

André Vauchez

La espiritualidad
del Occidente medieval
(siglos VIII-XII)

CATEDRA
HISTORIA MENOR

Título original de la obra: *La spiritualité du Moyen Age occidental*
(VIII^e-XII^e siècles)
Traducción: Paulino Iradiel

BV4490
V3818
Ej. 3



FILOSOFIA
Y LETRAS

© Presses Universitaires de France
Ediciones Cátedra, S. A., 1985
Don Ramón de la Cruz, 67. 28001 Madrid
• Depósito legal: M. 4608-1985
ISBN: 84-376-0508-3
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. A. - Fuenlabrada (Madrid)
Papel: Torras Hostench, S. A.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I	
GÉNESIS DE LA ESPIRITUALIDAD MEDIEVAL (SIGLO VIII-INICIO DEL SIGLO X).....	13
1. Retorno al Antiguo Testamento	14
2. Una civilización de la liturgia	17
3. El moralismo carolingio	20
4. Religiosidad popular y espiritualidad cristiana	24
CAPÍTULO II	
LA EDAD MONÁSTICA Y FEUDAL (FINES DEL SIGLO X-SIGLO XI)	32
1. La espiritualidad monástica	36
a) Plegaria y liturgia: el ejemplo de Cluny	36
b) Vida evangélica y desprecio del mundo	40
2. La influencia de la espiritualidad monástica	46
a) Vida profana y vida religiosa	46
b) El combate espiritual	51
c) Dios presente en la historia	55
3. De la reforma a la cruzada: hacia una espiritualidad de la acción	57
CAPÍTULO III	
LA RELIGIÓN DE LOS NUEVOS TIEMPOS (FINES DEL SIGLO XI-PRINCIPIOS DEL XIII)	65
1. Nuevas condiciones de la vida espiritual	65
2. El retorno a las fuentes: vida apostólica y vida evangélica	70

F-159256

3. Las transformaciones de la vida religiosa	75
a) El eremitismo	77
b) La vida canónica	81
c) El nuevo monacato	85
4. Los laicos en busca de una espiritualidad	89
a) Despertar del pueblo cristiano: cruzadas, movimientos evangélicos, herejías	89
b) Los laicos en la vida religiosa	114
CAPÍTULO IV	
EL HOMBRE MEDIEVAL A LA BÚSQUEDA DE DIOS. FORMAS Y CONTENIDO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA	121
1. Peregrinación, culto de las reliquias y milagros	121
2. Arte y espiritualidad	125
3. Una conquista: la vida interior	128
4. En los orígenes de la mística occidental	131
CONCLUSIÓN	136
BIBLIOGRAFÍA	143

Introducción

¿Qué es la espiritualidad? Al iniciar este estudio, debemos definir lo más claramente posible una noción que, según las épocas y los autores, posee acepciones muy diferentes. La Edad Media no advirtió esta problemática y se limitó a una distinción entre *doctrina*, es decir la fe bajo su aspecto dogmático y normativo, y *disciplina*, es decir, la actuación de la fe, generalmente en el ámbito de una regla religiosa. El término *spiritualitas*, que se encuentra a veces en los textos filosóficos a partir del siglo XII, no tiene un contenido específicamente religioso: indica más bien la cualidad de lo que es espiritual, de lo que es independiente de la materia. En realidad, el concepto de espiritualidad es relativamente moderno y es utilizado solamente a partir del siglo XIX. En la mayor parte de los autores indica la dimensión religiosa de la vida interior y sobreentiende una ciencia de la ascesis que, a través de la mística, conduce a la instauración de relaciones personales con Dios. Cuando esta experiencia, después de haber recibido una formulación sistemática, es transmitida por un maestro a sus discípulos mediante la enseñanza o por medio de textos escritos, entonces se habla de corrientes espirituales o de escuelas de espiritualidad. Así se distingue tradicionalmente entre espiritualidad franciscana, ignaciana, etc.

No hemos creído oportuno atenernos a esta definición que, por cuanto concierne a épocas anteriores al siglo XIII, no es a nuestro entender excesivamente significativa. Lo hubiéramos hecho si necesitáramos limitar nuestra investigación a un grupo numéricamente muy reducido y coincidente más o menos con la élite de los religiosos. En efecto, sólo en la paz de los claustros —al menos en algunos de ellos, porque no todos eran lugares de meditación y de recogimiento por excelencia— pudo desarrollarse, entre el siglo VIII y el XII, una intensa vida espiritual, fundada en la búsqueda de la con-

templación y que se manifestara mediante tratados ascéticos y comentarios bíblicos. Pero la historia de la espiritualidad no puede reducirse a un inventario y a un análisis de aquellas obras en las que se concretó la experiencia interior de los monjes. Junto a la espiritualidad explícita de los clérigos y de los religiosos, expresada a través de sus escritos, existe a nuestro entender otra que, si bien ha dejado pocas huellas en los textos, manifiesta su realidad a través de otros modos de expresión: gestos, cantos, representaciones iconográficas, etc. En esta perspectiva, la espiritualidad no es ya considerada como un sistema que codifica las reglas de la vida interior, sino como un conjunto de relaciones entre algunos aspectos del misterio cristiano, valorizados concretamente en una determinada época, y algunas prácticas (ritos, plegarias, devociones), privilegiadas a su vez respecto a otras prácticas posibles en el seno de la vida cristiana. La Sacrada Escritura transmite, en realidad, tantos elementos diversos que cada civilización está obligada a realizar elecciones en función de su nivel de cultura y de sus necesidades específicas. Ciertamente, estas variaciones se sitúan siempre en el ámbito de determinados límites, impuestos por algunos elementos fundamentales de la Revelación y por la Tradición, que no es posible sobrepasar sin riesgo de caer en la herejía. No obstante, en la Edad Media, época en que la cohesión dogmática no estaba todavía bien asegurada en todos los campos y donde un profundo abismo separaba la élite letrada de las masas incultas, incluso en el seno de la ortodoxia, había lugar para diversas maneras de interpretar y vivir el mensaje cristiano, es decir, había lugar para diferentes espiritualidades.

Nuestro objetivo es tratar de reconstruir la historia de su formación, de su coexistencia, a veces difícil, de su sucesión en el tiempo. Las exigencias de una presentación histórica de estos fenómenos religiosos nos conducirán necesariamente a poner el acento sobre las mutaciones. No podremos olvidar que la aparición de una espiritualidad nueva raramente lleva consigo la desaparición de aquella que le ha precedido: el desarrollo de Cîteaux no impidió a Cluny continuar su propio camino. Simplemente lo relegó a un segundo plano.

Esta definición de la espiritualidad, como unidad dinámica del contenido de una fe y el modo en que ésta es vivida por hombres históricamente determinados, nos llevará a conceder un amplio espacio a los laicos. No ciertamente con la intención de satisfacer una moda o de minimizar *a priori* el papel y la influencia de los clérigos. Pero, puesto que la atención ha estado centrada, hasta una época bien reciente y de manera casi exclusiva, en estos últimos, nos ha parecido necesario, conforme al rigor y a la objetividad histórica, poner de relieve la originalidad de la espiritualidad popular. Aunque este concepto no esté desprovisto de ambigüedad y suscite todavía

controversias entre los especialistas¹, a un nivel muy general, sin embargo, permanece todavía válido. En el curso de esta obra tendremos ocasión de constatar, como han hecho otros historiadores para épocas diferentes, cómo las personas humildes han integrado en su experiencia religiosa, tanto personal como colectiva, algunos elementos originarios de la religión que se les había enseñado y otros que les proporcionaba la mentalidad común de su ambiente y de su tiempo, caracterizada algunas veces por representaciones y creencias extrañas al cristianismo. Por otra parte, incapaces de proceder a la abstracción, los laicos han tendido a transponer en un registro emotivo los misterios fundamentales de la fe. ¿Es necesario, por tanto, concluir que la religión popular no es más que un conjunto incoherente de prácticas y de devociones? No lo creemos así. Los analfabetos, que fueron la inmensa mayoría de los fieles entre el siglo VIII y el XII, tuvieron una concepción de Dios y de la relación entre hombre y divinidad que merece, sin duda, el apelativo de espiritualidad. Más que por las doctrinas y por las escuelas espirituales, que han sido ya objeto de estudios en profundidad², nos interesaremos por el impacto que haya podido tener el mensaje cristiano en el espíritu y en el comportamiento de la mayor parte de los individuos. Es decir, nos esforzaremos por hacer descender la historia de la espiritualidad de la cúspide en que se ha situado frecuentemente para insertarla en la historia social y cultural del Occidente medieval.

¹ Cfr. los primeros resultados de la encuesta sobre «las espiritualidades populares», en la *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 49 (1973), págs. 493-504.

² Particularmente en la obra fundamental de J. Leclercq, F. Vanderbroucke y L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Age*, París, 1961.

CAPÍTULO PRIMERO

Génesis de la espiritualidad medieval (Siglo VIII-inicio del siglo X)

En lo que concierne a la vida espiritual es difícil decir cuándo acaba la Antigüedad y cuándo comienza la Edad Media, más difícil incluso que en lo referente a la historia política o económica. Muchos elementos, sin embargo, dan a entender que el paso de un tipo de religiosidad a otro ha sido bastante tardío. Al menos en un primer momento, la herencia cultural del cristianismo fue recogida en sus puntos esenciales por los reinos bárbaros que se construyeron sobre las ruinas del Imperio Romano y que a veces, como sucedió en la España visigoda, incluso llegaron a enriquecerla. Por otra parte, el desarrollo del monacato, considerado frecuentemente como un fenómeno propiamente medieval, se inscribe de hecho en el continuismo de las corrientes ascéticas del siglo IV, de las que San Martín había logrado realizar una síntesis de vida en la Galia. Por lo demás, ¿no es normal que en la historia de una religión, en la cual el periodo de los orígenes constituía el punto de referencia obligatorio a la norma ideal, la continuidad haya prevalecido tan largo tiempo sobre el cambio?

Algunas otras razones nos han inducido a situar en los inicios del siglo VIII el punto de partida de este estudio sobre la espiritualidad medieval. Para poder hablar de vida espiritual es necesario que haya previamente no sólo una adhesión formal a un cuerpo de doctrinas, sino también una impregnación por parte de los individuos y de las sociedades de las creencias religiosas que profesan, lo que no puede tener lugar más que en el tiempo. Ahora bien, excluyendo la cuenca mediterránea, en la mayor parte del mundo rural occidental la conversión de las poblaciones a la fe cristiana tuvo lugar tan sólo en torno al año 700. E incluso ha sido todavía más tardía en algunas

paganus, i. m. aldeano

regiones de Germania, donde el paganismo sobrevivió hasta la época de Carlomagno. En conclusión, se puede afirmar que el cristianismo llegó a ser la religión de Occidente solamente a partir del siglo VIII.

En el siglo VIII, Occidente conoció las primeras tentativas de construcción de una sociedad cristiana. Los soberanos carolingios, investidos de un poder sobrenatural en virtud de su consagración, se consideraron responsables de la salvación de su pueblo y pretendieron gobernar tanto la Iglesia como la sociedad laica. Carlomagno, que llevó estos principios hasta sus consecuencias más extremas, aparecía a los ojos de sus contemporáneos como un «nuevo Constantino», restaurador del imperio cristiano. Pero en este punto, como en otros, los artífices del renacimiento carolingio, aun esforzándose por retornar a la tradición, no pudieron menos que innovar en manera considerable, tan diferente era ya el mundo en el que ellos vivían. Su acción, que trataba de restablecer la religión cristiana en todo su antiguo esplendor, condujo finalmente a hacer prevalecer una espiritualidad muy alejada de aquella de los Padres de la Iglesia. Conviene, pues, pasar a estudiar las características de esta espiritualidad.

1. RETORNO AL ANTIGUO TESTAMENTO

En cada etapa de la vida de la Iglesia, los cristianos han realizado diversas opciones en el conjunto de la amplia herencia bíblica y han mostrado una especial predilección por episodios o figuras que respondían mejor que otras a sus aspiraciones. La alta Edad Media sintió una atracción particular por el Antiguo Testamento, más acorde que el Nuevo con la situación de la sociedad y con la evolución de las mentalidades. No es ciertamente una casualidad que, en uno de los raros mosaicos de la época que han llegado hasta nosotros —el de Germigny-des-Prés— Dios está representado bajo la forma de la Arca de la Alianza. En un Occidente superficialmente cristianizado, que un poder centralizador trataba de unificar con el apoyo del clero, la Jerusalén de los reyes y de los sumos sacerdotes no podía dejar de ejercer una atracción especial en los espíritus. Al mismo tiempo, la Iglesia de la época, buscando la realización de la Ciudad de Dios en la tierra, parece deseosa sobre todo por encarnarse y establecerse en el mundo. En la consecución de este objetivo encontró el apoyo del poder laico: los soberanos dieron fuerza de ley a los decretos eclesiásticos que, en época precedente y faltos de un brazo secular para hacerlos aplicar, con frecuencia resultaban letra muerta. De esta manera, en el 755, Pipino incorporó en una capitular las de-

cisiones del concilio de Ver referentes a los deberes dominicales y a la prohibición de trabajar en este día. Lo mismo sucedió respecto al pago del diezmo al clero, convertido en obligatorio por los Carolingios. En contrapartida, la Iglesia oraba por el rey, le proporcionaba una parte de los cuadros de su administración y contribuía a asegurar la lealtad de sus súbditos sacralizando el juramento que, desde Carlomagno, constituyó la base de las instituciones políticas.

Los historiadores han subrayado con frecuencia sólo los aspectos más espectaculares de esta adecuación de la cristiandad de la alta Edad Media al antiguo Israel: Carlomagno calificado como «David» o «nuevo Josías», o bien la unción conferida por manos de los obispos a los reyes de Occidente —Wamba en Toledo en 672, Pipino en 751, Egfrido en Inglaterra en 787— que hizo de ellos los sucesores de Saul y Salomón. Pero la influencia del Antiguo Testamento marcó más profundamente las mentalidades religiosas y la vida espiritual. En la época carolingia, el cristianismo se redujo a prácticas exteriores y a la obediencia de algunos preceptos. El Evangelio, tomando las palabras de San Pablo, había liberado al hombre de la esclavitud de la Ley. Pero este ideal de libertad espiritual era todavía inaccesible a los pueblos bárbaros cuya instalación en las ruinas del Imperio Romano constituyó, según la expresión de Focillon, «una irrupción de la prehistoria en la historia». La fe cristiana, en contacto con estos pueblos y a medida que penetraba en profundidad en el mundo rural, corría el riesgo de degradarse a prácticas supersticiosas. En esta perspectiva, obligar al pueblo de los bautizados a vivir de nuevo bajo la Ley, restableciendo las observancias veterotestamentarias, puede parecer paradójicamente un progreso espiritual.

A decir verdad, este proceso se había manifestado ya dos siglos antes en las comunidades cristianas célticas donde la Iglesia había preconizado una imitación literal de las instituciones y de las disposiciones legales del Antiguo Testamento, imponiendo a los fieles una respetuosa sumisión al clero y la obediencia de éste a sus propios superiores jerárquicos. Bajo influencia de los monjes irlandeses, se introdujeron posteriormente en el continente muchas prácticas de origen judaizante como, por ejemplo, la asimilación del domingo al Sabbath y la obligación legal del diezmo. El impacto de la Ley antigua fue particularmente importante en el terreno de la moral sexual donde fueron puestos en vigor numerosos preceptos del Levítico: impureza de la mujer que había dado a luz, excluida por tanto de la Iglesia hasta la ceremonia de la purificación, abstención de relacio-

¹ Y. M. Congar, «Deux facteurs de sacralisation de la vie sociale au Moyen Age (en Occident)», *Concilium*, 47 (1969), págs. 53-63.

nes conyugales durante ciertos períodos del año litúrgico, severas penitencias impuestas por las poluciones nocturnas, etc. La mayor parte de estas prohibiciones y de estas sanciones permanecerá en vigor hasta el siglo XIII. Hasta este punto influyeron en la conciencia moral de los hombres de la Edad Media.

