo y creatividad léxica en textos manuscritos postalfonsíes. La *Estoria de Gerusalem Abreuiada* de Jacques de Vitry”. *Estudios de Lingüística*. 15. Alicante: Universidad de Alicante: 5-34.
- Coseriu, Eugenio (1982). *Sentido y tareas de la dialectología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García de Diego, Vicente (1961). *Gramática histórica española*. Madrid: Gredos.
- Hagège, Claude (2002). *No a la muerte de lenguas*. Barcelona: Paidós.
- Hjelmlev, Louis (1971). *El lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Junyent, Carme (1993). *Las lenguas del mundo. Una introducción*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- Kabatek, Johannes (1999). “Sobre el nacimiento del castellano desde el espíritu de la oralidad (Apuntes acerca de los textos jurídicos castellanos de los siglos XII y XIII)” en González, A.; L. von der Walde Moheno y C. Company Company (eds). *Discursos y representaciones en la Edad Media (Actas de las VI Jornadas Medievales)*. Valle Najerilla: Biblioteca Gonzalo de Berceo: 169-187. Disponible en: <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/kabatek/espirituoralidadyromance.htm>. Fecha de captura: 16/09/14.
- Lausberg, Heinrich (1965). *Lingüística románica*. Vol. I (Fonética). Madrid: Gredos.
- Lloyd, Paul M. (1993). *Del latín al español*. Vol. I. Madrid: Gredos.
- Marcos Marín, Francisco (2001). “Forma y contenido en las cantigas de amigo y las jarchas. La nueva perspectiva” en Cortijo Ocaña, A., G. Perissinotto y H. L. Sharrer (eds.) *Estudios Galegos Medievais*. Santa Bárbara: University of California: 61-96.
- Menéndez Pidal, Ramón (1904). *Manual elemental de gramática histórica española*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Menéndez Pidal, Ramón (1943). *El idioma español en sus primeros tiempos*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

- Menéndez Pidal, Ramón (1976). *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península hasta el siglo XI*. Madrid: Espasa Calpe.
- Miranda, Lidia Raquel (2007). *Lingüística Diacrónica. Antología de textos y actividades*. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Miranda, Lidia Raquel (2014a). “Algunas claves para comprender la historia del español: origen, características y difusión de la lengua” en Miranda, Lidia Raquel (ed.). *Palabras y algo más. Esbozos prácticos para iniciar el estudio del nivel léxico-semántico*. Santa Rosa: EdUNLPam: 13-46.
- Miranda, Lidia Raquel (2014b). “Cuando algunos factores alteran el producto: cambios, préstamos y otras transferencias léxicas” en Miranda, Lidia Raquel (ed.). *Palabras y algo más. Esbozos prácticos para iniciar el estudio del nivel léxico-semántico*. Santa Rosa: EdUNLPam: 65-90.
- Miranda, Lidia Raquel; María Alejandra Regúnaga y Sonia Griselda Suárez Cepeda (2010). *Español-inglés en clave contrastiva. Volumen I*. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Real Academia Española (2014). “Historia”. Disponible en www.rae.es. Fecha de captura: 18/09/14.
- Regúnaga, María Alejandra (2014). “Contacto de lenguas” en Miranda, Lidia Raquel (ed.). *Palabras y algo más. Esbozos prácticos para iniciar el estudio del nivel léxico-semántico*. Santa Rosa: EdUNLPam: 91-109.
- Wright, Roger (1989). *Latín tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia*. Madrid: Gredos.

9. Manos a la obra

9.1. Es posible que algunas de las características del castellano se deban al sustrato de las lenguas nativas que influyó en el latín. Tal es el caso del cambio de la /f/ inicial latina por /h/ aspirada y más tarde desaparecida (*filum* → hilo), y también el hecho de que /b/ y /v/ se pronuncien igual, en tanto que en otras lenguas derivadas del latín (el francés y el italiano, por ejemplo) se mantuvo la diferencia (/b/ labial; /v/ labiodental). A propósito de este tema, leamos el siguiente texto, tomado de <http://es.antiquitatem.com/felices-hispani-quistibus-vivere-est-bibere> (fecha de captura: 19/09/14). ¿Existen consecuencias, en el español moderno, que se originen en estados anteriores de la lengua?

Beati hispani quibus vivere est bibere. Felices los españoles para quienes vivir es beber

Publicado 18 October 2013 |

Beati hispani quibus vivere est bibere se refiere al hecho de que en español las palabras “vivere” y “bibere” suenan exactamente iguales

Es esta una frase latina graciosa que ha tenido notable éxito. Basa su fuerza o “vis” cómica en el hecho de que las palabras “vivere” y “bibere” suenan exactamente iguales porque en la pronunciación hispana del latín no se diferencian los sonidos de [b] y [v]. Hay que conocer que en latín clásico la “v” sonaba como “u”, es decir como la /w/ inglesa, y la “b” unas veces como labial oclusiva /b/ y otras como fricativa bilabial sonora /v/, por lo que en aquel momento la confusión era imposible.

Relacionada con ello, aunque distinta, es la evolución fonética por la que por una parte la /b/ (oclusiva labial sonora) se convirtió en fricativa en posición intervocálica y por otra la semivocal /w/ (que era el sonido de la v o u) también se convierte en fricativa. Estos cambios fonéticos tendrían lugar ya en el siglo I de nuestra era. A esta coincidencia de /b/ y /v/ se le llama *betacismo* y es frecuente en la lengua de *Occitania* francesa), en castellano, en euskera, en gran parte del catalán y del gallego y en el portugués del norte; también ocurría en griego.

Como consecuencia de todo ello la confusión ortográfica en el uso de “b” y “v” es muy frecuente desde la Antigüedad, acentuándose en *Hispania* desde época visigótica y a lo largo de toda la Edad Media, aunque luego la etimología fijó la ortografía actual.

Así, en los manuscritos visigóticos es frecuente la confusión gráfica entre *vivere* y *bibere*. En las *Glosas Emilianenses*, considerado el documento más antiguo en castellano (no parecen

merecer este título los textos más antiguos del monasterio de *Valpueda*, en Alava) leemos “*sanos et salbos*” (del latín *salvus*) o *alquandas beces* (del latín *vicis, veces, turno*) o *salbatore* y *serbitijio* en la famosa *glosa 89*. Podíamos citar a *Berceo* o *Verceo* y su “*román paladino*” “*En qual suele el pueblo fablar a su beçino*” y otros muchos documentos.

En los tiempos modernos el *betacismo* es una de las características principales del castellano y el gascón, euskera o vasco, si bien la etimología ha fijado la ortografía original, como decíamos.

En el éxito de la frase que comentamos no es tampoco despreciable la idea, por lo demás, acientífica, de que los hispanos son o muy bebedores o son muchos los que beben, más que otros congéneres cercanos. No es infrecuente leer o escuchar noticias en las que, con sentido crítico bienintencionado o con idiota satisfacción de record, se afirma que es España el país de la Unión Europea en el que más bares existen.

La frase, tal cual se ha transcrito, es anónima o al menos no ha sido señalado el padre de la sentencia o dicho, pero su sentido o la agudeza que implica el relacionar *vivir* con *beber vino* es muy antigua. Sirva como prueba el hecho de que *Ateneo*, gramático, retórico y erudito griego que vivió en el siglo II de Cristo, en tiempos del emperador *Marco Aurelio*, en su obra “*El banquete de los eruditos, 22F*” cita un pasaje del autor teatral *Antífanes*,

que vivió entre el 408 y el 334 antes de Cristo, que dice así:
El vivir, dime,

¿qué es? Yo digo que beber.
Τὸ δὲ ζῆν, εἰπέ μοι,
τί ἐστὶ, τὸ πίνειν φήμ' ἐγώ.
[...]

9.2. Realizar las siguientes actividades:

- Investigar y registrar ejemplos de vocablos del español que tengan origen germano.
- Una buena parte de la onomástica visigoda que quedó en el castellano todavía se emplea; por lo general, se trata de formas compuestas que relacionan nombres y cualidades o aluden a ellas. Completar el siguiente cuadro de nombres de origen germánico:

Nombre	Elementos que lo componen	Significado
Fernando		
Rodrigo		
Álvaro		
Elvira		
Alfonso		
Gonzalo		
Ramiro		

- Muchos de los restos de la onomástica visigoda permanecieron en los topónimos; se encuentran principalmente en Galicia y norte de Portugal, donde se refugió este pueblo después de la invasión musulmana. Buscar y anotar algunos ejemplos.
- Rastrear ahora elementos léxicos de nuestra lengua que tengan origen árabe.
- Registrar datos de la toponimia peninsular que evidencie origen árabe.

9.3. Investigar en qué consistía el trabajo de la Escuela de Traductores de Toledo en la época de Alfonso el Sabio y explicar qué importancia tuvo en la historia de la lengua castellana.