En la época carolingia, la práctica religiosa representa más una obligación de orden social que la expresión de una adhesión interior. Si algunos clérigos, como Alcuino en el momento de la cristianización forzada de los Sajones, reafirmaron la doctrina tradicional de la libertad del acto de fe, los laicos, y Carlomagno el primero de ellos, no tuvieron ningún escrúpulo en poner en práctica, de la manera más brutal, la máxima *Compelle intrare*. Se llega, de hecho, a la idea de que todos los súbditos del emperador cristiano, con excepción del reducido grupo de los judíos, por el simple hecho de que estaban sometidos a su autoridad, debían adorar al mismo Dios. Esta concepción administrativa de la religión no justifica solamente las conversiones forzadas sino que también legitima el empleo de la coerción física por parte de los laicos para reprimir los cismas y las herejías. La fe es considerada ante todo como un patrimonio que el soberano tiene la obligación de preservar y de transmitir en su integridad. Así, se puede ver a Carlomagno reunir y presidir concilios con el fin de decidir sobre algunos puntos doctrinales como, por ejemplo, la procesión del Espíritu Santo y el culto de las imágenes, o multiplicar, en la *Admonitio generalis* del año 789, prescripciones y exhortaciones referentes a la vida religiosa de los clérigos y de los laicos.

En este clima espiritual en el que la Iglesia se identificaba con el «pueblo de Dios» de la Biblia, la concepción misma del sacerdocio fue influenciada de manera determinante por el modelo de servicio del culto mosaico. El sacerdote carolingio, hombre de plegaria y de sacrificio más que de predicación y de testimonio, está bastante cerca del levita. A los ojos de los fieles, aparece como un especialista de lo sacro, que se distingue de ellos por el conocimiento que tiene de los ritos y de las fórmulas eficaces. La evolución misma del sacramento del Orden traduce esta tendencia a distinguir los ministros del culto. Conferido en otro tiempo mediante la simple imposición de las manos, ahora se acompaña con la unción, que hace del sacerdote el ungido del Señor en conformidad con el ritual descrito en el Libro de los Números (III, 3). Los carolingios favorecieron la tendencia del clero a constituir una casta sacerdotal, separada del resto del pueblo en virtud de sus funciones y de su estatuto. Con la constitución de la monarquía episcopal —un obispo residente en cada diócesis, un arzobispo metropolitano en cada provincia— y de la iglesia territorial —es decir, la obligación impuesta a los fieles de prac-

ticar en el ámbito de su parroquia—, los carolingios contribuyeron a aumentar la cohesión de este cuerpo. Por otra parte, este clero sedentario y jerarquizado fue dotado de privilegios jurídicos. ¿No representaban las mismas iglesias espacios sagrados en los que podían beneficiarse del derecho de asilo, reconocido por las leyes civiles desde el siglo VII, todos aquellos que se refugian en ellas? El clero que realiza el servicio religioso goza, por su parte, del privilegio de foro, que sustrae sus personas y sus bienes a la jurisdicción laica, y del diezmo que asegura su mantenimiento y el de los pobres.

2. UNA CIVILIZACIÓN DE LA LITURGIA

Esta evolución se comprende mejor si tenemos en cuenta la importancia que asume la función del culto en el seno del cristianismo durante la alta Edad Media. La época carolingia ha sido definida como «civilización de la liturgia²». La fórmula es exacta si con ello se entiende que la religión se identifica con el culto ofrecido a Dios por los sacerdotes que son los ministros. Los fieles tienen la obligación moral y legal de asistir. El monacato mismo no escapó a estas características: bajo la influencia de Benito de Aniano, la vida litúrgica ocupa un espacio cada vez mayor en la vida de los monjes a expensas de las actividades apostólicas, tan importantes en tiempos de San Colombano y San Bonifacio.

Conviene ver, por tanto, lo que fue el espíritu de esta liturgia. Fuera de los monasterios, parece claro que había dejado de ser la expresión comunitaria de un pueblo en oración para convertirse, a los ojos de los fieles, en una colección de ritos de los que esperaban sacar algún beneficio. El ritualismo es, en efecto, una de las características relevantes de la vida religiosa de esta época. El emperador ofrece algunos ejemplos cuando insiste, en diversos capitulares, en que los sacerdotes deben tener a su disposición textos litúrgicos correctos, y cuando les recomienda con insistencia vigilar la limpieza de los vasos sagrados: el respeto escrupuloso de los ritos era indispensable, según él para que el culto divino produjera todos sus efectos salutíferos de los que se beneficiaban los individuos y la colectividad entera. Una vez más, se incrementa la influencia del Antiguo Testamento: los sacramentarios del siglo VIII se enriquecen con nuevos tipos de celebraciones inspiradas directamente en el Libro del Éxodo como, por ejemplo, las que acompañan la dedicación de las iglesias, suntuoso ritual caracterizado por numerosas aspersiones de

² E. Delaruelle, «La Gaule chrétienne à l'époque franque», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 38 (1952), págs. 64-72.

agua bendita e incensaciones, o también los ritos de la consagración real.

Incluso en la misa, la dimensión eclesial del sacrificio pasa a un segundo plano. El individualismo es, por lo demás, uno de los principales componentes del clima religioso de esta época: se manifiesta en los sacerdotes, que comienzan a celebrar misas privadas sin asistencia de los fieles y misas votivas por intenciones particulares. En cuanto a los laicos, éstos dejan de jugar un papel activo en el culto desde el momento en que éste se convierte en una prerrogativa de personas especializadas. El canto litúrgico asume un lugar cada vez más importante en los oficios: a causa de su dificultad, sólo podía ser ejecutado por cantores formados en las escuelas catedralicias o en los monasterios. La participación de los fieles en los oficios se hizo todavía más difícil con la adopción del canto gregoriano o romano que, bajo la influencia de Carlomagno, había introducido en más de una región modos de expresión extraños a la liturgia local. La evolución posterior del canto religioso le hizo asumir formas cada vez más complicadas con la introducción en el siglo X de la polifonía, al principio a dos voces, particularmente en las abadías de Saint-Gall y de Saint-Amand. La misma disposición interna de las iglesias contribuía a favorecer la pasividad de los fieles: éstos permanecen de pie en la nave, separados del santuario por una verja y separados del altar por los coros de clérigos que salmodian en la *schola cantorum*. El celebrante les vuelve la espalda y se dirige a Dios en su nombre. A partir del siglo VIII, el sacerdote, que hasta ahora había ofrecido el sacrificio eucarístico pronunciando las palabras: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, siente la necesidad de añadir la fórmula: *vel pro quibus tibi offerimus*. Esto pone de relieve el abismo que se había creado entre el clero y los fieles. «Presentes físicamente en un espectáculo a veces brillante, normalmente anodino, y del que ignoran casi totalmente el significado, los laicos, no habituados a orar en privado, raramente convocados para orar en común, se aburren durante la misa a causa de su inexistente participación³».

El hecho de que el latín permanezca como la lengua de la liturgia ha contribuido, al mismo tiempo, a convertir esta última en algo extraño a los fieles. Puede parecer extraño que, incluso en regiones donde casi la totalidad de la población no hablaba más que idiomas germánicos, el uso de la lengua vulgar no haya logrado imponerse para culto como sucedió en la misma época en los países eslavos cristianizados por Bizancio. Pero al ser la única lengua escrita, y por tanto la única utilizable por la liturgia, el latín gozó de un prestigio sin

³ J. Chelini, «La pratique dominicale dans l'Eglise franque», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 42 (1956), págs. 161-174.

rival. Por otra parte, los clérigos carolingios estaban fascinados por Roma y su cultura, y todos sus esfuerzos en el plano literario tendían a restaurar la verdadera latinidad y el uso de las formas clásicas. Puesto que, de todas formas, muy pocos laicos sabían leer, traducir la Vulgata en lengua vernácula o germánica les habría parecido a la vez una empresa sacrílega e inútil. El resultado fue que el conocimiento de la lengua del culto se convirtió en un privilegio exclusivo del clero y que la liturgia se transformó en una nueva disciplina de arcano.

Más grave todavía —y cargada de consecuencias— fue la nueva concepción del Sacrificio que comenzó a prevalecer en esta época. Como ha demostrado perfectamente J. A. Jungmann⁴ la misa carolingia es menos una acción de gracias de los fieles que un don concedido a los hombres por Dios que desciende del cielo a la tierra. El momento de esta llegada se sitúa durante el canon, recitado ahora en voz baja como para subrayar el aspecto misterioso de la transformación del pan y del vino. La evolución de los ritos concurre, por lo demás, a hacer perder de vista la relación que existe entre el sacramento de la vida cotidiana. A partir del siglo VIII no se usa ya el pan fermentado para la comunión sino hostias blancas y redondas de pan ácimo, en tanto que el vino consagrado no se distribuye a los fieles más que en muy raras ocasiones. Ya no se corta el pan y las ofrendas hechas por la asamblea se reducen a algunas monedas. La comunión se recibe en la boca, y no en las manos como antes, por fieles arrodillados ante la balaustrada del altar. Algunos altos prelados carolingios subrayaron ulteriormente esta preocupación por eliminar todo lo que podía existir de concreto y de realista en el sacramento del altar. Amalaire, en particular, autor de un importante tratado litúrgico titulado *De ecclesiasticis officiis*, ofrece una interpretación simbólica de la misa. Según este autor, las fases sucesivas de la ceremonia, los ornamentos del celebrante, los instrumentos del culto reenvían, en virtud de sutiles analogías, a diversos episodios bíblicos. En esta perspectiva, el conjunto del Santo Sacrificio se convierte en una especie de alegoría conmemorativa de la vida de Jesús. Y aunque las concepciones de Amalaire fueran condenadas por el sínodo de Quierzy del año 838, acabaron por imponerse y prevalecieron durante la mayor parte de la Edad Media.

Durante las celebraciones eucarísticas, la recepción del cuerpo de Cristo parece haber sido poco frecuente. En el siglo VIII, San Bonifacio recomendaba la comunión en las grandes ocasiones, es decir en las principales fiestas del ciclo litúrgico: Navidad, Pascuas y Pentecostés. Pero al mismo tiempo ponía en guardia a los fieles contra

⁴ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, París, 1964, t. I, págs. 106-126.

las comuniones sacrílegas. Este último consejo parece haber tenido mayores efectos que el primero. Cuando Ambrosio Autpert enumera los deberes de los laicos, habla del ayuno, de las mortificaciones y de la limosna, pero no menciona la comunión. Y cuando, sin embargo, esta tiene lugar, parece ser casi más la ocasión de un contacto mágico que un encuentro espiritual con lo divino: comulgar, para los fieles, no era ante todo tomar en prenda una parte de esta divinidad misteriosa y terrible en nombre de la cual los santos realizaban grandes milagros. En el siglo XI todavía podrá observarse el fenómeno de campesinos que se apropiaban de hostias consagradas y las entierran con la esperanza de aumentar la fertilidad de la tierra. Tales prácticas, y otras similares que son mencionadas en los rituales penitenciales de la época, explican indudablemente las reticencias del clero y el escaso celo que manifiesta para hacer comulgar a sus fieles.

3. EL MORALISMO CAROLINGIO

Sin embargo, si redujéramos a un puro ritualismo toda la religiosidad de la época carolingia, ofreceríamos una visión deformada. Esta fe, escasamente interiorizada, trataba de expresarse con otros registros y, en particular, trataba de realizarse en las obras. E. Delaruelle ha subrayado el valor positivo de este «moralismo carolingio» que estimulaba a los individuos a tomar conciencia de las exigencias éticas del cristianismo incorporando, particularmente en el ámbito político por medio de la ideología imperial, los conceptos de justicia y de virtud⁵.

El rey merovingio era, en realidad, un déspota que obtenía su poder de la sangre. Su arbitrariedad estaba limitada solamente por la guerra civil, el asesinato o el temor supersticioso de Dios y de sus santos. El soberano carolingio, en razón del puesto que ocupa en la Iglesia y en la sociedad, aparece como un verdadero pastor que tiene responsabilidad sobre las almas. Esta concepción nueva de la función real es consecuencia de la consagración. Esta confiere al príncipe un prestigio de orden sobrenatural, pero los obispos que le confieren la unción tienen ahora un dominio sobre él. Entre la realeza «consagrada» y la concepción ministerial del poder laico, según la cual el soberano tiene como misión poner al servicio de la Iglesia las estructuras del Estado, no hay más que un paso. Los últimos reyes visigodos habían tenido ya una amarga experiencia de ello en Espa-

⁵ E. Delaruelle, «Jonas de Orleans et le moralisme carolingien», *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 55 (1954), págs. 129-143.

ña en vísperas de la conquista árabe. El mismo fenómeno se reprodujo en el Imperio Carolingio desde el reinado de Luis el Piadoso quien, por haber faltado a sus deberes con sus hijos y bajo la presión de los obispos y de los grandes, debió someterse a penitencia pública en Saint-Médard de Soissons, en el año 833. El príncipe, de hecho, es ante todo juzgado por su conducta que debe constituir modelo para sus súbditos. La Iglesia puede retirar su apoyo al rey si estima que su conducta es indigna. Cuanto más se debilita la autoridad de los soberanos carolingios, tanto más fueron advertidos de sus deberes por prelados como Hincmar, arzobispo de Reims, que se mostró particularmente exigente a este respecto.

Esto que vale para el rey, se aplica también para los príncipes y los grandes que viven en su entorno. Para uso de esta aristocracia, algunos clérigos redactaron en el siglo XI los *Specula principis* que conceden un amplio espacio a las exigencias morales. En particular, éstos ponen el acento en la importancia del cumplimiento del deber de estado: los *potentes* son requeridos a poner su poder económico y militar al servicio del ideal cristiano y a emplearlo en favor de la Iglesia y de los débiles. Estos escritos parecen haber tenido una cierta resonancia, al menos en el ambiente al que estaban destinados. Prueba de ello son algunos tratados de vida espiritual y de edificación escritos por los mismos nobles como, por ejemplo, el *Manuel* redactado hacia el año 843 por Dhuoda, esposa del marqués Bernardo de Septimania, para su hijo mayor⁶. Esta piadosa mujer presenta la vida cristiana como una lucha que comporta esfuerzos continuos: al término de largos y peligrosos combates contra los vicios, el alma asciende los quince peldaños de la perfección y triunfa del mal mediante la penitencia, la plegaria y la limosna. Para los poderosos, esta última representa una obligación estricta. En contrapartida, les asegura el reconocimiento de los pobres que deben rogar a Dios por sus benefactores.

Sin embargo, tratados de esta clase no podían responder al nivel religioso de la sociedad en su conjunto. La gran mayoría de los laicos se preocupaba poco por esta literatura que plagiaba códigos de vida espiritual compuestos por los clérigos. Esto lo comprendió bien uno de los mejores espíritus del tiempo, el obispo Jonás de Orleans, autor de una obra titulada *De institutione laicali* (hacia 830), en la cual se esforzaba por ofrecer a los simples fieles, y en particular a los esposos, una enseñanza adaptada a su estado. En ella se encuentran interesantes puntos de vista sobre la santificación del matrimo-

⁶ Dhuoda, *Manuel pour mon fils*. Introducción, texto crítico, notas por P. Riché, traducción de B. de Vregille-C. Mondésert. sj (*Sources chrétiennes* núm. 225), París, 1975.

nio, sobre la moral conyugal y sobre el ministerio pastoral propio de los cabeza de familia. La originalidad de este tratado reside más en sus objetivos que en su contenido. Jonás de Orleans ha tratado de establecer las bases de un *ordo laicorum*, es decir, de una forma de vida cristiana para uso de los fieles comparable a la que la Iglesia y el poder civil trataban de imponer al clero. Desde finales del siglo VIII, en efecto, este último era invitado a convertirse en un *ordo canonicus* siguiendo la regla de San Chrodegango (+ 766). Obligando a los clérigos a practicar la vida en común, ésta implicaba la asistencia asidua a los oficios y la práctica de la continencia. De igual modo, los carolingios se habían esforzado por reformar el monacato imponiendo la estabilidad a los religiosos y uniformando las observancias en el seno de un *ordo monasticus* regido por la regla de San Benito. La idea de extender a los laicos el beneficio de un estilo de vida regulado, si no regular, era original, pero sin duda demasiado avanzado para la época. Si la iglesia logró, por una parte, que el poder prohibiera el divorcio y el incesto, fracasó, sin embargo, en sus esfuerzos por moralizar la vida sexual de los laicos y no pudo poner término a los raptos y al concubinato. En definitiva, el moralismo carolingio tuvo efectos positivos en el plano espiritual en la medida en que valorizó las exigencias éticas de la fe cristiana y la necesidad de traducirlas en los comportamientos.