CAPÍTULO VIII

**Un estudiante perdido en el museo: en busca
de los colores y las formas del Medioevo**

Lidia Raquel Miranda

CAPÍTULO VIII

Un estudiante perdido en el museo: en busca de los colores y las formas del Medioevo

Lidia Raquel Miranda

1. Puerta de acceso

Llegamos al último capítulo de este libro en el que nos hemos propuesto un recorrido por algunos temas y problemas de la Edad Media, cuyo conocimiento esperamos que facilite los viajes más especializados que, a través de la literatura, los estudiantes deberán emprender más adelante. Los invitamos ahora a otro paseo: en esta oportunidad, deseamos fijar la atención en las imágenes que la Edad Media ha legado a la posteridad a través de sus manifestaciones artísticas. No pretendemos exponer aquí una historia del arte medieval ni reflexiones sobre su estética sino, más bien, realizar una mirada a los aspectos que el artista medieval consideraba relevantes y plasmaba en obras que hoy podemos contemplar y nos permiten comprender un poco más la época.

Antes de abrir las puertas de nuestra exposición es indispensable una aclaración relevante: las galerías de esta presentación, a diferencia de las de un verdadero museo, exhibirán pocas imágenes visuales, en comparación con los enunciados descriptivos. Ello obedece a la necesidad de respetar los protocolos de publicación de ilustraciones registradas —por eso tratamos de limitarnos en lo posible a las muestras de fotografías propias y de nuestros colaboradores y a imágenes digitalizadas por nosotros mismos—. Consideramos, entonces, que un complemento muy útil y didáctico de la lectura de este capítulo será el trabajo en aula multimedial, donde se puedan proyectar las representaciones cuyos tópicos, colores y formas repasamos en estas páginas¹.

Ahora sí: retiren sus boletos para ingresar. Y aprovechen que la entrada es gratuita.

¹ Asimismo, recomendamos la lectura de Pastoreau (2006: 125-145) como un complemento significativo de las páginas de este capítulo.

2. Ingreso

Al ingresar a los museos y exposiciones, generalmente, se entrega a los visitantes algún folleto, plano o documento similar que tiene la finalidad de ubicarlos y orientarlos en su itinerario. De igual manera, en esta parte del capítulo ofrecemos una suerte de guía, organizada en etapas que corresponden a las características del arte del Medioevo según una periodización bastante clásica pero, sin duda, accesible y cómoda (Hauser 1998). Como toda guía, es un texto sintético y registra los datos más importantes para situar luego las imágenes que nos interesan y esclarecer un poco la visita.

2.1. El arte cristiano

Durante los primeros siglos de la era cristiana, la vida en el Imperio romano continuó casi inalterada, pues se mantenían las mismas pautas económicas y sociales que antes y permanecían vigentes las mismas tradiciones e instituciones. En tal sentido, la visión cristiana del mundo aunó una actitud espiritual nueva y diferenciada con las formas de pensamiento y expresión de una cultura refinada como la grecorromana, ya madura desde el punto de vista intelectual y estético.

Sin embargo, con el advenimiento del cristianismo cambió la función social del arte ya que se perdió la autonomía de las formas, característica principal de la herencia espiritual de la Antigüedad. Gracias al cristianismo no habrá en la Edad Media lugar para un arte existente por sí mismo, despreocupado de la fe. Si bien, muchas veces, entre los griegos y los romanos la obra de arte constituyó una herramienta propagandística, nunca fue solo un medio didáctico como lo fue para la Iglesia.

Las propias formas artísticas no empezaron a cambiar sustancialmente hasta el siglo V, en coincidencia con la desintegración del Imperio Romano de Occidente. La composición en esta época estaba supeditada a un orden decorativo, pero no era una mera armonía ornamental sino la manifestación de un plano más elevado, de una armonía del cosmos, como se aprecia en los mosaicos de la Basílica de Santa María la Mayor de Roma.

Hallamos aquí escenas que se desarrollan en un ambiente sin aire y sin luz, en un espacio sin profundidad, sin perspectiva y sin atmósfera, con figuras planas y sin modelar, carentes de peso y sombra. [...] Las figuras se hacen cada vez más aisladas y guardan unas con otras una

relación puramente ideal, no tendente a la acción; se vuelven cada vez más inmóviles y sin vida, y, al mismo tiempo, producen un efecto cada vez más solemne, espiritualizado, alejado de la vida y lo terrenal. (Hauser 1998: 161)



Mosaico que representa la coronación de la Virgen en la bóveda absidal de Santa María la Mayor, Roma (Italia).

Foto: H. M. Lell, 2013

2.2. El arte bizantino

El arte bizantino era palaciego y se caracterizaba por la tendencia a representar de manera impresionante a las personas dignas de respeto y reverencia, tendencia que se hizo cada vez más fuerte a partir de los últimos tiempos de la época imperial. Los medios artísticos con los que se buscaba alcanzar ese fin eran, ante todo, la frontalidad y una actitud rígida de la figura que le confería a la representación un carácter ceremonial.

En el formalismo del ritual a la vez eclesiástico y cortesano del arte bizantino,

[...] Cristo es representado como un rey; la virgen María, como una reina; ambos van revestidos de preciosos hábitos reales y están sentados, sobre sus tronos, llenos de reserva, inexpresivos, distantes. La larga comitiva de los apóstoles y de los santos se aproxima a ellos con ritmos lentos y solemnes, como lo hacía la comitiva del emperador y de la emperatriz en las ceremonias áulicas.

Los ángeles asisten y forman procesiones estrictamente ordenadas, lo mismo que hacían los dignatarios eclesiásticos en las solemnidades de la Iglesia. Todo es grande y poderoso; todo lo humano, subjetivo y caprichoso está suprimido” (Hauser 1998: 167).

Imagen de la Virgen, Catedral Metropolitana de Atenas (Grecia)².



Foto: L. R. Miranda, 2013

El mismo espíritu majestuoso, de autoridad y solemnidad que predomina en los mosaicos de los muros se expresaba también en la arquitectura, particularmente en la disposición interior de las iglesias. La cúpula, como corona de todo el edificio, acentuaba, distinguía y hacía visible la separación entre las diversas partes que componían el interior de los templos.

2.3. El arte desde el siglo V hasta la época carolingia

El arte de la época de las invasiones germánicas, es decir hacia el siglo V, se caracteriza por un geometrismo abstracto centrado en lo ornamental, carente casi por completo de figuras y desprovisto de una representación sustancial de la corporalidad. Todavía en los siglos VI y VII

² La Catedral Metropolitana de Atenas, Catedral de la Asunción de Santa María o Mitrópoli, es una construcción moderna que data de 1842. Sin embargo, su estilo arquitectónico es bizantino: tiene tres naves separadas por columnas dobles bajo arcos y una cúpula que remata el conjunto. Los frescos que presenta también son de estilo bizantino y resultan de gran belleza.

[...] nadie es capaz en Occidente de representar plásticamente un cuerpo. Todo se limita a ornamentación plana, juego de líneas y caligrafía. Los motivos usuales en el arte decorativo son, [...], las formas del arte campesino: círculos y espirales, trenzados de cintas y lazos, peces y pájaros, y a veces [...] hojas y zarcillos. Estos son también los motivos de la orfebrería, a la que pertenecen la mayoría de los ejemplos conservados. [...] El arte es para ella [esta sociedad] en primer lugar adorno y lujo, utensilios magníficos y preciosas joyas. El arte sirve [...] simplemente para la exhibición del poder y la riqueza. (Hauser 1998: 187)

A partir del siglo IX, con la coronación de Carlomagno como emperador, junto al cambio de carácter de la monarquía franca, se produjo una renovación en torno a un programa cultural que tomó sus modelos y su inspiración de los motivos y formas del arte de la Roma tardía de los siglos IV y V y del arte bizantino de los siglos siguientes. El logro de esta etapa fue la representación del cuerpo humano en su espacialidad tridimensional.

2.4. La labor artística de los monasterios en la Alta Edad Media

El arte del Occidente cristiano debe su primer florecimiento a los monasterios, verdaderos centros culturales que poseían bibliotecas, escritorios y talleres³ y que favorecieron la diferenciación de las tendencias artísticas a partir de la época de Carlomagno.

Los *scriptoria* eran, en los monasterios de los benedictinos, grandes habitaciones destinadas al trabajo en común; en otras órdenes, como, por ejemplo, los cistercienses y cartujos, eran celdas menores. La producción de tipo industrial y el trabajo individual podían así subsistir juntos. La labor de los copistas e iluminadores estaba asimismo, según parece, especializada según las diversas tareas. Además de los pintores (*miniatores*) había los maestros hábiles en la caligrafía (*antiquarii*), los

³ Para un panorama sobre las características de los *scriptoria*, sus bibliotecas y las formas de trabajo en ellos desde la época carolingia en adelante, recomendamos Lerner (2006: 55-62).

ayudantes (*scriptores*) y los pintores de iniciales (*rubricatores*). Al lado de los monjes había empleados en los *scriptoria* copistas a sueldo, esto es, laicos, que trabajaban en parte en su propia casa y en parte en los mismos monasterios. (Hauser 1998: 207-208)



Detalle de una miniatura, reproducida en una tarjeta del *International Medieval Congress* 2014, on the topic “Empire”, de la Universidad de Leeds (Inglaterra).

Digitalizado por L. R. Miranda, 2014

Además de la ilustración de libros, los monjes se dedicaban a la arquitectura, la escultura y la pintura, la orfebrería y el esmaltado, así como al tejido de sedas y tapices. También organizaban la fundición de campanas y talleres para la encuadernación de libros y tenían fábricas de vidrio y de cerámica.

2.5. El románico y el espíritu del feudalismo

Se conoce con el nombre de románico⁴ al estilo que prevaleció en Europa desde el siglo IX al XII. Si bien fue un arte monástico, también fue una manifestación aristocrática:

⁴ La denominación ‘románico’ se empleó por primera vez en 1818 para designar la arquitectura europea desde el siglo IX al XII, definida por el carácter latino, romano, de los monumentos y la evolución del arte antiguo que se degradaba tras la caída de Roma. En este período también aconteció el desarrollo del latín hacia las lenguas romances (o románicas). “Así, inicialmente, el arte ‘románico’ es considerado como arte romano que ha sido corrompido por los bárbaros que invaden Europa, pero se reconoce su nobleza de origen: el ‘románico’ es heredero de la Roma clásica” (Labad Sasiaín 2007: 115).

Los monasterios, situados en medio de sus extensas propiedades, en las faldas de las montañas que dominaban desde arriba la región, con sus muros escapados, macizos, construidos como baluartes, eran moradas señoriales tan inabordables como los burgos y castillos de los príncipes y barones. Es, por consiguiente, bien comprensible que también el arte que se creaba en estos monasterios correspondiera a la mentalidad de la nobleza temporal. (Hauser 1998: 214)

Las iglesias románicas son las primeras creaciones artísticas significativas de la Edad Media, y reflejan la unidad y singularidad de la cultura medieval en torno al espíritu dominante consolidado por la Iglesia: eran soberbios edificios de formas anchas y pesadas pero simples, estilizadas y geométricas. Su estructura tendía a representar la fusión entre lo celeste (la cúpula) y lo terrestre (la planta).

Pero esta época no solo se destacó por la arquitectura sagrada sino también, como hemos visto en los capítulos anteriores, por el florecimiento de la filosofía escolástica y, en Francia, de la poesía heroica de plectro eclesiástico. El arte también tenía inspiración religiosa, pero con manifestaciones en las que lo espiritual y lo terrenal no estaban separados. Según Curros (1991), los temas románicos primordiales eran la representación propiamente teológica (Dios, Cristo, la Virgen, etc.), la bíblica (historias del Génesis, evangélicas, etc.), los símbolos de la primitiva comunidad, la eternidad, los animales y las figuras geométricas y esquemáticas.



Foto: M. E. García Miranda, 2012

“Dos leyes presiden la escultura románica [...]: • Ley del marco (la escultura adapta sus figuras al marco arquitectónico que las encuadra; así, en los tímpanos se adaptan al trazado semicircular). • Ley del esquema geométrico (la escultura tiene una lógica geométrica intrínseca, en materia de simetría y figuras geométricas a que se adapta la composición forzando para ello —si es necesario— la perspectiva, los escorzos y la distribución de los personajes, animales y vegetales esculpidos)” (Labad Sasiaín 2007: 125).

Cristo Crucificado en madera policromada, proveniente de Auvernia, segunda mitad del siglo XII, exhibido en el Museo de la Edad Media Termas de Cluny, París (Francia).

Al igual que la arquitectura y la escultura, la pintura del románico no trataba de imitar la naturaleza sino que la simbolizaba y la idealizaba, lo que explica el carácter hierático y la falta de sensualidad y belleza corporal de sus figuras: su objetivo esencial radicaba en acercar el mensaje bíblico al pueblo de Dios, lo cual no significa necesariamente que las representaciones fueran populares y/o sencillas de entender por parte de las masas de creyentes.

Las principales técnicas que empleaban los artistas eran la pintura mural al fresco, con la que recubrían los muros de las iglesias, y la pintura sobre tabla al temple, utilizada en los frontales de los altares y en pequeños retablos.

Las características de la representación pueden resumirse en los siguientes rasgos: preferencia por las formas geométricas (organizadas por lo general en torno a un centro); escenas estáticas en un presente intemporal; frontalidad de las figuras; perspectiva jerárquica de los personajes; personajes alargados; contornos en negro; figuras sin volumen, ni perspectiva ni sombras; colores elementales, intensos y brillantes; importancia de los pliegues en las vestiduras; fondos lisos (sin referencia a una tercera dimensión); y frecuente protagonismo de animales que representan conductas humanas (Labad Sasiaín 2007).

2.6. El gótico y su visión del mundo

Gótico⁵ es el nombre que recibe el estilo artístico que se desarrolló desde el siglo XII hasta el Renacimiento⁶. Las artes plásticas de este momento revelan que el interés del artista se ha desplazado desde los símbolos y las concepciones metafísicas hacia la representación de la realidad empírica, de lo individual y de lo visible. Sin embargo, no se trata de un simple naturalismo sino de un equilibrio inestable entre la afirmación y la negación de las tendencias humanas, íntima contradicción que se evidencia también en la literatura y en distintos aspectos sociales, religiosos y filosóficos de la época.

⁵ El término proviene de 'godo' y fue en sus primeras acepciones una denominación peyorativa, dado que aludía a las construcciones 'bárbaras' o 'godas', tan diferentes del arte clásico.

⁶ La demarcación cronológica general del período gótico no es sencilla porque se manifestó diversamente en cada región europea y, por ello, tuvo más pervivencia en algunos lugares que en otros.



“El prado florido, el río helado, la primavera y el otoño, la mañana y la tarde, se convierten en estaciones de la peregrinación del alma. Pero a pesar de esta correspondencia, falta siempre la visión individual de la naturaleza; las imágenes naturales son tópicos inalterables, rígidos, sin variedad personal y sin intimidad. [...] Sin embargo, es significativo que la naturaleza en general se haya vuelto objeto de interés [...]” (Hauser 1998: 278-279).

Imágenes medievales de la naturaleza, reproducidas en una tarjeta del *International Medieval Congress 2008*, on the topic “The Natural World”, de la Universidad de Leeds (Inglaterra).

Digitalizadas por L. R. Miranda, 2014

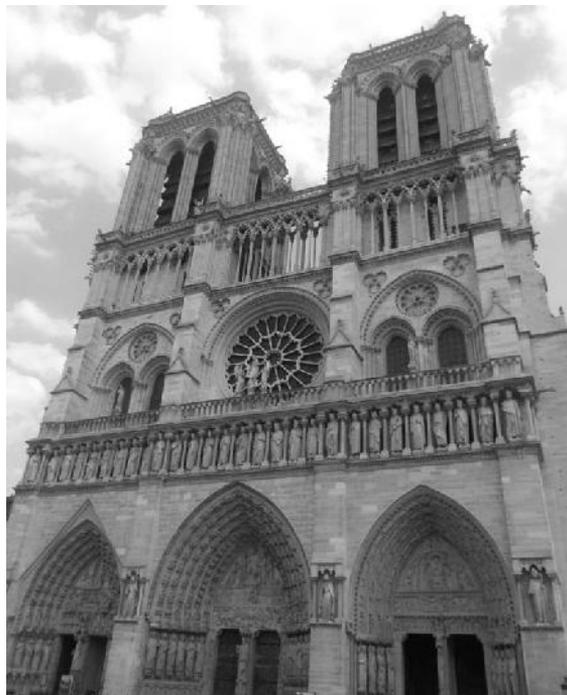
Pero el realismo del gótico se advierte con mayor claridad y coherencia en la representación del hombre, pues ya no se lo concibe de manera abstracta ni estereotípica como en el estilo románico. Según Hauser (1998), la expresión fresca y expresiva de los retratos sugiere que los artistas debieron haber trabajado a partir de estudios realizados sobre modelos auténticos y vivos: una nueva voluntad estética acentuaba los rasgos individuales de las figuras en una aspiración por fijar lo propio y específico de cada uno de los retratados.

Desde el punto de vista de la técnica de composición ornamental, es posible afirmar que el gótico superó el principio de coordinación del arte románico, dominado por una unidad decorativa, por el de concentración; sin embargo, la técnica de la ‘lista’ o ‘elenco’, como la concibe Eco (2009), disgregó la escena en distintas composiciones parciales que, aunque estaban dispuestas según un criterio de armonía y

subordinación, en su totalidad constituían una acumulación de motivos bastante indiscriminada, opuesta a la unidad espacial y temporal⁷.