La misma preocupación fundamental inspiró las transformaciones del sacramento de la penitencia. A partir del siglo VII, algunos monjes irlandeses y «escotos» habían difundido en el continente el sistema de la penitencia tarifada que creaba una ruptura con la disciplina antigua. En los primeros siglos del cristianismo, en realidad, el procedimiento penitencial era público y comunitario: al inicio de la Cuaresma, el penitente debía presentarse al obispo para ser reconciliado en presencia de la asamblea eclesial el Jueves Santo, al término de solemnes y complejas ceremonias. Por otra parte, no pudiendo acceder a la penitencia más que una sola vez en la vida, el pecador quedaba sometido hasta su muerte a numerosos entredichos, que le excluían en particular de la vida conyugal y social. En la nueva disciplina, en cambio, el sacramento era repetible tantas veces cuantas los fieles lo juzgaran necesario. Para ello era suficiente dirigirse a un simple sacerdote e incluso, en caso de necesidad, a un laico. El pecado era perdonado tras el cumplimiento de las penas impuestas por el confesor según una tarifa indicada en los libros denominados penitenciales. Todo el procedimiento permanecía secreto y puramente privado y la Iglesia intervenía sólo mediante la persona del sacerdote. Estos nuevos usos estaban particularmente bien adaptados a unos espíritus familiarizados desde hacía tiempo con la idea de una compensación: el *wergeld* o multa de composi-

ción, cuyo montante era fijado por un tribunal a título de reparación por la sangre vertida. La jerarquía eclesiástica trató de oponerse a esta transformación del sacramento y de restablecer en todo su rigor las reglas antiguas. Pero sólo logró, en la época carolingia, diferenciar el caso de las faltas públicas, para las cuales se exigía una penitencia pública, de las faltas privadas, para las cuales se admitía la penitencia privada según el sistema de las tarifas⁷.

El éxito que obtuvieron estas nuevas formas se explica fácilmente: los fieles, que vivían mal y rezaban poco, estaban abrumados por un sentimiento de culpabilidad del que no confiaban librarse más que a la hora de la muerte. Por tanto, acogieron con alegría la posibilidad de obtener la absolución cada vez que lo desearan mediante la confesión y la relativa penitencia de sus culpas. Las penas previstas por los penitenciales eran, con todo, muy severas: habían sido fijadas por los monjes celtas en función de un pueblo todavía pagano al que trataban de imponerle un ideal ascético. Por ello, los castigos comportaban un número impresionante de meses, cuando no de años, de ayuno y de mortificaciones diversas. A pesar de la depuración de que fueron objeto estos textos en la época carolingia —de la que es un buen testimonio, por ejemplo, el penitencial del obispo de Cambrai Halitgario—, estas penas eran todavía severas, demasiado severas para un hombre solo. De aquí arranca la costumbre, bastante frecuente desde el siglo VIII, del rescate de las penitencias canónicas mediante obras substitutorias más fáciles de realizar, e incluso, a finales del siglo IX, mediante el pago de multas o donaciones en metálico, hecho que fue admitido por primera vez en el sínodo de Tribur del año 895. Limitado en un primer momento a algunas culpas, este uso no tardó en extenderse después a todas. Evolución significativa en la medida en que implicaba una presión constante de los laicos sobre el clero con el fin de obtener la remisión de los pecados con menor pena.

A pesar del carácter materialista de estas prácticas, la nueva disciplina penitencial tuvo como consecuencia elevar el nivel religioso de los fieles. Los penitenciales difundieron en Occidente una clasificación de los pecados que favoreció un afinamiento de la vida moral: por primera vez, junto a los tres pecados irremisibles a los ojos de la Iglesia primitiva —idolatría, fornicación y homicidio— aparecieron los ocho pecados capitales: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, *acedia* (pesimismo, disgusto), jactancia, soberbia. Asistimos, además, a la manifestación de un concepto bastante simple de la penitencia, basado en el viejo precepto médico: *contraria contrariis sa-*

⁷ C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, París, 1966, particularmente las págs. 15-27.

nantur. Así, para ser perdonado, el clérigo avaro deberá realizar abundantes limosnas, y el clérigo giróvago deberá imponerse una existencia sedentaria. ¿Acaso no era el primer objetivo del sacramento restablecer un equilibrio interior comprometido por el pecado? Desprovistos de ambiciones espirituales, estos textos transmiten una concepción muy práctica y concreta de las relaciones del hombre con Dios, considerado como el garante de la ley moral. La absolución del pecado depende de los esfuerzos del hombre y de su celo por reparar la falta cometida, pero ésta es presentada ante todo como una ofensa hecha a Dios cuyo perdón está subordinado a una reparación y a un sentimiento de contrición. De este modo, mediante el sesgo de la penitencia tarifada, acaba por configurarse un nuevo tipo de relaciones «entre el cristiano y un Dios que dispensa sus gracias a cambio de sacrificios» (G. Le Bras)⁸.

4. RELIGIOSIDAD POPULAR Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Las transformaciones de la disciplina penitencial expresan en último análisis la aspiración de los fieles a encontrar una vía de acceso a la salvación, a pesar del *handicap* representado a este respecto por su estado. En realidad, las separaciones que han sido establecidas en el seno de la Iglesia, hacen que lo sagrado sea atributo de los clérigos y de los monjes, los únicos que tienen la posibilidad de dedicarse a la oración, a la recitación de los salmos y a la lectura de la Sagrada Escritura. Ciertamente, una élite de laicos cultos, en el conjunto de la alta aristocracia, imita este estilo de vida religiosa, como lo demuestra la existencia de *Libelli precum*, pequeños libros de oración para uso de los fieles inspirados directamente en la plegaria litúrgica. Pero las masas no podían acceder a estos textos y debían contentarse con algunas prácticas religiosas en una vida que no era religiosa: abstenerse de relaciones conyugales en los tiempos prescritos, ayunar en cuaresma, asistir a la misa dominical y pagar el diezmo. Se comprende que este programa de perspectivas tan limitadas no haya satisfecho el hambre de lo divino que podía existir en ellos. Por tanto, se sentían tentados de ir a buscar en otra parte una respuesta a sus necesidades espirituales.

En este punto, nos encontramos frente a la delicada cuestión de la religiosidad popular. Por testimonios indirectos, en particular por las condenas formuladas en los concilios o contenidas en los penitenciales, advertimos que la vida espiritual de las masas sobrepasa

⁸ G. Le Bras, «Le pénitentiels irlandais», en *Le miracle irlandais*, París, 1956, páginas 172-207.

los confines restrictivos de la institución eclesiástica e incluso del dogma cristiano. Esto no se refiere solamente a regiones arrancadas recientemente al paganismo como Sajonia respecto a la cual el *Indiculus superstitionum*, redactado poco después de la conquista del país por Carlomagno, nos ofrece una nomenclatura bastante precisa de las creencias locales. En muchos casos, incluso en las regiones cristianizadas desde hacía largo tiempo, la religión oficial era solamente un barniz que recubría de manera superficial elementos heterogéneos calificados por el clero como «supersticiones». No es que el paganismo antiguo o germánico hubiera sobrevivido como un cuerpo coherente de doctrinas, lo que, por otra parte, jamás había sido. Pero toda una red de instituciones y de prácticas, de las que algunas debían de ser muy antiguas, constituían la trama de una vida religiosa que se desarrollaba al margen del culto cristiano. Se ignora por ejemplo, cuales eran con exactitud las actividades de las «guildas» y de las «confraternidades» laicas denunciadas por el arzobispo Hincmar de Reims, pero se puede legítimamente suponer que la ayuda mutua no era en absoluto su única función. Mayor significado adquirieron los astros y todo lo que de extraordinario podía ocurrir en el cielo⁹. Como observaba todavía a principios del siglo XI el obispo Burchard de Worms, en su penitencial *Corrector sive medicus*, los fieles adoraban los elementos, el curso de las estrellas e incluso los eclipses. La luna nueva representaba un momento crucial que se esperaba para iniciar la construcción de las casas o para contraer matrimonio. En este período del mes tenían lugar reuniones nocturnas en el curso de las cuales, según el prelado, «se trata de devolver su esplendor a la luna nueva con gritos o cosas similares, se lanzan aullidos para venir en socorro de los astros o para alcanzar ayuda de ellos»¹⁰. En otro pasaje del tratado, propone a su penitente la siguiente pregunta: «¿Has hecho tus plegarias en otra parte que no sea la iglesia, como cerca de una fuente, junto a piedras, junto a árboles o en un cruce de caminos?»¹¹. Otros penitenciales confirman la confianza en amuletos y sortilegios, la creencia en las brujas, en los encantamientos y en los malos espíritus.

Descripciones de este tipo, aunque imprecisas, obligan a preguntarse cuál era la idea que la mayor parte de los contemporáneos de Carlomagno o de Hincmar tenían de Dios. Sin duda, Dios era percibido como una fuerza misteriosa, que podía manifestarse en cualquier parte y en todo momento. Se pensaba, sin embargo, que esta

⁹ Numerosos testimonios en P. Riche, *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, París, 1973, págs. 215-226.

¹⁰ Textos traducidos por C. Vogel, *Le pécheur et la penitence au Moyen Age*, op. cit., pág. 87.

¹¹ *Ibidem*, pág. 89.

potencia estaba particularmente presente en los lugares sagrados y que no actuaba de manera ciega. En la mentalidad común, esta potencia se identificaba, más o menos confusamente, con el bien y la justicia, garantizando los juramentos y castigando los perjurios. En algunas circunstancias, no podía dejar de intervenir en favor de los inocentes y de descubrir a los culpables. En esto consiste el fundamento religioso de las ordalias, de las cuales, las principales fueron la prueba de fuego, la del agua y el duelo judicial. Este último era el medio de prueba ordinario en lo que respecta a los hombres libres. En el 809, Carlomagno dio valor legal a estas prácticas al prescribir «que todos depositaran su confianza en el juicio de Dios». Algunos prelados, en particular el arzobispo de Lyon, Agobardo, y también, algo más tarde, los papas Nicolás I y Esteban V, a pesar de que condenaron las ordalias subrayando el hecho de que los juicios de Dios son inescrutables, no fueron escuchados e incluso se ven aparecer ordalias nuevas, en apariencia cristianas, como la prueba de la hostia consagrada.

En realidad, en esta época —y esto constituye un elemento de la mayor importancia para la evolución ulterior del cristianismo— la espiritualidad del clero y la de los fieles no representaban dos mundos sin comunicación entre ellos. Fuera de una élite muy restringida de obispos y de abades que se esforzaban por permanecer fieles a la tradición patristica y trataban en vano de oponerse a la evolución en curso, los clérigos participaban de la misma cultura —o incultura— que los laicos y se ven afectados por la influencia de la mentalidad ambiental. Se produce el fenómeno de una Iglesia que, durante mucho tiempo desconfiada respecto a algunas orientaciones de la piedad popular, recoge, en época carolingia, aquellas que le parecen compatibles con la doctrina cristiana. En particular, asume el culto de los muertos, como lo demuestra la institución en el siglo IX de la fiesta de Todos los Santos, la cual, destacando la llamada a la salvación de los fieles difuntos, satisfacía una exigencia esencial de la piedad popular. En el mismo período, por influencia de Alcuino, se introduce el Memento de los muertos en el Canon de la misa.

En el culto de los ángeles y de los santos se vuelven a encontrar las mismas interferencias entre la espiritualidad popular y la de los hombres de Iglesia. Frente a un Dios-Juez, a la vez lejano y omnipresente, los fieles se sentían indefensos. Por tanto, sintieron la necesidad de recurrir a intermediarios. Este papel intercesor fue inicialmente desempeñado por los ángeles que ocuparon un amplio espacio en la vida religiosa del tiempo. Estos eran considerados, ante todo, como seres celestes destinados a tareas bien precisas, entre las cuales la principal era la protección de los hombres. Los arcángeles, los únicos individualizados, eran los genios protectores de las comu-

nidades humanas y de los detentadores del poder. Los tres más conocidos, Miguel, Gabriel y Rafael, eran honrados con un culto especial y, en virtud de una decisión del concilio romano del año 745, podían ser representados en las iglesias. Los dos primeros se encuentran con mucha frecuencia en la iconografía de la época carolingia, asociados a la figura central de Cristo: Dios está siempre rodeado y adorado por un cortejo de seres espirituales.

Estos últimos, sin embargo, eran demasiado inmateriales como para atraer la atención de los fieles. Únicamente San Miguel, como guardián del Paraíso e intercesor de los hombres en el momento del Juicio Final, gozaba de una verdadera popularidad como lo atestigua los numerosos santuarios que le fueron dedicados en esta época. En los siglos IX y X se puede observar incluso que toma el lugar de Cristo en las iglesias-pórtico, precedentemente reservadas al culto del Salvador.

Se trata simplemente de un ejemplo de la importancia creciente del culto de los santos en la piedad de la época. A decir verdad, los servidores de Dios interesaban más a los laicos por sus poderes que por sus virtudes, sobre las cuales pone el acento la literatura hagiográfica de origen exclusivamente clerical. Se buscan apasionadamente sus reliquias, es decir, las partes de su cuerpo e incluso los objetos que hayan estado en contacto con ellos durante su vida o después de su muerte. El sólo hecho de tocarles o simplemente acercarse a la tumba o a la urna que guarda sus restos representa para los fieles una ocasión privilegiada de entrar en contacto con el otro mundo y sobre todo de captar, en beneficio propio, el dinamismo benéfico que emana de él, con el fin de obtener la victoria o la curación. Por otra parte, los clérigos no eran los últimos en acudir a Roma para comprar o robar a manos llenas los restos de mártires de los que algunas regiones de la cristiandad estaban tan desgraciadamente desprovistas. Todo esto dio lugar a graves abusos que el episcopado carolingio se esforzó por limitar estableciendo las bases de una disciplina del culto de las reliquias. Se multiplicaron las traslaciones solemnes de los cuerpos santos, acompañadas de ceremonias religiosas. Los laicos concurrían en masa, convencidos de que la eficacia de los preciosos restos era mayor cuando éstos eran sacados de la tierra y trasladados con gran pompa de un lugar a otro. Pero sobre todo, la Iglesia concedió un lugar cada vez mayor al santoral en la liturgia. En el siglo VIII se estableció en San Pedro de Roma la costumbre de recitar las letanías de los santos que Alcuino introdujo a continuación en el oficio monástico. El ciclo de las fiestas se enriqueció considerablemente respecto al de los primeros siglos: además de las fiestas de la Virgen, comenzaron a celebrarse en todas partes los aniversarios de los apóstoles y de los evangelistas, los Santos Ino-

centes, la fiesta de San Martín y las fiestas de la dedicación y de los patronos de cada iglesia. En numerosos lugares, a partir de este momento, se celebró solemnemente también la fiesta de San Miguel, de San Lorenzo y la invención de la Santa Cruz. Esta última devoción era particularmente apreciada por los monjes y Alcuino, que profesaba un culto especial por lo que había sido el instrumento de la salvación, escribió un oficio de la Santa Cruz.

De manera general, la Iglesia se esforzó por cristianizar la atmósfera de sacralidad difusa que rodeaba los principales actos de la vida en la religiosidad popular. Al lado de la liturgia eucarística, aparecieron toda clase de paraliturgias, entre las cuales las más importantes eran las bendiciones y los exorcismos¹². Las primeras se referían a los alimentos y a los instrumentos de trabajo. Se pronunciaban fórmulas especiales sobre el agua, el pan, el vino, el aceite y los frutos, las barcas, las redes de pesca, etc. Otras aseguraban protección contra las calamidades naturales, los animales salvajes, los riesgos de viaje. Los cirios encendidos en la fiesta de San Blas constituían una seguridad contra el trueno y el granizo. Finalmente, la enfermedad y sobre todo la locura eran combatidas mediante exorcismos acompañados de signos de la cruz, destinados a expulsar al demonio, autor de todo mal físico o moral. Por medio de estos ritos cada vez más ricos, la Iglesia trataba de impregnar de religión la existencia cotidiana de los fieles. El objetivo fue alcanzado incluso demasiado bien, ya que los fieles fueron inducidos a otorgar a los ritos mismos un poder mágico y a darles la misma importancia, si no mayor, que a los sacramentos propiamente dichos.

El riesgo de desviación no era puramente imaginario. Hemos visto ya el caso de las ordalías. De origen laico, es decir pagano, estas ceremonias fueron rodeadas desde el siglo IX de formas litúrgicas. Normalmente eran precedidas de una misa, tras la cual eran bendecidos los objetos que iban a ser empleados para el juicio de Dios. Fuera de Roma, donde no tuvieron ningún éxito, las ordalías fueron aceptadas por el clero. La hagiografía carolingia concede un amplio espacio a la prueba del fuego que, por ejemplo, permitió a Santa Ricarda probar su virginidad. Todavía a principios del siglo XII, los obispos de la Francia septentrional recurrieron, para confundir a los herejes, a la prueba del agua: los acusados eran arrojados a un estanque profundo y quienes eran devueltos por la ola eran considerados culpables y entregados a la venganza popular. Al término de esta evolución, lo profano ya no se distingue de lo sagrado que, por lo demás, los mismos clérigos son incapaces de ofrecer una definición rigurosa. Entre la unción real y la consagración del cuerpo

¹² Cfr. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen in Mittelalter*, 2 vols., 1909.

de Cristo no existe más que una diferencia de naturaleza: todo es *sacramentum*.

En este clima de sacralidad indiferenciada no había lugar apenas para la vida interior, en el sentido en que nosotros la entendemos. El hombre entra en relación con lo sobrenatural por medio de fórmulas y sobre todo de gestos a través de los cuales se expresan sus estados de alma. En esta época, incluso en la liturgia misma se multiplican los signos rituales. Algunos exteriorizan simplemente el sentido de las palabras pronunciadas, como, por ejemplo, el gesto del sacerdote que se golpea el pecho en el momento del *Confiteor*. Pero otros elementos de esta simbología gestual, como los brazos abiertos durante la lectura del Canon o los numerosos signos de cruz y besos en el altar que ritman las frases principales de la misa, testimonian un deseo de comunicación directa con Dios. En líneas generales, las formas y la significación de la acción litúrgica evolucionan. Las representaciones dramáticas centradas en episodios espectaculares de la vida de Cristo ocupan un puesto cada vez mayor. En los *ludi* o representaciones sagradas compuestas por los monjes, cuyo mejor ejemplo es el famoso *Quem queritis in sepulchro*, se mima la deposición del cuerpo de Cristo, la resurrección y el descubrimiento de la tumba vacía por las santas mujeres en la mañana de Pascua. La introducción de secuencias dialogadas y de interrogaciones alternadas concentra la atención en el recitado histórico, presentado bajo su aspecto pintoresco, más que en la meditación del misterio pasqual. La manera de celebrar este último evoluciona, además, de manera significativa: las ceremonias que tienen lugar entre el Jueves Santo y la mañana de Pascua no se centran ya en la celebración triunfal de la resurrección del Salvador sino en su crucifixión y en su sepultura. «Sobrecargado de especulaciones confusas, el símbolo se diluye. Se camina hacia la alegoría, hacia la humanización de lo divino. Del misterio, antes aceptado mediante las secretas vías de la transposición simbólica, se pasa a la representación histórica y bien pronto teatral»¹³.

En estas condiciones, no es extraño que la época carolingia constituya un episodio muy opaco en la historia de la literatura espiritual. La precariedad de las condiciones de vida, la inseguridad aumentó con las invasiones del siglo XI, y en fin, la inconsistencia del nivel cultural son suficientes para explicar la pobreza y, en general, la mediocridad de esta producción. Solamente el ambiente monástico proporcionó algunas obras no desdeñables, como los tratados ascéticos de Ambrosio Autpert, abad de San Vicente de Volturno

¹³ C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963, págs. 245.

(+ 784)¹⁴, o el *Diadema monachorum* compuesto hacia el año 810 por Smaragdo de Saint-Mihiel. Pero este último no es más que un florilegio de textos tomados de los Padres de la Iglesia y de San Gregorio Magno. Ciertamente, en los siglos VIII y IX fueron compuestos numerosos escritos hagiográficos, pero la concepción de la santidad que emana de ellos no podía en ningún modo alimentar y enriquecer la piedad de los fieles. Las figuras que aquí vienen exaltadas son, en la mayor parte de los casos, monjes o eremitas y, menos frecuentemente que en los siglos precedentes, provienen del clero regular y del episcopado. Además, su santidad es presentada como una virtud adquirida a la vez por herencia —la mayor parte de los santos de la época carolingia provienen de familias aristocráticas— y por predestinación divina. Habitados permanentemente por la gracia, estos seres aparecen como excepciones que uno no se cansa de admirar pero que es imposible imitar. En suma, más que modelos, son meteoros espirituales. No es que su sistema de observancias morales se distinga por exceso. Al contrario, éstas se caracterizan por el sentido de la medida, y el Diablo no ocupa más que un lugar limitado en sus vidas. Pero ellos han sido escogidos por Dios para ser santos, de la misma manera que otros han sido predestinados a la condenación, y la voluntad del hombre no puede cambiar en nada las cosas. Es muy significativo, por otra parte, que uno de los pocos problemas teológicos que han suscitado controversias apasionadas y duraderas durante el siglo IX haya sido el de la predestinación suscitado por el monje sajón Gottschalk. Este último, llevando al límite el punto de vista ya bastante pesimista de San Agustín en este tema, afirmó que existía una predestinación particular de cada hombre en la vida y en la muerte. Condenado como hereje en el año 848, fue apoyado, sin embargo, por numerosos obispos y abades y fue necesario esperar hasta el año 860 para que un sínodo pudiera encontrar, a propuesta de Hincmar, una fórmula de compromiso que, sin negar la presciencia divina, destacase la voluntad salvífica de Dios y la universalidad de la redención. La aspereza de las discusiones que, en esta ocasión, contrapusieron unos clérigos contra otros muestra lo difícil que era, incluso para los mejores espíritus de esta época, concebir el papel de la libertad humana y la acción de la gracia divina.

→ Por otra parte, la idea que comúnmente se tenía de Dios —juez soberano y potencia trascendente— favorecía más el temor reverencial que las efusiones del corazón. Incluso la misma espera escatológica, tan importante en el cristianismo de los primeros siglos, parece perder su intensidad en la época carolingia, con la excepción de

¹⁴ C. Leonardi, «Spiritualità di Ambrogio Autperto», *Studi Medievali*, 3.^a serie, IX (1968), págs. 1-131.

los medios monásticos. Los clérigos de los siglos VIII y IX habían conocido indudablemente el Apocalipsis comentado en España por el Beato de Liébana, en Italia por Ambrosio Autpert y en el mundo franco por Alcuino y por Walafrido Strabon. Pero llama la atención el hecho de que la mayor parte de los autores de esta época hayan sentido, entre los temas contenidos en este libro profético, la fascinación por la Jerusalén celeste, considerada como un modelo ideal de la Iglesia. Lejos de provocar inquietud o ansiedad, la reflexión sobre el porvenir del mundo reforzó en ellos la certeza de que, tanto en la historia como en el universo físico, existía un orden fijado por la Providencia. En esta perspectiva, la Parusía representaba más la confirmación necesaria del proyecto divino sobre la creación que un acontecimiento exultante o trágico. Esta espiritualidad daba forma a la práctica de los clérigos, a menos que no representase su reflejo. De estos clérigos, los mejores consagraron todas sus energías al restablecimiento de una observancia regular y a una digna celebración del culto. En suma, la Iglesia, en este periodo, parece menos abocada al retorno glorioso del Salvador y más preocupada por contribuir, en su campo específico, a la realización del gran proyecto de los soberanos carolingios: hacer prevalecer en todas partes el principio del orden.

Entre el siglo VIII y el siglo X acaba por desaparecer una cierta concepción de la fe cristiana, caracterizada por su dimensión mística y por la esperanza de los últimos días. Esta concepción debe su puesto a un conjunto sensiblemente diferente de representaciones y de prácticas de inspiración. El historiador no puede contentarse con ver este proceso, como ha sucedido con frecuencia, sólo como una degradación del espíritu religioso. En vez de pronunciar un juicio de valor, el historiador debe constatar cómo, del impacto del cristianismo con unas mentalidades toscas y apegadas a lo concreto, ha nacido un nuevo modo de relación con lo divino. El descubrimiento del Cristo histórico, la valoración de la vida moral, la importancia dada a los ritos y a los gestos constituyen los fundamentos de una espiritualidad que se desarrollará plenamente en los siglos sucesivos.

CAPÍTULO II

La edad monástica y feudal (Fines del siglo X-siglo XI)

En el plano político, los decenios que encuadran el año mil están caracterizados por la disolución, más o menos rápida según las regiones, del sistema político carolingio, así como por la aparición de las nuevas instituciones feudovasalláticas. Estas corresponden aproximadamente a lo que Marc Bloch ha denominado «la primera edad feudal». En el ámbito religioso, esta época puede ser caracterizada por la influencia creciente que la espiritualidad monástica ejerce en el conjunto del pueblo cristiano. Estas dos clases de acontecimientos no son independientes entre ellos: la Iglesia de la época carolingia era, ante todo, una Iglesia secular, dirigida por el soberano y los obispos que tenían autoridad sobre los monjes dentro de su respectivas diócesis. Como consecuencia de las grandes transformaciones que tuvieron lugar en Occidente entre finales del siglo IX y mitad del siglo X, el orden sacerdotal cayó en una profunda decadencia. El proceso de secularización, ya iniciado en el siglo IX, experimentó una aceleración proporcional al ascenso del feudalismo. Los patrimonios eclesiásticos fueron con frecuencia dilapidados por preladados indignos o acaparados por laicos envidiosos, razón por la cual el tipo de vida de los clérigos se aproximó cada vez más al de los fieles.

La mayor parte de los obispos, provenientes de los medios aristocráticos y llegados a sus cargos por razones ante todo políticas y económicas, vivían como grandes señores y se comportaban más como potentes que como hombres de Iglesia. Incluso cuando conservaban una cierta dignidad moral —como sucedió con frecuencia en tiempo de los Otónidas—, los obispos estaban absorbidos por las tareas de gestión de su dominio temporal y por las responsabilidades políticas que les confiaban con gusto los soberanos y los gran-

des. El clero rural, constituido en gran parte por siervos liberados para ser ministros del culto en las iglesias construidas por sus señores, no brillaba ni por sus costumbres ni por su instrucción. Muchos sacerdotes estaban casados o vivían maritalmente. La mayor parte ejercía sus propios oficios: en el campo, trabajaban las tierras que constituían la dotación patrimonial de la iglesia parroquial y vivían mezclados con los campesinos. En las ciudades, como se observaba por ejemplo en Milán a mitad del siglo XI, se dedicaban a toda clase de actividades profanas, como el tráfico de dinero, el juego, la caza, etc. El programa de vida en común impuesto al clero urbano por los reformadores carolingios no fue completamente abandonado, pero en muchos casos la disciplina comunitaria sufrió una relajación considerable.

Los monasterios se vieron igualmente afectados por esta evolución. Fueron numerosos los que, confiados a abades laicos o administrados por procuradores sin escrúpulos, no pudieron evitar la decadencia. Sin embargo, el monacato fue la institución que mejor resistió esta grave crisis que puso en peligro la existencia misma de la Iglesia, amenazada de disolución tanto por la secularización del clero como por la difusión del sistema de iglesias privadas. En el centro de esta *dark ages*, abadías como Saint-Gall, Montecassino o Saint-Riquier lograron mantener, bien o mal, una observancia de la regla y una digna celebración del culto divino. En cualquier caso, los monjes fueron los primeros en recuperarse: en Borgoña con Cluny, fundada en el año 909; en Lorena donde Gorze (a partir del 933) y Brogne (alrededor de 950) fueron centros activos de renovación; en Inglaterra, por último, donde los esfuerzos de San Ethelwold condujeron, hacia el año 970, a la promulgación de la *Regularis concordia*, carta del monacato insular unificado y reformado. Después del año mil, el movimiento se extendió a la Europa meridional: Saint-Victor de Marsella se convirtió en el centro de una importante federación monástica que se extendió hasta Italia, en tanto que las corrientes reformadoras, bajo la influencia de la abadía de Fruttuaria, cerca de Turín, penetraron en los países germánicos por mediación de Saint-Blaise y de Siegburg. Lo que llama la atención es el hecho de que estos movimientos no tuvieron su origen en la voluntad de un poder central, como había sucedido, en cambio, en la reforma religiosa de la época carolingia. El retorno al fervor primitivo no es la consecuencia de un programa de reordenamiento administrativo, sino la expresión de las profundas aspiraciones de la sociedad monástica a una renovación espiritual.

Y es significativo que, en numerosos casos, estos monasterios hayan sido fundados o reformados por iniciativa de obispos o de grandes señores laicos. En realidad, todos los cristianos de esta época es-

taban convencidos de la eminente dignidad del monacato y de su superioridad respecto a los otros estados de vida. En un momento en que la construcción de una iglesia era considerado el acto más meritorio, parecía particularmente oportuno establecer allí una comunidad religiosa cuyas plegarias serían del agrado de Dios. En el Occidente postcarolingio, a estas motivaciones de orden espiritual se añadían otras, ligadas a las particulares condiciones de la vida política y social. (En tiempos de Carlomagno y de sus inmediatos sucesores, la posesión y la fundación de monasterios eran atributos de los soberanos.) En las abadías regias o imperiales, como Saint-Denis, Farfa o Fulda, se rezaba a Dios por ellos. Los señores de los principados territoriales que se formaron, a partir del siglo X, sobre las ruinas del Imperio carolingio, tomaron por su cuenta ésta y todas las demás prerrogativas reales: en Normandía, en Flandes lo mismo que en Cataluña o en el ducado de Benevento se construyeron entonces imponentes monasterios que atestiguaban, a los ojos de los demás, el poder de los duques y de los condes ahora ya autónomos.

Por otra parte, la nueva sociedad que iba estructurándose en el ámbito feudal hizo suya la ideología de las tres funciones, cuyas primeras menciones, en la Edad Media, se remontan precisamente al siglo X. Según el obispo Adalberón de Laon que, a principios del siglo XI, dio una formulación particularmente clara de esta visión de conjunto de las relaciones entre los grupos sociales, el pueblo cristiano, en virtud del bautismo recibido por todos, es uno a los ojos de Dios; pero si nos referimos a la organización de la ciudad terrestre, comprende en realidad tres «órdenes»: los *oratores* que rezan, los *bellatores* que combaten y los *laboratores* que trabajan. Cada uno de estos grupos cumple una función específica en cuanto que ninguno de ellos podría subsistir sin los demás. En esta sociedad, fundada en la solidaridad y en la tripartición de funciones, el clero ocupa una posición privilegiada. Es nombrado en primer lugar, lo que significa una primacía de honor. Sin embargo, en nuestra perspectiva actual, es más interesante destacar que esta clasificación consagra la utilización social de la plegaria, indispensable para asegurar la supervivencia y la salvación del mundo. Si bien es cierto que estas formulaciones iniciales se encuentran en textos redactados por obispos, el esquema tripartito debía favorecer sobre todo a los monjes que, a los ojos de los hombres de esta época, eran quienes oraban más y mejor. Esta taxonomía, en la medida en que constituye en *ordo* a los especialistas de la oración, refleja una de las tendencias características de la mentalidad de su tiempo, que consiste en hacer del religioso una categoría aparte, situada fuera de la vida profana. Los verdaderos *virī religiosi* son los cristianos que viven fuera del mundo y que se santifican dando gracias y alabando a Dios. En la

época feudal, los principales centros espirituales de Occidente fueron algunas comunidades de hombres y de mujeres que juntos practicaban el cristianismo a un nivel de perfección inaccesible a la generalidad de los fieles. En lo sucesivo, y hasta el siglo XIII, todos los movimientos espirituales de la Iglesia tendrán como punto de partida o como final la fundación de órdenes religiosos.