La construcción de las catedrales góticas está íntimamente asociada al impulso urbano de la época que nos ocupa: la “catedral dominaba la ciudad y se afirmaba como su imagen más fuerte” (Erlande-Brandenburg 2006: 135), y llegaba a ser en las ciudades activas un elemento particularmente simbólico. La arquitectura gótica se caracterizó por las estructuras ligeras y la iluminación de las naves del interior de los edificios, con lo cual se diferenció claramente de la modalidad románica.

Los primordiales elementos estructurales de los monumentos góticos eran el arco apuntado u ojival y la bóveda de crucería, cuyos nervios —más verticales que el arco de medio punto⁸— distribuían mejor las cargas y permitían una mayor altura de la construcción. La organización general favorecía los espacios libres en los muros, que eran ocupados por amplias vidrieras y rosetones que dejaban pasar la luz al interior.



Fachada occidental de la catedral de Notre Dame de París (Francia).

Esta emblemática catedral es uno de los primeros edificios góticos. Su construcción comenzó en 1163 y finalizó en 1345.

La fachada es un conjunto con gran riqueza de detalles: la pared conecta todos los elementos e integra, a su vez, la escultura. Posee tres niveles horizontales y culmina con dos torres. En la imagen se destaca el rosetón central.

El interior es grande y luminoso.

Foto: M. E. García Miranda, 2012

⁷ Nos hemos referido a la acumulación de objetos, temas o géneros en los capítulos 1 y 5 de este libro, por lo que remitimos a ellos para vincular su utilización en las artes plásticas con otras manifestaciones culturales del Medioevo.

⁸ Es decir, el arco semicircular característico del edificio románico.

La iglesia románica es un espacio cerrado, estable, que descansa en sí misma, con un interior relativamente amplio, solemne, sereno, en el que la mirada del espectador puede descansar y permanecer en pasividad absoluta. La iglesia gótica, por el contrario, se encuentra en una fase de su génesis, *se hace*, por decirlo así, ante nuestros ojos, y representa un proceso, no un resultado. La transformación de todo el sistema material en un juego de fuerzas, la disolución de todo lo rígido y estático en una dialéctica de funciones y subordinaciones, esta corriente y afluencia, esta circulación y transformación de energías, despiertan la impresión de que ante nuestros ojos se desarrolla y se decide un conflicto dramático. El efecto dinámico es tan predominante que todo lo demás parece simple medio para este fin. Por esto mismo el efecto producido por un edificio de esta clase no sólo no desmerece por estar inacabado, sino que gana en fuerza y atractivo. (Hauser 1998: 287)

Los cambios sociales y económicos derivados de la vida urbana condujeron a un espíritu cada vez más ‘burgués’ (Hauser 1998), que también se aprecia en el arte del gótico tardío cuyo sentido se fue desprendiendo, poco a poco, del simbolismo para adoptar un valor intrínseco. El hombre de la etapa final de la baja Edad Media sentía la realidad de un modo bastante distinto del de sus antecesores: se involucraba en la vida del presente y se interesaba por el mundo policromo y dinámico que lo rodeaba. Es así que el panorama del viaje se convirtió en el tema pictórico más distintivo de ese momento histórico: el caminante, el pasajero, el viajero, la ilusión del camino y el deseo de movimiento eran los cuadros más elegidos para expresar las escenas de la vida, en las que la frontalidad no existía ya como principio estructurador y donde la realidad conocida y la realidad estética se amalgamaban en un espacio continuo⁹.

⁹ Hauser se refiere a este aspecto como el “margen de la vida” (Hauser 1998: 311), una expresión especial, casi cinematográfica, del sentido dinámico de la vida, propio de la época. Respecto de este tema, recomendamos Zumthor (1994: 141-208), que realiza un tratamiento cultural completo y minucioso de las perspectivas del *homo*

3. Visita guiada por los temas medievales

Recorreremos en esta sección del capítulo, aunque de manera somera, algunos temas y motivos representativos del arte del Medioevo, sobre todo para comprender en ellos los sentidos, los simbolismos y las proyecciones de la cosmovisión medieval. Nuestra intención no es brindar una mirada erudita sino humanista, es decir que exhiba los valores humanos y vitales que estimulaban al hombre medieval y su accionar. Por ello, hemos tratado de dejar de lado las representaciones y las descripciones que pudieran reforzar los estereotipos señalados en el capítulo 1 y tampoco nos preocupamos por un apego a la cronología o a las periodizaciones ya que hemos elegido una presentación focalizada temáticamente. Nuestra intención es que esta visita capture el interés del lector y lo motive para relacionar las imágenes con otras manifestaciones culturales, particularmente las literarias en el caso de los estudiantes que son los principales destinatarios de este escrito.

3.1. Los lugares simbólicos de la iconografía medieval

En la imaginación medieval la oposición entre la tierra desnuda y el espacio edificado estaba muy marcada, constituía una “polaridad primordial en la organización de sus temas y el funcionamiento de su fantasía” (Zumthor 1994: 89). Tanto es así que los espacios construidos y habitados eran lugares especiales, que regulaban a su vez otras oposiciones como la de dentro/fuera, la de volumen/masa, la de arriba/abajo y la de derecha/izquierda¹⁰, disposiciones ordenadoras del mundo espacial del Medioevo.

En esa forma de “hacer hablar al espacio”, como sostiene Zumthor (1994: 90), la edificación permitía al hombre tomar posesión de un lugar e integrarlo en su propio tiempo, en su historia y en la de su comunidad¹¹. De esa manera, las técnicas arquitectónicas que produjeron

viator (marginales, nómades, viajeros, migrantes, peregrinos, cruzados y caballeros) en la literatura y las artes.

¹⁰ Estos y otros aspectos de la semiótica cultural de la Edad Media pueden encontrarse en los capítulos de Lotman y Escuela de Tartu (1979).

¹¹ No nos explayaremos aquí en las precisiones terminológicas de ‘espacio’ y ‘lugar’, porque el marco epistemológico de la geografía cultural escapa a los objetivos de este libro. Antes bien, empleamos ambos términos de forma indistinta. Sin embargo, conviene tener en cuenta que el ‘lugar’ “posee un contorno preciso, al punto de tornarse como una baliza territorial para los hábitos cotidianos, así se confunde con lo que nos circunda, está ‘realmente presente’ en nuestras vidas. Nos reconforta con su proximidad,

los distintos edificios formaban parte de las prácticas sociales de las que derivaba la coherencia del grupo: una vez realizado un edificio, este entraba en el imaginario y pasaba a pertenecer a él. Así se explica, en cierta medida, que a pesar de que el mundo medieval fuera fundamentalmente rural, la imagen de lugar más prestigiosa y simbólica fuera la de la ciudad, el espacio edificado que representaba el centro de poder, el centro de riqueza y el centro religioso, protegido detrás de murallas y fascinante en tanto dominaba y humillaba al campo.

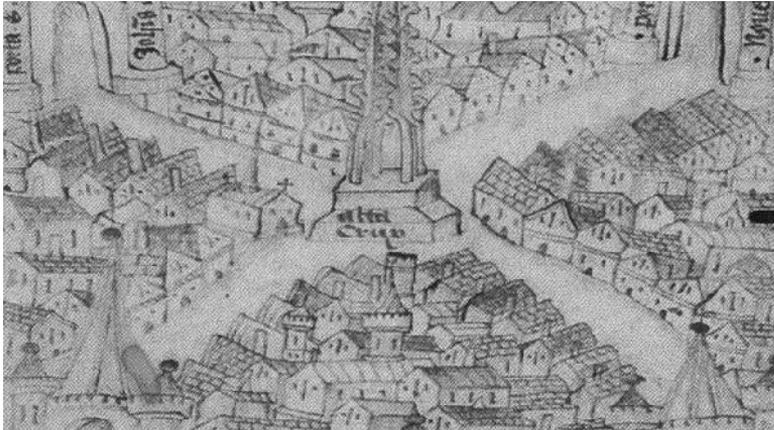


Imagen medieval de la ciudad, extraída de una tarjeta del *Centre for Medieval Studies* de la Universidad de Bristol (Inglaterra).

Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

“La ciudad también tiende al cielo por la verticalidad de las torres de las iglesias, los monumentos comunales y los palacios de los poderosos y los ricos. Se eleva hacia Dios con ese movimiento que obedece a la orientación preferida del espacio en la Edad Media: de abajo arriba. Durante mucho tiempo, la representación figurada de la ciudad es puramente simbólica” (Le Goff 2009: 39).