El esquema tripartito no valoriza solamente la función de la oración, sino que distingue también, en el seno del laicado, dos categorías diferentes: los guerreros y los trabajadores o, hablando en función de las realidades sociales del momento los señores y los campesinos. No es en absoluto casual que, en la jerarquía de las funciones, los señores sean nombrados antes que los campesinos: esta clasificación confirma que si, en la sociedad cristiana de la época feudal, los clérigos preceden a los laicos, entre estos últimos los señores tienen precedencia sobre sus hombres. Precedencia en ningún modo teórica, ya que los poderosos en este tipo de sociedad gozaban de un puesto privilegiado en la iglesia, tanto en la vida para asistir a misa como después de la muerte para la sepultura. Cada domingo, al final del oficio ¿no se acercaba el sacerdote al señor del lugar para que éste besara los corporales? Las actitudes religiosas fundamentales estuvieron marcadas profundamente por la influencia de la clase feudal que, incluso en el campo espiritual, impuso sus modelos al conjunto de la sociedad. El mismo gesto de la oración —las manos juntas— que se generaliza entre el siglo X y el XII, reproduce el gesto del vasallo prestando homenaje a su señor. En cuanto al ritual de la investidura episcopal o abacial, se aproximó tanto al de la investidura del feudo que se acabó por asimilar la primera a la segunda.

Si la aristocracia laica se distingue netamente de la masa de los trabajadores, aquella vive, en cambio, en estrecha simbiosis con el clero y sobre todo con los monjes. Señores y religiosos tienen en común el hecho de ser propietarios de la tierra y el no trabajarla con sus propias manos. Por otro lado, la mayor parte de los monjes de coro provenían de familias nobles: en muchos monasterios, de hecho, los niños ofrecidos por sus padres —los oblatos— eran aceptados solamente si venían provistos de dote; además, para saber leer latín era necesario haber realizado estudios, lo que, en esta época, fuera de algunas ilustres excepciones, era posible únicamente en el ambiente señorial. (De esta manera, abadías y monasterios se convirtieron en refugio para los segundones y las hijas menores de los linajes aristocráticos, los cuales encontraron en la institución monástica una solución a sus problemas sucesorios.) La Iglesia, en fin, considera que la nobleza de sangre confiere un prestigio sacral y crea una predisposición natural a la santidad: «existen pocas posibilidades de que, aquellos que son de noble origen, degeneren» en la vida

religiosa, escribe un cronista monástico del siglo XI¹. Todos estos puntos de contacto ilustran la consistencia de los vínculos existentes entre el medio señorial y el mundo de los claustros. De esta unión ha nacido una espiritualidad a la vez monástica y feudal que ha caracterizado la vida religiosa de la sociedad occidental de manera exclusiva hasta principios del siglo XII y cuyos efectos se harán sentir hasta finales de la Edad Media.

I. LA ESPIRITUALIDAD MONÁSTICA

En los siglos X y XI, y en la medida en que es posible hablar de monacato como de una entidad, todos los monjes de Occidente siguen la regla de San Benito. En la práctica, esto no excluía una cierta flexibilidad e incluso una relativa diferencia entre una abadía y otra, ya que la adaptación de la regla a las exigencias locales y a las intenciones de los fundadores estaba asegurada por las costumbres que dirigían en el plano concreto la existencia cotidiana. Pero los grandes principios y las formas de vida religiosa venían fijados por la regla benedictina, venerada e intocable. Este monolitismo, impuesto por la legislación carolingia, se adaptaba perfectamente a una sociedad todavía simple y estática.

a) Plegaria y liturgia: el ejemplo de Cluny

(Las fascinación que ejercían la vida y la espiritualidad monásticas es comprensible perfectamente en una civilización en la que el acto religioso por excelencia era el culto ofrecido a Dios.) Como ha escrito Marc Bloch, «en esta sociedad cristiana, ninguna función de interés colectivo paracía más indispensable que la de los organismos espirituales. No nos equivoquemos: en tanto que espirituales. La función caritativa, cultural y económica de las grandes cabildos catedralicios y de los monasterios ha podido ser en realidad considerable. Pero a los ojos de los contemporáneos, no era más que algo accesorio»². Auténtica ciudadela de la plegaria, el monasterio es el lugar por excelencia donde Dios es adorado.

Sin embargo, no siempre había ocurrido así y el mismo San Benito no había asignado a la vida litúrgica un lugar privilegiado. Según él, el monje era sobre todo un penitente que entraba en la vida religiosa para expiar sus pecados y ponerse bajo la dirección espiri-

¹ *Annales Quedlinburgenses*, MGH, SS, III, pág. 54.

² Marc Bloch, *La société féodale*, t. I, 1939, pág. 139.

tual del abad. En la época carolingia, en particular con Benito de Aniano, el papel de la oración en el monacato llegó a ser predominante. Pero sería función de la primera edad feudal, y en particular de Cluny, estimular esta tendencia hasta sus últimas consecuencias. Este monasterio de Borgoña, fundado en el año 910 por el abad Bernon con el apoyo del duque Guillermo de Aquitania, extendió muy pronto su influencia a una buena parte de Occidente, desde Inglaterra hasta Italia. Vinculado directamente a la Iglesia romana, representó desde finales del siglo X hasta principios del XII la congregación religiosa más importante de la cristiandad y, gracias a una serie de abades famosos, su radio de acción fue considerable en todos los medios de la sociedad. Pero el monacato de la época feudal no se limita exclusivamente a la experiencia de Cluny, ya que otras tradiciones espirituales, particularmente en Alemania y en Italia, permanecían aún muy vivas. Sin embargo, no es exagerado considerar a Cluny como la expresión más auténtica de las aspiraciones espirituales de la sociedad feudal.

Aunque los cluniacenses, lo mismo que los restantes monjes de esta época, fueran Benedictinos, el ritmo y la organización de su vida son en gran medida originales. Así, mientras que San Benito había fijado en cuarenta el número de salmos que debían ser recitados cada día, a finales del siglo XI en Cluny se recitaban doscientos quince. La regla preveía la lectura de un salterio por semana. En tiempos del abad Odilon, era necesario haber leído la Biblia entera en el curso del año³. Por último, las disposiciones del fundador establecían un equilibrio aproximativo entre los diversos aspectos de la vida monástica: cuatro horas para la lectura de textos sagrados y de autores eclesiásticos (*lectio divina*), tres horas y media para la liturgia y seis horas para el trabajo. En los monasterios cluniacenses, el trabajo se había reducido a algunas actividades simbólicas y bastante limitadas, ya que la mayor parte del tiempo se consagraba a la plegaria litúrgica y a la lectura meditada de la Escritura.

Este preponderancia del *Opus Dei* se manifiesta sobre todo en un alargamiento del oficio litúrgico. Entre las partes cantadas se intercalan extensas lecciones extraídas de textos de la Biblia y de los Padres. Por otro lado, si bien es verdad que Cluny no ha inventado los oficios subrogatorios, es decir, los oficios complementarios y no exigidos por la regla, éstos fueron generalizados y difundidos en las casas de su jurisdicción; a los salmos se añadieron algunos versos y colectas, como por ejemplo en la *Trina Oratio* recitada en honor de la Santísima Trinidad. Del mismo modo, se multiplicaron los sufra-

³ Ph. Schmitz, «La liturgie de Cluny», en *Spiritualité cluniacense*, Todi, 1960, págs. 83-99.

gios (una antífona, un verso, una oración), las letanías, etc. Por último, la liturgia se enriqueció con gestos y con actos que tendían a acentuar el aspecto dramático: una parte de los salmos la recitaban echados en el suelo y cuando el Viernes Santo se leía el evangelio de la Pasión, dos monjes tomaban trozos de paño depositados sobre el altar y los rasgaban cuando se leían las palabras: *Diviserunt sibi vestimenta sua*. El oficio experimentó también una extensión espacial y la liturgia se hizo peregrinante: ya en el siglo IX en Saint-Riquier, con ocasión de las grandes festividades, los monjes se trasladaban en procesión desde la iglesia abacial a otra. En Cluny, una procesión solemne les conducía dos veces al día desde la basílica hasta la iglesia de Santa María, donde se cantaban las vísperas.

Lo mismo que el oficio salmodiado en coro, la misa ocupaba un puesto relevante en la vida y en la espiritualidad de los monjes. En Cluny se celebraban dos misas conventuales al día: la de la mañana, celebrada en Santa María, y la misa solemne cantada en el altar principal de la basílica después de la hora sexta. También aquí era posible que se realizaran con frecuencia ampliaciones litúrgicas: canto del *Introito* repetido tres veces, desarrollo del *Kyrie*, y sobre todo, añadidos al *Alleluja* que consistían en una prosa y en una secuencia, textos versificados que expresaban en términos líricos el significado del misterio puesto de relieve por la liturgia del día. A esto se añadía, además, las misas propias celebradas por aquellos monjes que eran sacerdotes —es decir la mayoría en las grandes abadías— para las que había sido necesario multiplicar los altares y, en consecuencia, las capillas laterales en torno al deambulatorio. Estas ceremonias eran acompañadas con incienso y aspersiones de agua bendita. Todo ello contribuía a crear una atmósfera sacra que, mediante la solemnidad de las celebraciones, debería permitir al alma acceder al mismo nivel sobrenatural, pero no se olvidaba la plegaria individual y los religiosos no estaban obligados a participar al mismo tiempo en todos los oficios. Sin embargo, la plegaria litúrgica y comunitaria seguía siendo lo esencial: escuadras de monjes se sucedían en el coro como batallones en la línea de fuego, tratando de ofrecer a Dios una alabanza ininterrumpida y un sacrificio que fuera de su agrado. Solamente la realización de este ambicioso proyecto proporcionaba una justificación al peso cada vez mayor de las observancias rituales.

En la espiritualidad monástica de la época feudal, la plegaria litúrgica no es solamente un acto de alabanza sino también de intercesión y de súplica. En torno al año mil, en efecto, se produce en todas partes una multiplicación espectacular de las misas votivas, celebradas por intenciones particulares. En Cluny, la primera de las dos misas conventuales era siempre oficiada por los difuntos. En el oficio de maitines se recitaban cuatro salmos por las intenciones de

los familiares de la abadía, otros por el rey, etc. Pero, sobre todo, se rezaba, y cada vez más, por los muertos y por ellos se recitaban incluso partes enteras del oficio. Por lo demás, fue el mismo abad Odilón el que, a finales del siglo X, instituyó la festividad de los fieles difuntos o día de las ánimas, el 2 de noviembre. Existían, además, cadenas de plegarias entre los diversos monasterios, que se comunicaban sus obituarios donde hacían figurar los nombres de los monjes que acababan de morir en las abadías asociadas con objeto de recordarles en sus oraciones. Del mismo modo, podían ser inscritos también benefactores laicos, soberanos o personas importantes. Se trataba de un honor muy apetecido y que requería grandes sacrificios financieros realizados con este objeto, en particular bajo forma de donaciones benéficas. Con el fin de asegurar esta función de intercesión sobre el mundo, los monjes buscaban ayudas y apoyos. De ahí la importancia creciente del culto litúrgico de los santos: en Cluny, el santoral gregoriano se enriqueció con numerosos oficios de santos franceses; cotidianamente se recitaba el oficio de todos los santos y la misa solemne venía precedida por la lectura de las letanías. El día de su fiesta, si se trataba de un mártir, era leída enteramente su Pasión, y su Vida, si se trataba de un confesor. El texto que debía leerse en esta ocasión —tal es el significado de la palabra *legenda*— ocupaba las ocho primeras lecciones de los Maitines, donde se imploraban particularmente sus sufragios.

En definitiva, el significado de esta liturgia, solemne y superabundante al mismo tiempo, sólo puede ser comprendido considerando la plegaria monástica como un arma. El monje se sirve de ella ante todo contra su propio cuerpo, para combatir las tentaciones y en particular la *acedia*, esa especie de tedio espiritual que acecha, más que a nadie, a quien aspira a la perfección. Sin embargo, si sigue virilmente la estrecha vía de la observancia de la regla, el monje puede hacer fracasar las insidias que le tiende el «antiguo enemigo», es decir el Demonio. Entonces ya no le queda más que llevar el combate cotidiano que consiste en rescatar mediante la plegaria el mayor número de almas de la condenación y del fuego eterno. Este lucha de cada instante contra las fuerzas del mal produce una variedad de frutos espirituales de los que la comunidad cristiana se beneficia en virtud de la reversibilidad de los méritos: reposo del alma asegurado a los difuntos y particularmente a las almas del purgatorio, paz a los vivos, fecundidad de la tierra, victoria a los reyes y a los príncipes fundadores. (El monasterio, escuela de servicio divino, es también el lugar donde se adquieren, a fuerza de plegarias, las gracias sobrenaturales que irradian sobre el conjunto de la sociedad.)

b) Vida evangélica y desprecio del mundo

(Sería erróneo, sin embargo, reducir la espiritualidad monástica de los siglos X y XI a la plegaria y a la lucha contra las fuerzas del mal. Si la vida del claustro representó para los hombres de la época algo superior a cuanto la tierra ofrecía de grande y de bueno, era también porque constituía un estado privilegiado que permitía el retorno de las criaturas a su Creador mediante un servicio fiel a este último. Ciertamente, esta comunión con los habitantes del cielo debería realizarse plenamente sólo al final de los tiempos, pero podía comenzar ya en este mundo. Como ha demostrado Jean Leclercq, el monje medieval está animado por el deseo de Dios y de la patria celestial⁴. Mediante la plegaria litúrgica, trata de unir su voz al coro de los ángeles; mediante la práctica de ascesis y de la mortificación, trata de llevar una vida angelical, lejos de los placeres y de las tentaciones de este mundo. El monasterio donde se practica la observancia de la regla se convierte en la antecámara del paraíso, un reducto de cielo en la tierra.)

Esta dimensión escatológica del monacato permite comprender el lugar que ocupan la lectura y la meditación de la Biblia en su espiritualidad. El Antiguo Testamento juega en ello un papel importante en la medida en que es visto como una prefiguración de la última fase de la historia de la salvación, inaugurada por la Encarnación: con relación a la Parusía, es decir, el retorno glorioso de Cristo al final de los tiempos, el pueblo de Dios se encuentra en la misma situación del antiguo Israel respecto a la llegada de Cristo según la carne. Sin embargo, en la historia del pueblo judío se buscan más las actitudes espirituales, acordes con el clima de tensión de los últimos tiempos y que caracterizan también la vida religiosa de los monjes de esta época, que los modelos morales, como había sucedido en cambio en la época carolingia. Para estos monjes, en realidad, no se trataba en ningún modo de un tema literario, y la búsqueda de Dios se inscribía en su programa cotidiano: la *lectio divina* ¿no tenía como objeto conducir al espíritu a la meditación para que pudiera ascender, desde aquí abajo, a la contemplación del misterio divino?

La espera escatológica se concretó también, para los monjes, en un propósito de purificación personal y colectiva que fue el origen de la mayor parte de los movimientos reformadores de la época. Abades famosos, como Guillermo de Volpiano o San Pedro Damiano, se preocuparon con ardientes deseos por hacer de la vida del claus-

⁴ Particularmente en su excelente libro *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, París, 1957.

tro algo similar a una sociedad perfecta, verdadera anticipación en este mundo del reino de Dios. En el siglo XI, esta tendencia se manifestó con particular claridad en Cluny. Sin exageración, la espiritualidad cluniacense puede ser calificada de triunfalista, en cuanto que los conceptos de pecado y de rescate le fueron menos familiares que la contemplación de la gloria y de la majestad divinas. No fue ciertamente casual el hecho de que San Hugo hiciera borrar del canto del *Exultet* las palabras *O felix culpa!*, paradójica exaltación del pecado de Adán, considerado como el punto de partida de la Redención. El significado de este realismo sobrenatural no era ya comprendido en un ambiente espiritual impregnado más por el misterio de la Transfiguración que por el de la Encarnación y en el cual el monasterio aparecía como la antecámara del cielo. Las concepciones artísticas de Cluny, y de manera general de los monjes negros, revelan el mismo estado de espíritu: nada es demasiado bello ni demasiado suntuoso para la casa de Dios, donde el brillo del oro, el resplandor de las lámparas y el perfume de los inciensos concurren para ofrecer a quienes se acercan a ella un anticipo de los esplendores de la corte celestial.