Las imágenes literarias y gráficas que constituyen el tipo urbano medieval están determinadas, al menos hasta el siglo XII, por cuatro modelos míticos de ciudad: la Jerusalén celeste, destino de bendición; su opuesto, Babilonia, la maldita del Apocalipsis; Roma, fuente de autoridad y conocimiento; y la lejana Bizancio, filón ilimitado de reliquias y de sacralidad, cuyo prestigio solo se debilitó a partir de finales del siglo XIII.

nos acoge con su familiaridad. Tal vez por eso, por el contraste en relación con lo distante, con lo que se encuentra apartado, lo asociamos casi naturalmente con la idea de lo ‘auténtico’” (Ortiz 1996: 56). Además, si “un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no-lugar” (Augé 1996: 83).

A pesar de las diferencias en los monumentos y los estilos de los siglos V al XV, como hemos visto antes, se puede afirmar que la imagen de la ciudad que tenía el hombre medieval era arquetípica y se sustentaba en ciertos rasgos fundamentales, asociados con un acotado número de formas matriciales: la verticalidad, la solidez y el aislamiento. El atributo de la verticalidad implicaba la permanencia, el artificio, la virilidad y la exterioridad conferida a la grandeza y al poder. La verticalidad demandaba una mirada condicionada por el sentido ascensional, mirada desde abajo hacia arriba proyectada fuera del hombre y dirigida hacia Dios. La solidez, lograda por el uso de materiales resistentes como la piedra y la madera, era el factor de monumentalidad y de concentración de valores que buscaba el hombre medieval y simbolizaba especialmente la seguridad. Con esta última característica se vinculaba el aislamiento, el ‘cierre’ respecto de los peligros y la inseguridad que suponía el exterior.

Lo que significan el *tipo* y las *imágenes* que engendra es que, en el seno de una Creación cuyas tradiciones ascéticas denuncian la debilidad y la fugacidad, la ciudad se asienta *sola, sólida y segura*. Sus centralidad desmiente el salvajismo —es decir, la ruralidad— del resto del mundo. En su corazón, es a un tiempo espacio de franquicia y centro de poder. Éste es el mensaje que proclaman los muros almenados, las torres, los campanarios y las atalayas que los dominan [...]. Independientemente de lo que parezca en su realidad empírica, la ciudad se ve y se enuncia de acuerdo con esta impresión ‘dominante’: alta como el cielo, poderosa y temible como una voluntad sobrenatural. Un trayecto de ida y vuelta incesante lleva a la mente, la lengua, el pincel, desde la metáfora a la comparación, y a la inversa, en el seno de la analogía universal. (Zumthor 1994: 121)

La visión de los castillos y las ciudades fortificadas desdibujaba los límites entre el paisaje urbano y el paisaje rural. Los castillos conforman con las ciudades¹² la red cardinal de los lugares de la sociedad feudal y su representación permitía mostrar el paisaje como el espacio de

¹² En este sentido, el término *castrum* puede designar tanto un castillo fortificado como una pequeña ciudad (Le Goff 2009).

anclaje humano y como el ámbito de trayectoria entre un punto y otro y de demarcación territorial, que consolidaba las posibilidades de defensa y de control de la naturaleza. Como afirma Le Goff, el “espacio medieval participa de esa dialéctica entre la estabilidad y la movilidad, la seguridad y el peligro, el goce y la fatiga” (Le Goff 2009: 46), tal como demuestran las imágenes plásticas. La incorporación del hombre en el paisaje, principalmente del jinete o del jefe, daba a las imágenes mucha potencia, pero a pesar de esa fuerza, derivada fundamentalmente del aspecto y la presencia humana, queda claro que el hombre no era independiente sino que estaba al servicio del poder, ya fuera el poder de la Iglesia, de los señores, de las ciudades o de los príncipes.

La caza del halcón era uno de los temas más representados en la época. Puesto en valor por sus costumbres majestuosas, surge en esta imagen en primer plano el caballero, que tiene como fondo un decorado de colinas y castillos en perspectiva. La imagen expresa y resume la acción representada: el caballero ha lanzado ya sus pájaros de cetrería los que, a la derecha del tapiz, atacan a su primera presa.

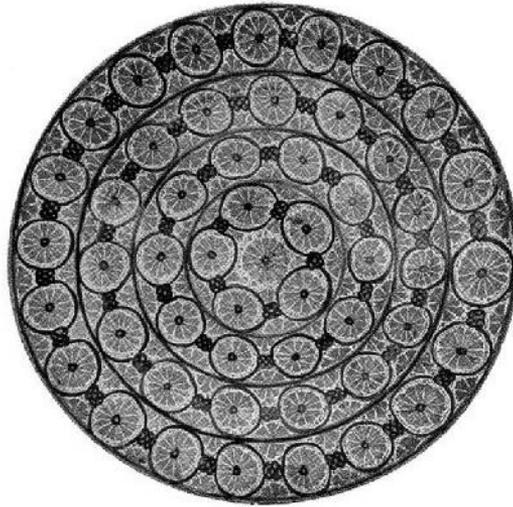


Imagen del tapiz “Partida para la caza”, primera mitad del siglo XVI, extraída de un folleto explicativo del Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

Los lugares simbólicos también aparecían encarnados en las figuras geométricas, que estaban siempre cargadas de sentido. Con frecuencia el artista medieval recurría a la ambigüedad de este tipo de imágenes que conferían al conjunto un encanto particular. Entre ellas

sobresale la figura del laberinto, como emblema del error de la vida humana, con sus pruebas y sus rodeos, pero también alegoría de la búsqueda del centro espiritual escondido que encarna el lugar de la salvación.



Digitalizada por
L. R. Miranda, 2014

Plato decorado con dibujos de naranjas cortadas, siglo XV. Imagen extraída de un folleto explicativo del Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

De los lugares naturales, el más temible para el hombre de la Edad Media era el mar, como hemos visto en el capítulo 4. Viajar por el mar era peligroso y aterrador a raíz de los monstruos que lo poblaban y los portentos que ocultaba. El navío, que permitía dominar hasta cierto punto el mar y simbolizaba la Iglesia, era un frecuente ícono del imaginario medieval.

Otros lugares altamente simbólicos en la Europa medieval eran el bosque, el monte o los valles deshabitados: constituían el equivalente occidental del desierto de Oriente, pues permitían huir de la agitación de la vida en sociedad, y en especial de la vida urbana, para rezar en un espacio cristiano de acceso privilegiado a Dios. Asociado con dichos ámbitos, pero convertido en obra humana, estaba el jardín o huerto, forma excepcional de construcción, formada por elementos no transformados de la naturaleza.

Es el *verger*, *viridarium*, el “lugar de verdura”, o como dicen los doctos, *locus amoenus*. En lo esencial, está hecho de plantas y de agua que corre. Las unas exaltan los simbolismos latentes del árbol y de la flor; la otra representa, evidentemente, la eternidad. El árbol atrae a los pájaros o rumorea bajo la brisa; la fuente, el arroyo murmuran y encandilan el oído. Reina una paz que no se

puede comparar con ninguna otra; un reposo total. El francés antiguo habla de *délict*: sin relación alguna con su homónimo moderno [que significa ‘delito’], esta palabra se deriva del latín *delectare* y designa una íntima alianza de placer y de felicidad [...]. (Zumthor 1994: 104-105)

La imagen del *locus amoenus* fue un tema literario y pictórico de uso permanente entre los siglos IX y XIV: formalmente heredado de la Antigüedad, se revitalizó en la tradición medieval en la idea de jardín y modificó algunas de sus funciones gracias a la influencia de las descripciones exegéticas del Edén. En general, la representación del jardín en el Medioevo tiene la caladura semántica de una alegoría que esconde la perfección de un pasado lejano en una figura ideal, concerniente al destino humano. Por excelencia, el jardín proporciona su espacio a la mujer y al amor: el *hortus conclusus* es un ‘jardín bien cerrado’ y un ‘jardín secreto’, en alusión al espacio interior del cuerpo de la mujer que exalta su maternidad¹³.



El agua era un elemento muy presente en el simbolismo y la liturgia cristiana, motivo recurrente también en la representación del jardín. En el centro de esta placa inferior de encuadernación aparece la fuente de la vida (que connota a Jesucristo), que se divide en cuatro ríos: el Tigris, el Éufrates, el Gijón y el Fisón. Estos ríos se dirigen hacia los cuatro puntos cardinales y representan el conjunto del universo.

Placa de encuadernación “Los ríos del Paraíso”, hacia 1150. Imagen extraída de un folleto explicativo del Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

¹³ Para un tratamiento de la descripción alegórica del jardín en la literatura cristiana tardoantigua y medieval, remitimos a Miranda (2010) y a Miranda (2011). Asimismo, recomendamos la lectura del primer capítulo de Ferrari y Miranda (2012: 19-42), referido a la cultura de los jardines en Occidente y sus connotaciones relativas al retorno al Edén.

Al referirnos a los espacios simbólicos de la Edad Media, no podemos sustraernos a una mención de la cartografía medieval¹⁴. Según explica Eco (2013), todos los estudiosos de la Edad Media sabían que la Tierra era esférica: las opiniones de autoridades como Orígenes, Ambrosio, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Roger Bacon, Juan de Sacrobosco y, naturalmente, Dante Alighieri son suficientes para demostrarlo, aunque la lista podría seguir.

Sin embargo, existieron otras diversas creencias que proponían otras formas para el planeta: el plano, el disco, el tabernáculo, entre otras.

En los manuscritos de Isidoro de Sevilla (que, como hemos visto, hablaba del ecuador) aparece el llamado mapa en T, cuya parte superior representa a Asia, arriba, porque según la leyenda, en Asia se encontraba el Paraíso terrenal, la barra horizontal representa por un lado el mar Negro y por otro el Nilo, la vertical el Mediterráneo, de modo que el cuadrante inferior izquierdo representa a Europa y el derecho a África. Alrededor se extiende el gran círculo del océano. (Eco 2013: 14)



Este tipo de mapa representa el mundo físico tal como era imaginado en la Edad Media, con la inclusión de diversos elementos simbólicos y teológicos: la T es la cruz; la O, el mundo conocido, rodeado de agua, el mar océano. Todo ellos aparecen en una representación circular, la forma geométrica perfecta.

Imagen rescatada de <http://jralonso.es/2015/03/10/el-mapa-de-t-en-o/> el 12/04/15.

¹⁴ Sugerimos la consulta de los mapas medievales provistos por Mc Evedy (1961) para una ampliación de las breves líneas expuestas aquí.

Cabe preguntarnos por qué, si creían que la Tierra era redonda, los hombres medievales hacían mapas donde se veía que era plana. La primera respuesta es que nosotros también lo hacemos: es una forma sencilla y convencional de proyección cartográfica. Pero es necesario tomar en consideración otros elementos, entre los que destaca la conclusión de San Agustín, quien recuerda que a menudo las Sagradas Escrituras hablan por medio de metáforas y, por lo tanto, saber si la Tierra es plana o esférica no aporta nada a la salvación del alma. Como hemos visto en los capítulos precedentes, la Edad Media era época de grandes viajes. No obstante, como los caminos estaban destruidos y era necesario atravesar bosques y cruzar estrechos, era prácticamente imposible trazar mapas adecuados. Estos eran meramente indicativos, como la *Guía del peregrino* a Santiago de Compostela¹⁵. A ello hay que sumar que los viajes eran, en gran medida, imaginarios, por lo cual los mapas no pretendían representar la forma de la Tierra, sino enumerar las ciudades y pueblos con que se podían encontrar los viajeros. Por otro lado, la representación simbólica era más importante que la empírica, lo cual no invalida el hecho de que en el período medieval haya habido mapas que representaban con bastante exactitud algunas regiones. Por último, vale la pena recordar que los mapas medievales no tenían una funcionalidad científica, sino que constituían una respuesta a la demanda de lo fabuloso por parte del público (Eco 2013).

3.2. Las imágenes de Dios y los hombres

La sociedad medieval estaba marcada por las relaciones entre el hombre y Dios en el marco de la religión cristiana, tal como la había recibido del primer cristianismo y proponían la lectura de las Sagradas Escrituras y otros textos de la fe.

El pensamiento cristiano, como sabemos, es esencialmente histórico: se ubica en un tiempo que tiene un origen, la Creación; un acontecimiento refundador, la Encarnación; y un fin cronológico y teleológico, el Juicio Final. Además, acepta y va integrando las nuevas interpretaciones: la exégesis de las Escrituras fue, precisamente, una de las actividades primordiales del cristianismo medieval. Por eso, durante el período de diez siglos que duró la Edad Media, no solo se fue

¹⁵ Aconsejamos la lectura de *Jacobus*, novela de Matilde Asensi (2011), texto que relata el recorrido del personaje Galcerán de Born por el camino de Santiago, en una *peregrinatio* que, además, de una trama dinámica e intrigante, implica una ambientación histórica destacada.

modificando la noción de hombre, sino que también fue cambiando la idea de Dios, y eso se ve reflejado en las obras artísticas.

La representación antropomórfica de Dios Padre y de Dios Hijo posibilitó un acercamiento de Dios al hombre. Pero como Dios formaba parte de la Trinidad, el hombre medieval lo percibió también según otras imágenes y ciertos temas icónicos que fueron modificándose con el tiempo y con la historia, por ejemplo la imagen de la mano de Dios que sale del cielo y se extiende hacia el hombre en un gesto imperativo y a la vez protector (Le Goff 2009).

A los hombres y mujeres de la Edad Media nos les era fácil imaginarse a Dios Padre; sin embargo, el personaje de Dios Hijo era omnipresente, a través de las imágenes de la Natividad, de su bautismo, de su muerte y de su resurrección. También era representado con frecuencia como un ser eterno, salvador y glorioso.



Retablo de san Romain: "El Bautismo", Île-de-France, siglo XIII, en piedra.

Jesús se encuentra en el río Jordán y pide el bautismo a Juan Bautista. Esta iconografía naïve permite identificar el sacramento por el agua en la persona de Cristo.

Imagen extraída de un folleto explicativo del Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

Como Jesús era el modelo para el hombre, centro de todo el humanismo medieval, no extraña que la pintura y la escultura se hayan ocupado de representar su vida en sus distintos momentos cronológicos, muchas veces en escenas que se prestan a un desarrollo narrativo.

En cuanto a la Virgen María, aunque fue tempranamente venerada en Bizancio y en el cristianismo ortodoxo, solo triunfó como imagen en Occidente en época tardía (siglos XI-XIII); sin embargo, lo hizo de tal forma que la figura de María prácticamente se constituyó en una cuarta persona divina, como sostiene Le Goff (2009). La figuración preconizó su condición de madre por excelencia, pero también se la

representó como ejemplo de sufrimiento, como protectora de la humanidad, como miembro de la Sagrada Familia y como reina y señora.



Puy d'Abbeville: "La Virgen del trigo". Picardía, hacia 1500, pintura sobre madera.

La Virgen, que tiene al Niño Jesús en sus brazos, emerge de un corredor plantado de trigo. La alegoría sugiere que la Virgen es el campo fértil y bendito que dispensa el pan de vida y, en este caso particular, el trigo remite tanto a María como al Redentor.

Imagen extraída de un folleto explicativo del Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

El hombre, por su parte, recién en el período gótico pudo liberarse del imaginario del románico que lo representaba a través de la fealdad del rostro humano y la rudeza de sus rasgos.

Creado "a imagen y semejanza de Dios" como dice el Génesis (Gn 1.26) y como lo concibe el siglo XII, el hombre era encarnado generalmente por la imagen de Adán, ya fuera el hombre anterior a la caída en pecado, destinado por Dios a gozar del paraíso terrenal, o el Adán después de la caída, que sufría las consecuencias devastadoras del pecado y configuraba el prototipo del pecador. En ambos casos, Adán es un hombre armónico, en cuya figura se revaloriza espiritual y estéticamente la desnudez, símbolo de la inocencia. Se trata de un Adán paradisiaco, a pesar de que se ha vuelto vergonzoso tras la caída y esconde sus órganos masculinos en la hoja de parra.



Adán, obra esculpida probablemente a mediados del siglo XIII. Estaba acompañada por una estatua de Eva, hoy desaparecida. De dos metros de alto, esta obra maestra de la escultura gótica es rara por su representación del desnudo inspirada en los cánones estéticos de la Antigüedad.

Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

Foto: M. E. García Miranda, 2012

Tradicionalmente, la doctrina cristiana concebía al hombre como un conjunto de cuerpo y alma, esta última más prestigiosa que el cuerpo. No obstante, por lo que muestran los textos y las imágenes no parece que la realidad medieval fuera tan sencilla. En efecto, el alma tenía mayor estatuto que el cuerpo, pero sin él, el alma no se podía representar. Por otro lado, el dogma de la resurrección de la carne significó una gran promoción histórica del cuerpo. Por ejemplo, si consideramos el caso de la figura de Jesús advertimos que, por un lado, era la imagen ejemplar de la belleza corporal y que, por otro, a través de su pasión, impuso la representación del cuerpo que sufre. Por su parte, las instancias de poder se vieron en la necesidad de recurrir a la representación simbólica e ideológica de los cuerpos de los reyes o de los papas ya que la imagen tenía un impacto político insoslayable e irremplazable por cualquier otro medio.

Sin duda, la representación del cuerpo se afirma fundamentalmente en la desnudez, pero la ambivalencia y la ambigüedad del desnudo medieval se infiltraron en la iconografía y en el arte y plantearon no pocos dilemas a los artistas de la época.



Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

Los diferentes sentidos son convocados en esta escena donde triunfa un erotismo refinado. Los personajes, con adornos exuberantes, se mueven en una vegetación densa de flores, en la que la abundancia rivaliza con la de las joyas que tiene la mujer de la izquierda. La fuente, transformada para la ocasión en bañera, los frutos atractivos y la armonía que acompaña a la bañista componen una naturaleza delicada que celebra el amor cortés.