Considerándose, en cierto sentido, la vanguardia del pueblo de Dios que había alcanzado las puertas del Reino, los monjes tuvieron tendencia, a veces, a despreciar los otros estados de vida en el ámbito de la Iglesia. Convencidos de ostentar las garantías de la salvación, los monjes invitaron a los mejores cristianos a reunirse con ellos en la paz de los claustros para abrazar la vida monástica. De esta manera, en las abadías se constituyó una nueva aristocracia espiritual, poco diferente en su reclutamiento de la que, en la misma época, imponía su autoridad a los humildes en la sociedad laica.

De esta manera se comprende que numerosos textos espirituales de la Edad Media presenten la entrada en el claustro como un acontecimiento tan importante, si no más, que el bautismo. El monasterio, incluso en algunos elementos de su arquitectura, ¿no es al mismo tiempo el monumento conmemorativo de la Jerusalén histórica y la prefiguración de la Jerusalén celeste? En cualquier caso, aquellos que lo habitaban participaban de la dignidad de los hijos de Sión y se beneficiaban de los dones propios de los lugares santificados por la vida del Señor. La conversión que implica la profesión religiosa es entendida como una superación de la condición terrenal. (Hacerse monje significa, al mismo tiempo, retornar al estado originario de perfección y anticipar la vida futura; pero significa también despreciar el mundo para edificar el hombre nuevo llamado a ocupar un puesto junto a Dios.)

La contrapartida de esta aspiración a las cosas celestiales es la tendencia, bastante acentuada en la mayor parte de los autores es-

pirituales de esta época, a despreciar las cosas de este mundo. Trabajos recientes, particularmente los de R. Bultot, han puesto de relieve con insistencia esta depreciación sistemática de las realidades temporales y carnales, que va mucho más allá de una simple advertencia contra los abusos que resultan del uso inmoderado de los bienes de este mundo. San Anselmo, Juan de Fécamp, Bernardo de Morlaas y tantos otros han predicado en sus tratados el desprecio del mundo (*contemptus mundi*) y han juzgado de manera fundamentalmente pesimista las realidades temporales, las actividades terrenales y el amor humano, esto es, la vida profana en su conjunto. Los mismos autores, por el contrario, han exaltado la vida monástica, presentada como la forma auténtica de la experiencia cristiana y la única vía de salvación. A sus ojos, en realidad, el mundo está lleno de ilusiones y de ocasiones de pecado. Es preferible, por tanto, renunciar a las criaturas y vivir en esta tierra como peregrinos o extranjeros: el Reino se conquista a través del exilio. Los autores espirituales del siglo XI están convencidos de que existe una incompatibilidad absoluta entre la vida religiosa y las preocupaciones, las ocupaciones y los asuntos de este mundo. Solamente la paz del claustro y la disciplina de la regla garantizan el *otium*, es decir, la tranquilidad que hace posible la vida interior.

Esta visión del mundo se apoya en un teocentrismo absoluto: puesto que Dios representa el bien máximo, es vano tratar de alcanzar realidades terrestres que son ilusorias y ofrecen riesgos de pecado: «Únicamente sensibles al abismo existente entre Dios y el ser finito, la espiritualidad monástica descalifica a este último en la escala de valores sin plantearse su esencia ni su significación propia»⁵. La condena del «mundo», que representa uno de los mayores temas del Evangelio de San Juan, es interpretada por los autores monásticos como un juicio negativo sobre el conjunto de la creación.

Tal desconfianza, por no decir algo más fuerte, respecto de las realidades humanas puede parecer muy sorprendente a un hombre del siglo XX, sobre todo si se hace referencia, a título comparativo, a algunos decretos del Concilio Vaticano II. El papel del historiador no es el de oponer estos textos a los de los monjes de la época feudal, sino el de esforzarse por comprender y explicar sus contradicciones que no son sólo aparentes. A este respecto, es esencial darse cuenta de que los autores espirituales del siglo XI han sido víctimas de su particular lectura de la Biblia: en la Vulgata, en efecto, las oposiciones escriturarias habían sido endurecidas y empobrecidas por traducciones inadecuadas: así, por ejemplo, la antítesis semítica entre

⁵ R. Bultot, «Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde», *Revue thomiste*, 64 (1964), pág. 546.

la Carne y el Espíritu se redujo a un antagonismo entre el cuerpo y el alma, cuando en realidad abarcaba realidades mucho más complejas. Por otra parte, estos autores hicieron suyas, sin discriminación, concepciones filosóficas de la Antigüedad, mantenidas por la literatura patristica; por ejemplo, la definición de la ascesis como búsqueda de la insensibilidad, concepto inspirado más en el estoicismo que en el Evangelio, o la oposición platónica entre la contemplación y la acción. El bajo nivel de la cultura medieval no permitió hacer la criba que hubiera sido necesaria en el seno de esta herencia multiforme.

Por otra parte, algunos conceptos fundamentales de la espiritualidad monástica no están desprovistos de ambigüedad: la vida «angélica» tan pregonada por los autores espirituales ¿es una simple aspiración a la unión con Dios o un rechazo de la condición humana y en particular de la sexualidad? Tomando al pie de la letra algunos pasajes de San Agustín —uno de los autores más leídos de este tiempo—, algunos monjes se dejaron caer, a veces, en la pendiente del gnosticismo, e incluso del dualismo al que les inclinaba su experiencia ascética. Para ellos, de hecho, el mundo no es más que una realidad sin consistencia propia, simple reflejo degradado de un mundo celeste donde se encuentra su verdad. En su historia, se destaca menos lo que se construye que lo que le acerca a su fin. Dominio de lo transitorio y de lo contingente, lo creado no debe suscitar ni apego ni tampoco estima; sino menosprecio y rechazo. Al repudiar el mundo terrenal, la espiritualidad monástica del siglo XI proyectó, de alguna forma, el mal fuera del hombre para situarlo en las cosas, confiriéndole así una realidad objetiva y acuciante. Lejos de derrotar al enemigo, no hizo más que reforzar su presencia en los espíritus.

Sería necesario, por tanto, matizar el carácter absoluto y severo de algunos juicios sobre el mundo pronunciados por un buen número de autores espirituales monásticos, considerando las motivaciones que les condujeron a ello. En efecto, la condena sin apelativos de las realidades terrestres se sitúa generalmente en un contexto polémico. La mayor parte de los escritos sobre el desprecio del mundo han sido redactados en el siglo XI y a principios del XII, en un momento en que la lucha contra la simonía ocupaba el primer puesto de sus preocupaciones: los valores profanos eran tan apreciados por los monjes simoníacos que resultaba inútil poner de relieve su importancia. Pero hay más. En el centro del combate llevado a cabo por las fuerzas vivas de la Iglesia para liberarla del dominio de los emperadores y de la disolución feudal, la huida del mundo preconizada por los monjes se presentaba más como un juicio respecto a algunas estructuras opresivas que obstaculizaban el desarrollo religioso y la caridad que como una evasión de la vida social y de la acción

temporal. En este caso, el *contemptus mundi* traducía frecuentemente «el rechazo de compromiso con una sociedad política menos cristiana, quizá, que el más laico de nuestros Estados actuales»⁶. Así, por ejemplo, en un tratado atribuido a san Anselmo, se encuentra una severa crítica contra la domesticación de los prelados por parte del rey de Inglaterra y contra la incontrolada violencia de la caballería. En este caso específico, el «desprecio del mundo» es ante todo la expresión de un rechazo de un tipo de sociedad y no tanto la depreciación sistemática de las realidades profanas.

Por otra parte, conviene preguntarse qué podía representar el mundo para el hombre de la primera edad feudal, independientemente de cualquier influencia ideológica transmitida por la cultura. Desde cualquier punto de vista, el hombre no veía a su alrededor más que violencia e injusticia y le era muy difícil percibir valores positivos en el seno de la sociedad profana: muy pocos matrimonios fundados en el amor, ninguna cultura laica todavía digna de este nombre, escaso progreso técnico o científico. Incluso el Estado representaba más un orden sacral que culminaba en la persona del emperador o del rey, ungido del Señor y su representante en la tierra, que la estructura política de la ciudad temporal.

La famosa lucha de las Investiduras, que enfrentó a finales del siglo XI y principios del XII a los papas contra los emperadores germánicos no es, como se ha dicho frecuentemente, un conflicto entre el poder espiritual y la autoridad laica, sino una lucha a ultranza entre dos sacralidades rivales. En un mundo en el que el orden estaba fijado por la Providencia y en el que la organización política y social estaba regida por modelos trascendentes, la noción misma de poder temporal no tenía significado alguno. No se puede reprochar a los monjes, por tanto, el haber sido incapaces de elaborar una espiritualidad para los laicos «cuando no existía en realidad laica, y tampoco un mundo que permitiera captar su especificidad»⁷.

En la práctica, en fin, ni los monjes ni los eremitas, que parecen ser los únicos que hayan practicado al pie de la letra el desprecio del mundo, fueron completamente hostiles o ajenos a las realidades humanas. En la espiritualidad monástica, la incontestable depreciación de las realidades terrestres fue moderada, con frecuencia, por un sentido profundo de las cosas y de los hombres. Las abadías de la época feudal no están al margen de la vida social: en los grandes mo-

⁶ Cfr. J. Batany, «L'Eglise et le mépris du monde», *Annales E. S. C.*, XX (1965), págs. 218-228, y la respuesta de R. Bultot, «Mépris du monde et XIe siècle», *Annales E. S. C.*, XXII (1967), págs. 219-228.

⁷ L. J. Bataillon y J. P. Jossua, «Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 51 (1967), páginas 23-38.

nasterios germánicos, incluso en Francia, y en los pequeños prioratos, muchos hijos de la aristocracia recibían una instrucción elemental aunque no estuvieran todos ellos destinados necesariamente a la carrera eclesiástica. La espiritualidad cluniacense, por otra parte, no pretendía que el hombre renunciara a ser él mismo, sino que consagrara su vida al servicio de Dios. Según la hermosa expresión de Etienne Gilson: «Cluny nos acepta tal como somos, más como hombres que como almas, y pretende salvarnos con la ayuda de nuestro cuerpo, no contra él»⁸. Tomar el hombre tal como es significa, en esta perspectiva no es esperar de él manifestaciones ascéticas o mortificaciones excesivas; significa también que la riqueza, el poder y la belleza, lejos de constituir en sí mismas obstáculos al amor de Dios, pueden concurrir a la alabanza de su gloria y al servicio de su causa. Así, una vez superada una primera fase rigorista, la actitud de los cluniacenses frente a la sociedad de su tiempo estuvo caracterizada por una preocupación de comprensión y de apertura, favorecidas, por lo demás, por aquellos vínculos de parentesco y de solidaridad que no tardaron en establecerse entre los abades de la casa madre y los grandes de esta tierra, sobre quienes aquellos trataban de ejercer su influencia. Esta simpatía, matizada de indulgencia, que manifestaron respecto a los laicos no se limitó exclusivamente a las clases dirigentes: el abad Odilon jugó un gran papel en la difusión de los movimientos de paz y no se puede olvidar que Abelardo, perseguido por San Bernardo, encontró en Pedro el Venerable el refugio para morir en paz. La carta que este último escribió a Eloísa para anunciarle la muerte de su esposo es, por lo demás, una obra maestra de delicadeza y de humanidad.

Este enfrentamiento entre la teoría y la práctica de los ambientes monásticos en sus relaciones con el mundo permite constatar la complejidad del problema. Por un lado, muestra la existencia de una doctrina espiritual coherente, que sitúa la perfección cristiana en un ideal de retiro de la vida terrenal y de rechazo de algunos aspectos de la condición humana: vida angélica, paraíso encontrado fuera de los confines del propio tiempo, existencia puramente contemplativa. Por otra parte, se abre paso la preocupación de los monjes del siglo XI por actuar en la sociedad que les rodea, llegando incluso hasta la aceptación sin reservas de sus valores y de sus estructuras. De hecho, las dos actitudes no son contradictorias. Para transformar el mundo, puede ser más eficaz en ciertos momentos salir que permanecer en él, y a veces, es más fácil encontrar al hombre huyendo de la muchedumbre que permaneciendo mezclado en ella. ¿Es quizá una casualidad que muchos abades —y muy particularmente los de Cluny

⁸ E. Gilson, «Le message de Cluny», en *A Cluny*, Dijon, 1950, pág. 30.

hayan ejercido una función arbitral en los conflictos políticos de su tiempo, tanto en el plano local como en el de toda la cristiandad? En cuanto a los eremitas que se refugiaban en lo profundo de los bosques para huir del mundo, ninguno ignora ya el papel que jugaron en las roturaciones, en el establecimiento de nuevas rutas, en la asistencia a los caminantes o en la evangelización de las poblaciones rurales. Puede apreciarse la dificultad que existe para juzgar de manera equitativa una espiritualidad que frecuentemente valorizaba, en la práctica, realidades que luego despreciaba en el plano de los principios.

2. LA INFLUENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD MONÁSTICA

A pesar de todas estas reservas —que tienen su importancia—, no es menos evidente que la ideología de los monjes tuvo mayor influencia sobre la espiritualidad de la época feudal que su «praxis». El ideal monástico ejerció en todos los espíritus de su tiempo, incluso en los menos cultivados, una fascinación incomparable, y algunos temas espirituales estimados por los cenobitas fueron recuperados por otros, clérigos o laicos, que los llevaron hasta sus consecuencias más extremas.

a) Vida profana y vida religiosa

En esta época, en efecto, comienza a imponerse entre los cristianos de Occidente la idea de que existe una incompatibilidad entre la vida en el mundo y el estado religioso. El clero secular es el primero que experimenta el contragolpe de las doctrinas ascéticas elaboradas en los claustros y que modifican la concepción misma del sacerdocio. Las reformas monásticas del siglo X habían tratado de restablecer la práctica de la continencia en las abadías. Las medidas que fueron tomadas con este fin no estaban inspiradas únicamente por motivos disciplinarios. En Cluny, por ejemplo, desde la mitad del siglo X, se desarrolló una espiritualidad eucarística, que concedía un puesto preferente a la adhesión al Cristo Salvador presente en el sacramento de la comunión: sólo recibiendo el «verdadero cuerpo de Cristo» se puede entrar a formar parte del cuerpo místico. Pero, para acercarse a la Eucaristía y, con más razón, para consagrar la hostia es absolutamente necesario ser puro. Odon de Cluny, en su famoso poema *Occupatio*, estima, por tanto, que la castidad es una necesidad absoluta para los monjes y establece una incompatibilidad entre función sacerdotal y concubinato.

En la época en que comenzaban a ser conocidas, estas ideas aparecían como atrevidas anticipaciones. Todavía en torno al año 1010, el obispo Burchard de Worms, en su penitencial titulado *Corrector sive medicus*, establecía penas para los laicos que rechazaran tomar parte en el oficio celebrado por un sacerdote casado o amancebado. Pero desde mitad del siglo XI se observaba, un poco por todas partes, que algunos fieles ponían en duda la validez de los sacramentos distribuidos por sacerdotes que no practicaban la continencia. En Milán, alrededor del año 1050, los Patarinos fueron incluso más lejos llegando a boicotear los oficios celebrados por los sacerdotes «nicolaístas» y obligándoles a respetar la castidad, elemento fundamental, según ellos, del estado sacerdotal. Por su parte, la reforma gregoriana hizo suyas estas concepciones y fijó durante siglos el nuevo modelo de sacerdote, fundado en un ideal de pureza y de separación. Para Gregorio VII, en realidad, quien celebra el sacrificio de la misa debe ser la imagen de Cristo y la castidad del Hijo de Dios exige la del ministro del culto. Consagrado al servicio permanente de las alabanzas que Jesús ofrece al Padre celeste, el sacerdote terrestre vivirá separado de los fieles y renunciará a todo cuanto de profano pueda haber en su existencia. Se le prescribe llevar una vida comunitaria, adaptada a la función de oración que él asegura a toda la Iglesia y que, por lo demás, facilita la observancia de la continencia. Castidad, vida comunitaria y servicio litúrgico representan, a partir de ahora, los tres aspectos fundamentales del estado sacerdotal.