“La vida señorial. El baño”, primer cuarto del siglo XVI, tapiz en lana y seda. Imagen extraída de un folleto explicativo del Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

El tema del baño en la Edad Media siempre ha suscitado dudas. Si bien es cierto que con la desaparición de las termas desaparecieron los baños públicos, también es cierto que el Medioevo continuó con la práctica del baño en forma individual y doméstica¹⁶.

En efecto, la vida del cristiano en la tierra estaba envuelta en una red de prácticas, ritos y sacramentos, que se expresaban a través de gestos y actitudes corporales. “El cuerpo es un campo de símbolos para la vida espiritual del hombre y la mujer de la Edad Media” (Le Goff 2009: 209). Tomemos como ejemplo uno de los gestos que la iconografía medieval representó con mayor asiduidad: el gesto de escribir.

La civilización medieval fue eminentemente oral, y en ella la predicación ocupaba un lugar destacado, como hemos visto en el capítulo 6. Asimismo, el entretenimiento y la transmisión de la cultura acontecían principalmente mediante la palabra de los trovadores y los juglares; y tanto la vida pública como la política se forjaban en reuniones

¹⁶ Respecto de este tema y de muchos otros referidos a las costumbres y simbolismos corporales en la Edad Media, remitimos a Le Goff y Troung (2005).

parlamentarias denominadas ‘consejos’ del señor o del príncipe. Pero la escritura fue uno de los elementos culturales que más progresaron con la civilización medieval: circunscripta primeramente al ámbito clerical, se difundió a través de las escuelas en los ambientes laicos a partir del siglo XII y conoció una expansión importante gracias a la burocracia que iba produciendo poco a poco más documentos escritos. La escritura, inicialmente caligrafiada, casi ritual, debió responder entonces a necesidades cada vez más perentorias; por eso se hizo cursiva y se llenó de abreviaciones. El gesto de escribir, si bien se hizo paulatinamente más utilitario, siguió manteniendo su prestigio durante toda la Edad Media.

Los evangelistas eran imaginados escritores privilegiados, pues fueron los redactores del texto sagrado por excelencia del cristianismo. En la imagen vemos a San Mateo, acompañado por un ángel, ubicado en un *scriptorium*, con uno de los atributos del que escribe, la pluma de oca, en la mano.

“El evangelista San Mateo”,
rondel de 1500 aproximadamente.
Imagen tomada de un folleto de
la Sociedad Amigos del Museo
Cluny, de París (Francia).



Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

Otros gestos recurrentes en la iconografía eran los relativos al trabajo, a la misericordia, al sueño y a la violencia, tal como documentan Le Goff y Truong (2005) y Le Goff (2009). La violencia, aunque no fue prerrogativa del mundo medieval, fue largamente practicada y representada en la Edad Media, principalmente a través de dos formas características: el martirio y la guerra. La representación de los guerreros, además de resaltar los gestos y las actitudes humanas, recurría generalmente a la pintura de las armas y el equipamiento de los combatientes. También era común que aparecieran los caballos en las imágenes de los guerreros.



Nótese aquí no solo la representación de los guerreros cristianos sino también la de los enemigos infieles, reducidos a figuras demoníacas o monstruosas, que permite establecer los límites entre ‘nosotros’ y los ‘otros’ o entre el ‘bien’ y el ‘mal’ que personifican cada uno de los grupos.

Imagen tomada de un tarjeta de propaganda del libro *Cultural Encounters during the Crusades*, editado por K. V. Jensen, K. Salonen y H. Vogt (University Press of Southern Denmark, 2013).

Digitalizada por L. R. Miranda, 2014

3.3. La percepción de los animales en el arte del Medioevo

Y ya que hemos mencionado los caballos en el último párrafo del apartado anterior, aprovecharemos la referencia para hablar ahora de la representación de los animales.

El mundo animal era un campo de valor superlativo en la vida, la cultura y el imaginario del Medioevo. Las relaciones entre el hombre y los animales, definidas por Dios en el Génesis, tenían un carácter religioso, casi sagrado, que muchas veces se nos oculta tras lo pintoresco de las distintas imágenes.

Las características más evidentes de la fauna representada en el arte medieval son la abundancia y la exuberancia, rasgos que explican el hecho de que el conjunto incluyera animales familiares y útiles al hombre (como alimento y usados para el trabajo rural) y, al mismo tiempo, fieras (leones, tigres, elefantes, entre otros) y animales imaginarios o mitológicos (unicornios, hidras, cinocéfalos y muchos más). Los monstruos despertaban un interés especial en el hombre medieval porque se suponía que Dios los había creado para mostrar e incluso demostrar al hombre una verdad particular y para remarcar la importancia de la animalidad monstruosa frente a la normalidad humana (Le Goff 2009)¹⁷.

¹⁷ Según una etimología popular, el término ‘monstruo’ derivaría de *monstrare* (mostrar). Sin embargo, Corominas (1998) sostiene que fue tomado del término bajo latino *monstruum*, alteración del latino *monstrum*, que significaba ‘prodigio’. Dicho término parece proceder de *monere* (avisar), por la creencia medieval en que los prodigios eran amonestaciones divinas.

El monstruo funcionaba, en síntesis, para definir el humanismo medieval y, a la vez, revelar la diversidad y ausencia de límites en el mundo natural.

Pero el mundo animal era, principalmente, un universo simbólico. El animal medieval era una suerte de prolongación del hombre —y esto puede afirmarse particularmente de los caballos, respecto de los caballeros—; era un modelo con el que el hombre podía mimetizarse. Y también era “portador de una realidad extraña”, ya que ocupaba “una posición de bisagra entre el simbolismo divino y el mundo satánico” (Le Goff 2009: 182).

La bestia y su representación ejercieron un rol destacado en el conocimiento científico del universo en la Edad Media. El animal también era un instrumento didáctico privilegiado puesto al servicio de un orden moral: su empleo icónico tenía una función socializante y constituía una incitación al bien o al mal, según la perspectiva desde la cual fuera analizado. Formaba parte además del aparato de poder terrenal de la Iglesia, que se valía sobradamente de él en el marco de una pedagogía del miedo que tenía efectos políticos. Por último, el animal motivaba la evasión, pues alimentaba la necesidad de maravillarse y permitía escapar de las necesidades y las pautas sociales que con frecuencia agobiaban al hombre (Le Goff 2009).

Las creencias medievales clasificaban los animales en buenos y malos, categoría esta última que era bastante más numerosa que la primera, ya que el animal tenía una connotación diabólica. Sin embargo, muchos animales tenían un significado ambivalente, consecuencia de la polisemia del simbolismo medieval. Veamos algunos de los casos:

Animales buenos	Animales malos	Animales ambivalentes
cerdo (símbolo de Cristo)	carnívoros (lobo, zorro)	perro
buey	roedores	ballena
pez (símbolo de Cristo)	reptiles	león
pájaro (símbolo de humildad)	salvajes	chivo
ciervo (símbolo de santidad y eternidad)	gato (símbolo de herejía, lujuria, sodomía y del mismo Diablo)	cerdo
caballo, perro, halcón (ayudan al hombre en la cacería)	perdiz	jabalí

El hombre medieval distinguía también entre animales grandes y pequeños, y cada grupo concentraba a su vez buenos y malos. Los insectos, por ejemplo, tenían una imagen negativa. La caza, aunque estaba prohibida por los clérigos, gozaba de gran estima entre la nobleza,

que la consideraba un gran pasatiempo. Además, estaba justificado cazar animales salvajes porque eran juzgados como malos, aunque en particular el ciervo era símbolo de santidad y de eternidad. Los animales que asistían al hombre en la cacería (caballo, perro de caza y halcón) tenían mucho prestigio.

El pelo de los animales también poseía una significación ambigua: por un lado, era símbolo de salvajismo y, por el otro, era apreciado como vestimenta. Es oportuno destacar que a partir de la Edad Media las pieles adquirieron gran valoración como sinónimo de placer interior debido al calor que proporcionaba su uso.



Izquierda arriba: Vitrail “Cuatro perdices”, Francia, hacia 1500, vidrio coloreado.
Izquierda abajo: pieza de mobiliario eclesiástico “Cerdos tocando el órgano”, Francia del Este, siglo XV, escultura en madera.
Derecha: “Paloma eucarística”, Limoges, primer cuarto del siglo XIII, cobre rebajado y dorado, vidrio coloreado.
Imágenes de un folleto del Museo de la Edad Media Termas de Cluny de París (Francia).

Digitalizadas por L. R. Miranda, 2014

La forma elegida para representar al animal dependía muchas veces del valor que se le concedía en la Biblia y en los tratados científico-morales —como el *Physiologus* (siglo II), las *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla (siglo VII) y el *De universo* de Rabano Mauro (siglo IX)—, ya que todos insistían en el simbolismo de los seres zoológicos. A partir del siglo XII conoció una gran popularidad y difusión el bestiario, variedad de enciclopedia que clasificaba y describía un sinnúmero de especies, que también influyó en las decisiones estéticas de los artistas.