Sin embargo, muchos sacerdotes no habían esperado hasta la llamada del Papa para modificar su género de vida. Desde mitad del siglo XI, la vida canónica, es decir comunitaria, fue restaurada o instaurada en numerosos lugares, en particular en las regiones meridionales (por ejemplo, en San Frediano de Lucca, en San Juan de Letrán y en San Rufo, cerca de Avignon). Otros clérigos, afrontando la hostilidad de sus hermanos en religión, eligieron retirarse al desierto. Se asiste, de manera casi general en todas partes, a la proliferación de diversas formas de eremitismo clerical, en tanto que la mayor parte del clero secular experimentaba la influencia de la espiritualidad monástica. Esto es lo que señalaban los adversarios de la reforma, desde los sacerdotes milaneses al denominado Anónimo de York, quienes reprochaban al papado el querer imponer al clero secular un género de vida y unas exigencias morales que no se correspondían con la vocación específica de su *ordo*. El argumento era indudablemente válido, pero, como aquellos que lo defendían se apoyaban en los príncipes temporales, fueron englobados en el descrédito general que se abatía entonces sobre los clérigos «simoníacos y nicolaístas».

Sin ninguna duda, la consecuencia más grave de la difusión de la espiritualidad monástica fue la depreciación profunda y duradera del estado laico. Afectado por una doble inferioridad religiosa y cultural, el laicado se definió negativamente por su exclusión tanto del universo de lo sacro como de la cultura erudita. En un mundo en el que la vida cristiana se identificaba con la vida consagrada, la gran mayoría de los bautizados se encontraban peor situados que los religiosos en la perspectiva de la salvación. La distinción entre clérigos, monjes y laicos no era ciertamente nueva en la Iglesia. Ya Gregorio Magno, inspirándose en un pasaje del profeta Ezequiel (XIV, 14), había dividido a los cristianos en tres categorías en función de las instituciones eclesiásticas: *conjugati* (los esposos), *continentes* (los religiosos), *predicadores* (los clérigos seculares). Este esquema fue recuperado por los ambientes monásticos del siglo X pero con una perspectiva diferente. Poco antes del año mil, el abad Abbon de Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire) escribía: «Entre los cristianos de ambos sexos, sabemos que existen tres órdenes o, mejor dicho, tres grados. El primero es el de los laicos, el segundo el de los clérigos y el tercero el de los monjes. Aunque ninguno de los tres esté libre de pecado, el primero es bueno, el segundo, mejor, y el tercero, excelente»⁹. En este autor, como en muchos otros de su época, la clasificación de los diversos tipos de cristianos no trata únicamente de distinguir tres maneras diferentes de estar en la Iglesia, sino que representa también un esquema jerárquico, fundado en la idea de una remuneración variable según los estados de vida. Tomando los datos indicados por Cristo, a propósito del rendimiento de la simiente en la parábola del sembrador (Mateo, XIII, 8), la literatura espiritual de la época afirma claramente la superioridad de la vida monástica (ciento por uno) sobre el estado clerical (setenta por uno) y el de los laicos (treinta por uno). Esta escala de valores no es universal y, entre clérigos y monjes, existieron controversias a lo largo de toda la Edad Media a propósito del primer puesto. Todos estaban de acuerdo, sin embargo, en atribuir a los laicos el último puesto. La jerarquía de los diferentes estados de vida se asienta en él postulado de que la condición carnal es mala: cuanto más se aleja uno de la carne, identificada aquí con la sexualidad, más perfecto se es. En esta perspectiva, el matrimonio, aunque sea un sacramento, no tiene ningún valor positivo: no es más que un remedio de la concupiscencia y una concesión a la debilidad humana¹⁰. Además, las re-

⁹ Abbon de Fleury (Abbonis Floriacensis abbas), *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, PL, 139, 463.

¹⁰ *Ibidem*: «Por lo que respecta a la condición conyugal, ésta es admitida por indulgencia para evitar que el hombre, en la edad en que las tentaciones debidas a la fragilidad de la carne son fuertes, caiga en una situación todavía peor.»

laciones conyugales ¿no estaban contaminadas en sí mismas por el pecado, como había afirmado San Agustín contra Pelagio? En la perspectiva escatológica hecha suya por el monacato, la continencia, y sobre todo la virginidad, constituían los fundamentos de la vida religiosa.

Esta visión pesimista de la condición de los laicos y de su papel en la Iglesia no es exclusiva de algunos autores aislados o extremistas. Es compartida también por los mismos fieles que no ven otra posibilidad de salvación más que mediante una unión lo más estrecha posible con el mundo de los religiosos. Los caballeros entregan a sus hijos como oblatos en los monasterios. Aquellos que permanecen vinculados a su siglo se afilian a las abadías más prestigiosas mediante asociaciones o confraternidades de oración; como contrapartida de algunas donaciones piadosas —que revisten por lo general la forma de donaciones agrarias—, los laicos consiguen ser inscritos en los libros donde figuran los nombres de aquellos por quienes los monjes rezan diariamente y en sus obituarios. Cluny no inventó este tipo de asociaciones pero promovió considerablemente su desarrollo, en particular en los medios aristocráticos. Y todavía más. En el siglo XI se difundió entre los fieles la costumbre de solicitar el hábito religioso con ocasión de una grave enfermedad. El cronista monástico Orderico Vital nos proporciona un ejemplo interesante que se refiere a Ansoldo de Maule, antiguo compañero de armas de Roberto Guiscardo. Después de cincuenta y tres años de caballería, sintiendo acercarse el momento de su muerte, se dirigió a su mujer en estos términos: «Gentil hermana y querida esposa Odeline: durante más de veinte años, la benevolencia divina nos ha permitido vivir juntos. He aquí que yo ahora me encamino hacia el final. Lo quiera o no, voy a encontrarme con la muerte. Ten a bien aceptar mi deseo de convertirme en monje, de renunciar a las pomposas vestimentas de este mundo para revestirme con el negro hábito del santo padre Benito. Te ruego, amada mía, que me dispenses de mis obligaciones conyugales a fin de que, liberado de la carga de las preocupaciones mundanas, merezca el honor de recibir el hábito y la tonsura monástica.» La esposa dio su aprobación, él pudo realizar su deseo y fue inmediatamente revestido con el hábito. Tres días después murió y «fue sepultado con Cristo para resucitar con él»¹¹. El hecho de morir con el hábito monástico aseguraba una total participación en los sufragios, las oraciones y los méritos de los religiosos con la sola condición de renunciar al matrimonio y despojarse de sus «prerrogativas» y de sus bienes. Para un laico, el camino de la salvación pasa por el triple rechazo del poder, del sexo y del di-

¹¹ Orderici Vitalis, *Historia ecclesiastica*, v. 20.

nero, lo que constituye la negación misma de su estado. El espíritu medieval, proclive a los contrastes totales, no conoce más que la conversión absoluta. Sólo mediante una renuncia completa, el cristiano puede esperar hacerse grato a Dios.

Por ello, incluso aquellos que por necesidad permanecen en el mundo, si tienen alguna preocupación por el más allá, se esfuerzan por imitar las reglas de la observancia monástica. La *Vie de saint Géraud d'Aurillac*, compuesta hacia mitad del siglo X por el abad Odon de Cluny, nos ofrece el ejemplo de un gran señor que, incluso viviendo en el mundo, alcanza la perfección. Pero no nos equivoquemos: en San Geraldo no existe ningún ideal de santidad laica. En todo momento, Odon lo presenta como un monje de deseo, al que únicamente las obligaciones ineludibles le han impedido la entrada en el claustro; nos lo muestra practicando la castidad y rechazando combatir con las armas, porque la violencia es mala a sus ojos; cuando sus enemigos le atacan y no puede evitar el combate, hace molinetes con su espada y finge batirse tratando, al mismo tiempo, de no herir a ninguno. Su vida religiosa se caracteriza por la alternancia de lecturas y de oraciones. San Geraldo, aunque sea caballero, vive como un monje¹².

Lejos de limitarse a las capas superiores de la sociedad, la fascinación que ejercen las tendencias ascéticas de la espiritualidad monástica se extiende, durante el siglo XI, al conjunto de los laicos, como puede constatar en la ideología de los movimientos de paz. Estos no expresan solamente una aspiración al restablecimiento del orden perturbado por la anarquía feudal. El lugar importante que, en los documentos emanados de las asambleas que tuvieron lugar entre los años 990 y 1040, ocupan los preceptos de abstinencia, junto al rechazo de la violencia, testimonia un deseo ampliamente extendido de adoptar un tipo de reglas de perfección típicamente monásticas. Una ascesis comunitaria representaba para los hombres del año mil el medio más seguro de alejar la cólera divina y asegurar la salvación de la colectividad.

La adhesión de los laicos a las instituciones y a los valores del monacato no es, sin embargo, un simple fenómeno de mimetismo o de ósmosis. Manifiesta, más bien, el despertar de la conciencia religiosa en los medios sociales que no habían conocido hasta entonces más que un simple conformismo. Movimiento misterioso en sus orígenes: bajo la influencia de los monjes, pero también de un clero que, en el ámbito reducido de la iglesia privada, está en contacto cada vez más estrecho con los fieles, se efectúa en estos siglos obs-

¹² Cfr. A. Frugoni, «Incontro con Cluny», en *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, págs. 23-29.

curos una especie de impregnación espiritual cuyas modalidades se nos escapan. A la atonía que caracterizó el clima religioso de los siglos IX y X sucede un periodo de profunda fermentación. Simples fieles, en número cada vez mayor, comienzan a acceder a un cierto conocimiento, si no de la Biblia, por lo menos de los principales preceptos evangélicos. Algunos de ellos acentuaron todavía más la tradición monástica y acabaron, en muchos casos, en un espiritualismo exacerbado.

Es curioso constatar cómo las primeras herejías que aparecieron en Occidente en torno al año mil —las de Vertus (Champaña), de Arras o de Monforte (Lombardía)—, tuvieron en común el rechazo del mundo y de su violencia, el desprecio del cuerpo y de la vida sexual, así como la negación de las estructuras eclesiales y de los sacramentos cuya materialidad les ofendía. Es verdad que se trata sólo de grupos poco importantes, rápidamente reducidos al silencio por la jerarquía eclesiástica. Pero, ¿no representan, aunque sea radicalizándolas, las aspiraciones religiosas de muchos hombres de su época que, en nombre de una interpretación literal del Evangelio, tendían a erigir en normas de comportamiento para todos los cristianos las exigencias más elevadas de la espiritualidad monástica? Sin ir tan lejos, los Patarinos de Lombardía o sus contemporáneos de Florencia que obligaban a su clero a adoptar el celibato y a renunciar a la simonía, compartían esta misma actitud espiritual, exigían simplemente a los sacerdotes el cumplimiento de su función en la Iglesia: distribuir a los fieles sacramentos válidos y ofrecer a Dios un sacrificio que fuera de su agrado.

b) *El combate espiritual*

Al presentar la vida religiosa, ante todo, como un combate incesante contra el «antiguo enemigo», la espiritualidad monástica encontró un amplio eco en el seno de una sociedad guerrera cuya ética profana (lo que los autores germánicos llaman *Ritterliches Tugendsystem*) privilegiaba los valores militares. El considerar la vida religiosa y moral como un combate entre el Bien y el Mal no es ciertamente una invención del siglo XI. Prudencio en la época patrística, Alcuino y Smaragdo en tiempo de los carolingios, habían concedido amplio espacio en sus escritos al tema de la sicomaquia. Pero quedaría reservado a la primera edad feudal —como muestran las esculturas de Moissac y los frescos de Tavant— el privilegiar este aspecto hasta el punto de fijarlo como el eje de la vida espiritual de toda una sociedad.

Los hombres de los siglos X y XI, época caracterizada por la in-

seguridad y la violencia, trasladaron al campo religioso todas sus costumbres y sus preocupaciones cotidianas. Según los trabajos más recientes, basados en una interpretación psicoanalítica, la estructura misma del oficio monástico respondía a un deseo de lucha contra las fuerzas del mal, de las cuales los monjes trataban de arrancar las almas de los fieles difuntos mediante una plegaria constante e intensa. En esta perspectiva, la liturgia monástica, con su ambientación a la vez fastuosa y solemne, representaría la sublimación de los impulsos agresivos de la aristocracia laica, que no renuncia a la violencia física si no es para sustituirla por el combate espiritual. El miles que ingresa en un monasterio deja tras de sí su caballo y su espada, pero lo hace para encontrar las armas espirituales infinitamente más eficaces que las del mundo¹³.

En todo caso, es cierto que ninguna época ha tomado más en serio que la Edad Media la máxima evangélica: «El reino de los Cielos padece la violencia». Toda la espiritualidad de la época feudal se desarrolla bajo el signo del esfuerzo doloroso y de la lucha. En los monasterios, se cultiva la ascesis como instrumento de retorno a Dios: el sufrimiento voluntario, en efecto, permite al hombre restaurar desde esta tierra el estado originario de inocencia degradada por el pecado y acceder a la libertad espiritual. Esta convicción, universalmente compartida, impulsa a las almas enamoradas de la perfección a la búsqueda del martirio que proporciona, junto con la certeza de la salvación, los méritos necesarios para la Iglesia y para los fieles difuntos. Ante la falta de perseguidores, el martirio se lo aplicaba uno a sí mismo. La ascesis benedictina, que se mantiene moderada en sus manifestaciones, contempla dos aspectos fundamentales: la renuncia a los placeres de los sentidos y la lucha contra las tentaciones. El segundo, en particular, tendió a asumir una importancia creciente a lo largo del siglo XI a medida que se desarrollaba la creencia en la realidad física del Diablo y en su onnipresencia. El monje Raul Glaber afirma haber visto varias veces a Satanás bajo la apariencia de un animal inmundado y numerosas vidas de santos de la época nos muestran a éste último agrediendo y apaleando a quienes aspiran a la perfección.

También en este caso, los laicos no quisieron quedarse atrás. Muchos de ellos, no pudiendo hacerse monjes a causa de sus modestos orígenes, abrazaron la vida eremítica en la que pudieron dedicarse a un ascetismo desenfrenado. Con el ardor que caracteriza a los neófitos, rechazaron de hecho la *discretio* monástica, que atemperaba en la práctica el rigor de las observancias prescritas, y se entregaron

¹³ B. Rosenwein, «Feudal war and monastic peace: Cluniac liturgy as ritual aggression», *Viator*, II (1971), págs. 129-157.

a mortificaciones exageradas, tratando de debilitar su cuerpo mediante ayunos y sometiendo a mil suplicios. Esta excesiva severidad en lo que respecta al propio cuerpo constituirá una característica permanente de la espiritualidad popular de la Edad Media, desde los eremitas del siglo X hasta los flagelantes del siglo XIV: no es una casualidad que, entre los santos cistercienses, fueran algunos conversos, es decir personas de humilde condición como Pedro y Nicolás de Villers, quienes se infligieran las más severas penitencias. Todo esto tiene lugar como si los laicos hubieran querido compensar su incapacidad para leer o meditar la palabra de Dios mediante un exceso de violencia en lo tocante a su propio cuerpo.

Esta tendencia a la búsqueda de la proeza ascética es, como muchos otros fenómenos espirituales, profundamente ambigua: en ella se encuentran unidos a la vez una obsesión angustiosa por la salvación y el deseo de imitar a Cristo doliente hasta en sus tormentos, lo que constituye una de las primeras manifestaciones del despertar evangélico. No se puede explicar de otra manera el éxito de la flagelación voluntaria que se desarrolla en el siglo XI en los medios eremíticos italianos, particularmente bajo la influencia de San Pedro Damiano. El látigo, uno de los instrumentos de la Pasión de Cristo, se convierte entonces, en virtud de un proceso commutativo, en el instrumento privilegiado de penitencia que aseguraba a quienes lo practicaban el rescate de las penas debidas por el pecado. Pero los ascetas «salvajes», que se multiplican en Occidente después del año mil, dan la impresión de buscar el sufrimiento en sí mismo: en muchos eremitorios y lugares de reclusión se practicaban ayunos excepcionales y se ponían en la piel cilicios de crin. Algunos ceñían sus miembros con cuerdas de nudos o con cinturones de hierro, cuando no se trataba de verdaderos corsés, como aquel Santo Domingo «el encorazado» que, en su eremitorio de Fonte Avellana, no podía moverse sin clavarse en la piel placas metálicas llenas de clavos. Indudablemente, se trata de formas extremas, pero que reflejan bien ciertas tendencias de la espiritualidad común. El ideal de la vida cristiana de la época feudal es un estilo de vida heroico caracterizado por una serie de esfuerzos extraordinarios y por una búsqueda del «record», a imagen del caballero que debe superarse sin tregua realizando nuevas proezas. La santidad pertenece al dominio de lo extraordinario, permaneciendo sólo accesible al precio de duros esfuerzos: quien ayuna varias semanas seguidas, pasa sus noches en oración y realiza curaciones milagrosas, se ve inmediatamente canonizado por las masas, si no por la Iglesia.