Cabe un lugar en estas páginas para aludir a las formas semihumanas/semianimales que suministraban innumerables temas, especialmente para ser ubicados en lugares marginales de la escultura medieval en madera (brazos y misericordias, debajo de las sillas del coro de las iglesias, por ejemplo). Los personajes híbridos y los hombres metamorfoseados en animales no eran vistos con confianza por la Iglesia; sin embargo, revestían interés para los artistas.

El tetramorfos era la representación iconográfica de un conjunto formado por cuatro elementos. Desde el siglo VI, la más conocida es la de los cuatro evangelistas, que asumían la forma que la visión de Ezequiel narra en el Antiguo Testamento: cuatro criaturas que de frente tenían rostro humano y de espaldas, rostro animal. El león alado, como vemos en esta imagen, es la figuración simbólica del evangelista San Marcos más extendida.



Imagen de un vitral de la catedral de York, extraída de un folleto del estudio de conservadores de vidrio Bedern, York (Inglaterra).

Digitalizada por
L. R. Miranda, 2014.

El tema del tetramorfos, con sus cuatro emblemas de los evangelistas (el hombre para Mateo, el buey para Lucas, el león para Marcos y el águila para Juan) es de origen escatológico y apocalíptico. [...]. La interpretación cristiana consiste primero en verlos como los atributos del propio Jesucristo: hombre en su nacimiento, toro en su muerte, león en su resurrección y águila en su ascensión. (Le Goff 2009: 200)

No podemos terminar nuestra visita por este supuesto museo sin referirnos a los seres mitológicos cuya representación era frecuente. Hidras, dragones, basiliscos, anfisbenas, mantícoras y muchos otros alimentaban la imaginación del hombre medieval, que los plasmaba en distintos tipos de obras y soportes.



Aguamanil “Unicornio”,
Nuremberg, hacia 1400,
pieza en bronce.

Imagen de un folleto del Museo de
la Edad Media Termas de Cluny
de París (Francia).

Digitalizada por
L. R. Miranda, 2014

Se destaca entre ellos el unicornio, el animal imaginario más popular y más ampliamente difundido en la Antigüedad y el Medioevo. A partir de su incorporación en los bestiarios medievales, la imagen de esta bestia sufrió algunas variaciones respecto de la de las fuentes griegas: redujo su tamaño a las dimensiones de una cabra, agregó una barba que le colgaba del mentón pero, obviamente, mantuvo el filoso y agudo cuerno sobre su frente. Sin embargo, el ícono que se ha impuesto sobre cualquier variación de forma lo muestra como un animal de pelaje blanco, con un cuerpo y cabeza de caballo y un cuerno en forma de espiral que asoma por su frente (Naughton 2005).

Desde el punto de vista alegórico, el unicornio representaba a Cristo y la joven que solía acompañarlo, a la Virgen María. En este sentido, vale la pena mencionar los hermosos tapices denominados “La dama y el unicornio”, considerados una de las obras maestras del arte medieval, tejidos con lana y seda. La iconografía de estos tapices, según la interpretación más difundida, representa los cinco sentidos (vista, gusto, oído, olfato y tacto), a los que se suma un sexto ejemplar de sentido oscuro, llamado “A mi solo deseo” (*Á mon seul désir*), que suele entenderse como símbolo del amor o la comprensión. Los seis tapices muestran a una dama noble y a un unicornio a su izquierda y un león a su derecha.

Á mon seul désir, detalle de las figuras centrales
de uno de los tapices de “La dama y el
unicornio”, hacia 1500.

Imagen tomada de un folleto de la Sociedad
Amigos del Museo Cluny, de París (Francia).

Digitalizada por L. R. Miranda, 2014



Recorte del cuadro que presenta al unicornio que se ubica a la izquierda de la dama. Imagen tomada de <http://www.musee-moyenage.fr/le-musee/les-amis-du-musee.html>, fecha de captura: 22/08/2014.



4. Salida

Y llegamos al final de nuestro paseo. En realidad, deseamos que la acotada muestra de temas y estilos del arte medieval que hemos observado en las páginas precedentes sea solo el punto de partida para otros recorridos más pormenorizados, estudios más detallados que permitan establecer las conexiones entre el arte y la literatura y entre ellos y los contextos sociales, culturales e ideológicos que les han dado origen. En tal sentido, esperamos que la lectura de este capítulo motive una relectura de los capítulos anteriores y que todos faciliten la búsqueda de otros materiales bibliográficos, así como otro tipo de fuentes, para seguir conociendo la Edad Media.

5. Referencias bibliográficas

- Asensi, Matilde (2011). *Iacobus*. 1° ed. 2006. Barcelona: Planeta.
- Augé, Marc. (1996). *Los 'no lugares'. Espacio del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Corominas, Joan (1998). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos.
- Curros, María Ángeles (1991). *El lenguaje de las imágenes románicas*. Madrid: Encuentro.
- Eco, Umberto (2009). *El vértigo de las listas*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto (2013). *Historia de las tierras y los lugares legendarios*. Barcelona: Lumen.
- Erlande-Brandenburg, Alain (2006). *La catedral*. Madrid: Akal.
- Ferrari, Jorge Luis y Lidia Raquel Miranda (2012). *Europa, Europae. Textos y contextos para reflexionar sobre los temas de la tradición occidental*. Buenos Aires: Biebel.

- Hauser, Arnold (1998). *Historia social de la literatura y el arte. 1: Desde la Prehistoria hasta el Barroco*. Madrid: Debate.
- Labad Sasiaín, Fernando (2007). *El Románico: eclosión de mil años de arte cristiano*. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real.
- Le Goff, Jacques (2009). *Una Edad Media en imágenes*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, Jacques y Nicolas Truong (2005). *Una historia del cuerpo humano en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós.
- Lerner, Fred (2006). *Historia de las bibliotecas del mundo. Desde la invención de la escritura hasta la era de la computación*. Buenos Aires: Troquel.
- Lotman, Jurig y Escuela de Tartu (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- McEvedy, Colin (1961). *The Penguin Atlas of Medieval History*. 10/6. Manchester: Jesse Broad & Co.
- Miranda, Lidia Raquel (2010). “*Hic ergo paradisus est: aproximación a la descripción alegórica del paraíso en la obra de Ambrosio de Milán*” en Steimberg, María Eugenia y Pablo Cavallero (eds). *Philologiae flores: estudios en homenaje a Amalia S. Nocito*. Buenos Aires: UBA: 297-310.
- Miranda, Lidia Raquel (2011). “Sentido y alcances de la descripción del paraíso en la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”. *Mirabilia* 12: “Paraíso, Purgatorio e Infierno: a Religiosidade na Idade Média”. UFES: 20-37.
- Naughton, Virginia (2005). *Bestiario medieval*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Ortiz, Renato (1996). *Otro territorio*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Pastoreau, Michel (2006). “Ver los colores de la Edad Media. ¿Es posible una historia de los colores?” en Pastoreau, Michel. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz: 125-145.
- Zumthor, Paul (1994). *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra.

6. Manos a la obra

6.1. Confeccionar un cuadro comparativo de las características arquitectónicas de las iglesias románicas y góticas, tomando en

consideración los datos de este capítulo y otra información que pueda investigar. Luego, a partir de esos detalles, determinar a qué estilo corresponden los edificios que figuran a continuación.

A) Imágenes del interior y del exterior, respectivamente, de la iglesia de Saint-Emilion (Francia). Fotos: L. R. Miranda, 2014.



B) Imágenes del interior y del exterior, respectivamente, de la catedral de San Salvador de Oviedo (España). Fotos: L. R. Miranda, 2014.



6.2. La ecfrosis es un género literario que consiste en la representación verbal de una representación visual, es decir una imitación literaria de una obra de arte¹⁸. Proponemos en esta actividad dos tareas:

¹⁸ Para un tratamiento minucioso de la ecfrosis como género heredado de la Antigüedad, la crítica literaria contemporánea en torno a él y el análisis de obras de la literatura de los últimos siglos que aprovechan la ecfrosis, recomendamos la lectura de Artigas Albarelli, Irene (2013). *Galería de palabras. La variedad de la ecfrosis*. México: Universidad Autónoma de México.

a) Relevar en las obras literarias medievales que lea pasajes o episodios que tengan el carácter de ecfrasis, o sea que constituyan una suerte de metáfora de una imagen plástica. Leer dichos fragmentos y comentarlos en clase.

b) Elegir alguna obra de arte medieval y redactar una ecfrasis breve que ponga de manifiesto los temas, motivos y simbolismos de la representación plástica del Medioevo.

6.3. Buscar en la Internet imágenes del arte medieval de todos los períodos y realizar una galería de muestras que pueda compartir con su clase en aula multimedial.



Santa Rosa, LP, mayo de 2015