No todos los fieles enamorados de la perfección o simplemente deseosos de asegurar su salvación se convertían, sin embargo, en eremitas o se reclusaban en lugares apartados. Existía también un medio

menos arduo de adquirir algunos méritos a los ojos de Dios: la peregrinación. Desde la alta Edad Media, los monjes irlandeses habían difundido con su ejemplo la creencia en la virtud santificadora de la *peregrinatio religiosa*, una especie de exilio voluntario a término definido. El significado de la peregrinación cambió en el siglo XI cuando los penitentes eligieron en gran número, como meta de sus viajes, algunos santuarios célebres como Santiago de Compostela o los Santos Lugares, Roma y sobre todo Jerusalén. En una época en que los viajes representaban una empresa peligrosa; se comprende que estos largos desplazamientos fueran considerados por los fieles y por los clérigos como un ejercicio ascético y una forma de penitencia. Entre las prácticas meritorias, no deberíamos olvidar tampoco el ayuno, establecido por la Iglesia para ciertas épocas del año litúrgico y en ciertos días de la semana, pero que podía practicarse más frecuentemente por devoción. Por último, la limosna era el acto religioso por excelencia de los laicos como afirma uno de los primeros textos jurídicos que hayan tratado de definir su estatuto en la Iglesia, el *Decreto* del monje Graciano (hacia el año 1140): «Está permitido a los laicos tener una esposa, cultivar la tierra, juzgar y procesar, presentar sus ofrendas en los altares, pagar los diezmos. Si han hecho esto, podrán salvarse a condición de evitar los vicios mediante la práctica de la beneficencia»¹⁴.

Puesto que el objeto de nuestro estudio no es el de analizar estas prácticas de piedad en sí mismas, nos limitaremos, en este momento, a poner de relieve el espíritu que las animaba. A pesar de su diversidad, estas prácticas buscaban el mismo resultado: la adquisición de méritos por medio de la privación y el sufrimiento. El hombre medieval, en efecto, está profundamente convencido de que sólo una dolorosa expiación puede proporcionarle la remisión de sus pecados. El esfuerzo ascético va dirigido esencialmente contra la carne y, en particular, contra el cuerpo, terreno de preferente elección de las fuerzas del mal. Por tanto, es necesario humillarlo y destruirlo con mortificaciones.

Una espiritualidad de este tipo, centrada en el combate del hombre contra sí mismo, daba lugar, de manera completamente natural, a una religión de obras, ya que los fieles no podían esperar aplacar la cólera de Dios-Juez más que multiplicando las prácticas de devoción y de caridad. Cuando en el año 1025 los heréticos de Arras afirmaron delante del obispo el carácter voluntario de la regeneración espiritual y pusieron en duda el valor de ciertos sacramentos, no hacían otra cosa que expresar, con una formulación tosca, el escepticismo respecto a la gracia que caracteriza la mentalidad de su tiempo.

¹⁴ *Decretum*, c. 7, XII, q. 1, Friedberg, pág. 678.

po. Sin embargo, nos equivocariamos si viésemos sólo en este comportamiento la expresión de una fe materialista y poco cultivada. De hecho, los hombres de la época feudal oraban con los medios que disponían: su cuerpo, sus fuerzas y su coraje. Como muy bien ha destacado J. Toussaert a propósito del final de la Edad Media —pero la observación sirve igualmente para los siglos precedentes—, «el esfuerzo físico y concreto sustituía, en una forma de piedad más exteriorizada y muy diferente de la nuestra, el difícil esfuerzo de elevación del espíritu hacia Dios»¹⁵.

c) Dios presente en la historia

Para conocer la historia de los siglos XI y XII, las principales fuentes narrativas de que dispone el historiador son las crónicas monásticas; su número y su importancia atestiguan el destacado interés de los cronistas por el desarrollo de los acontecimientos. Pero la abundancia de esta producción no se explica únicamente por el deseo de hacer revivir el pasado y sacar de ello las oportunas consecuencias, sino que tiene su origen también en la preocupación de los religiosos por discernir el modo en que la obra de la salvación, inaugurada por la Encarnación, se inscribía en la trama del tiempo. Por tanto, las crónicas medievales comienzan frecuentemente con algunas consideraciones sobre la creación del mundo y con un resumen de la Historia Sagrada, antes de centrarse en la descripción de los hechos, a veces muy locales, que constituyen, a nuestro entender, su objeto específico. Para los monjes de la época, cualquier historia particular debe inscribirse en la historia global del pueblo de Dios, que está bien lejos de haberse realizado por completo. El hombre espiritual debe escrutar con atención los acontecimientos para percibir en ellos los signos de un crecimiento de la Iglesia y de un advenimiento de la Parusía. Escogerá, por tanto, aquellos episodios a su entender más significativos, que no son necesariamente los que el historiador actual quisiera encontrar.

A su propio nivel, mucho más bajo indudablemente, los laicos no están menos atentos a los signos de los tiempos. Todos están íntimamente persuadidos de que Dios interviene de manera directa en los destinos individuales y colectivos. En concreto, se cree que su poder se manifiesta mediante prodigios cuyo significado está en relación con las acciones de los hombres y que las guerras y las epidemias son las consecuencias del pecado. En efecto, Dios es asimilado

¹⁵ J. Toussaert, *Le sentiment religieux, la vie et la pratique religieuse des laïcs en Flandre maritime... aux XIVe, XVe et début du XVIe siècle*, París, 1963, pág. 247.

a la justicia inmanente: retribuye a cada uno según sus obras. El cronista cluniacense Raul Glaber narra cómo el conde Foulque Nera, que había demostrado una gran crueldad hacia sus enemigos, quiso aligerar su propia conciencia ordenando construir una iglesia. El día de la dedicación, ésta fue abatida por un huracán que se desencadenó en un cielo completamente sereno. Nadie, afirma el cronista, puso en duda el significado del accidente¹⁶. Dios nos permite que los acontecimientos se desarrollen contra su justicia, pero, antes de castigar a los hombres, les envía algunas advertencias por medio de los elementos (en particular los astros) y sobre todo mediante visiones y milagros. Cada uno debe prestarles atención y recibirlas a tiempo.

El Todopoderoso no es solamente el guardián de la ley moral; es también el Juez que, al final de los siglos, hará comparecer a los humanos ante su tribunal. Este juicio a la vez universal y particular, del que nadie sabe «ni el día ni la hora», ha fascinado a los espíritus de determinadas épocas. En la Edad Media, y sobre todo durante el siglo XI, fue tan extendido como temido. La Iglesia había difundido en la conciencia colectiva la convicción de que el tiempo no es un simple flujo, sino que está orientado hacia el retorno último de Cristo y el advenimiento de la Jerusalén celeste. El lugar que ocupa el Apocalipsis en los tratados espirituales monásticos, lo mismo que en el arte románico, ilustra perfectamente el éxito de este tema. Por una deformación natural, la espera de los últimos tiempos dio nacimiento a toda una especulación sobre las circunstancias que deberían preceder a su llegada. Al acercarse al año mil, la atención se fijó sobre todo en el Anticristo, hidra de las cien caras e incesantemente renaciente, en la que los clérigos creían reconocer la llegada a través de las vicisitudes de la historia: invasiones, calamidades diversas, aparición de herejías. El monje Adson de Montier-en-Der le dedicó una obra a finales del siglo X y Raul Glaber lo evoca en diversas ocasiones. Pero es más difícil imaginar la idea que de ello podía tener un simple fiel. En todo caso y hasta finales del siglo XI, los cristianos de Occidente consideraron como una posibilidad muy concreta el retorno del Anticristo, cuyas persecuciones deberían preceder en muy poco al Juicio Final. Ante la noticia de que había aparecido en Oriente, masas de hombres y de mujeres se pusieron en movimiento sin dudar y partieron para llevar a cabo los combates que anunciaban el retorno glorioso de Cristo.

«Es erróneo creer en los terrores del año mil, pero se debe admitir, en cambio, que los mejores cristianos de esta época han vivi-

¹⁶ Raúl Glaber, *Histoires*, II, 4, págs. 32-34, citado por P. Rousset, «Raoul Glaber, interprète de la pensée commune au XI^e siècle», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 36 (1950), págs. 5-24.

do en una ansiedad latente y que, meditando el Evangelio, hacían de esta inquietud una virtud»¹⁷. De hecho, a lo largo de todo el siglo XI, esta ambivalencia de la espera escatológica se manifiesta muy claramente: por un lado, suscita reacciones pesimistas y dominadas por el miedo; por otro, impulsa a los fieles y a los clérigos al camino de la purificación, sobre todo una vez vencido el término del año mil. El entusiasmo religioso que acompañó los movimientos de paz y aseguró su éxito, las restituciones de diezmos y de iglesias privadas realizadas por algunos señores y, finalmente, el desarrollado de un monacato renovado, ¿no son elementos que debemos poner en relación con este estado de ánimo que, en los documentos del tiempo, viene caracterizado por la frecuencia del preámbulo *Appropinquante fine mundi*? Pero el impulso originado por las terribles fechas finales de los años 1000 y 1033 sobrevivió a las circunstancias que lo habían hecho nacer. En la segunda mitad del siglo XI, la Iglesia y la sociedad iban a beneficiarse, para su transformación y su progreso, de las energías liberadas por el progresivo alejamiento de las perspectivas apocalípticas.

3. DE LA REFORMA A LA CRUZADA: HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DE LA ACCIÓN

La espiritualidad escatológica favoreció en el clero las iniciativas misioneras, como las de Bruno de Querfurt o de San Adalberto que emprendieron la conversión de los eslavos en torno al año mil, y sobre todo los movimientos de reforma. Ya hemos destacado la estrecha relación que existe entre la espera del advenimiento próximo del Reino y el deseo de presentar a Dios una Iglesia sin tacha. En el siglo XI se acelera el ritmo de las iniciativas de reforma. En Francia, Guillermo de Volpiano y Lanfranc, por citar sólo los más importantes, fundan abadías como Le Bec y Fécamp que tuvieron una influencia cultural y espiritual muy considerable. En Italia, con San Romualdo (+ 1027), fundador de Calmadoli, y San Juan Gualberto (+ 1073), fundador de Vallombrosa. La reforma se orientó hacia la búsqueda de una síntesis entre la vida cenobítica y la vida eremítica, siempre en el ámbito de la regla benedictina. Otros medios eclesásticos se vieron también afectados por este fervor de renovación, particularmente algunos obispos y cabildos catedralicios de Lotaringia y de Francia meridional que restablecieron la práctica de la vida canónica. Todos estos esfuerzos de renovación confluyeron —al término de vicisitudes que no nos corresponde estudiar aquí— en la re-

¹⁷ G. Duby, *L'an mil*, París, 1967, pág. 146.

forma del papado que, de Nicolás II a Gregorio VII, se liberó progresivamente de la tutela imperial y encabezó la lucha por la libertad de la Iglesia. El conjunto de estos movimientos, en su interior bastante heterogéneos y diversos, ha recibido por parte de los historiadores la denominación de reforma gregoriana, nombre que restringe su alcance al identificarlo con la acción de una sola persona. Sin embargo, la denominación está justificada si consideramos que el monje Hildebrando, antes incluso de llegar a ser el papa Gregorio VII, fue durante más de la treinta años (1049-1084) uno de los principales impulsores y propagadores de la reforma. Una vez elevado a la sede pontificia, llevó la reforma a su paroxismo no dudando en conducir a la Iglesia al borde del caos con tal de hacer triunfar la justa causa contra los representantes de un sistema considerado como escandaloso. De la lucha contra el tráfico de dignidades eclesiásticas y el concubinato de los sacerdotes se pasó, con Humberto de Moyenmoutier, a la puesta en cuestión de la investidura laica de donde procedían todos los abusos. Gregorio VII fue incluso más lejos reivindicando para la Iglesia la *libertas*, es decir, la independencia respecto al emperador y al mismo tiempo el derecho exclusivo de juzgar la sociedad cristiana.

Hasta época reciente ha existido poco interés por la espiritualidad de la reforma gregoriana, que los historiadores han considerado con frecuencia simplemente una reacción contra los abusos del feudalismo en materia eclesiástica. Sin embargo, no se puede comprender el sentido de esta lucha, cuyo desenlace iba a ser determinante para la Iglesia, más que situándola en una perspectiva escatológica. La violencia epistolar de Gregorio VII, la obstinación que puso en luchar contra sus adversarios, obispos disidentes y emperador germánico, no encuentran exclusivamente su explicación en el carácter apasionado del pontífice. Este estaba convencido de que la sociedad de su tiempo constituía un campo de batalla donde los discípulos de Cristo debían afrontar un combate decisivo contra las fuerzas del mal que trataban de asaltar la Iglesia misma. Esta, para realizar la misión sobrenatural que le había encomendado su fundador, debía liberarse de la influencia del mal, si era necesario incluso mediante la violencia. De esta manera tiene lugar en los gregorianos un deslizamiento sensible en el plano de la escatología: la inquieta espera de la catástrofe final es reemplazada por el deseo de construir *hic et nunc* el Reino de Dios. Ya que el fin de los tiempos no parece inminente, la Iglesia no puede contentarse con hacer crecer en cada cristiano el hombre interior, dejando completamente a los soberanos y a los príncipes el cuidado de regir la sociedad a su voluntad. A la Iglesia le incumbe ahora hacer que la realeza de Cristo sea reconocida en todo el universo, encarnándose en estructuras visibles y

recurriendo, si es necesario, a los instrumentos del poder. De esta manera se difumina el carácter escatológico de la «Ciudad de Dios», descrita por San Agustín, en beneficio de una entidad político-religiosa que los autores de la Edad Media han designado con el nombre de *Sancta res publica christiana*. Esto es lo que llamamos la cristiandad.

La voluntad de actuar directamente en el mundo para hacerlo conforme a la voluntad divina estaba ya presente en algunos obispos y abades a principios del siglo XI. Cuando éstos asumieron la responsabilidad de organizar los movimientos de paz substituyendo a la debilitada autoridad real, iniciaron un proceso que iba a llevar a la Iglesia a intervenir cada vez más frecuentemente en los asuntos seculares. Todo esto lo había intuido muy bien un prelado imperial, el obispo Gerardo de Cambrai, quien, en 1033, se había opuesto con todas sus fuerzas a la celebración de asambleas de paz en su diócesis: según él, asegurar el orden público pertenecía al rey, no a la Iglesia, y ocuparse de la cuestiones temporales era algo que sobrepasaba las competencias de los religiosos. De las primeras intrigas de los clérigos en favor de la paz a la deposición de Enrique IV existe, en efecto, una continuidad y el anuncio de lo que será la teocracia medieval, es decir, una tentativa de construir, desde abajo y ahora, el Reino de Dios. A pesar de ello, Gregorio VII fue todavía más lejos en este objetivo de cuanto habían hecho los monjes más abiertos a las exigencias de la sociedad de su tiempo. Mientras que Cluny, por ejemplo, concebía la salvación exclusivamente en la institución monástica y privilegiaba la vida contemplativa, el Papa reformador lanzó a todos los cristianos una llamada a la acción para la reforma de la Iglesia y de la sociedad. Para salvar al mundo no era suficiente con orar; era necesario tomar su dirección. De esta mutación de la espiritualidad, la vida monástica saldrá debilitada a largo plazo, mientras que el combate por la fe y el servicio del prójimo se convertirán en las tareas específicas del cristiano. No es ciertamente una casualidad que la ruptura entre Roma y Constantinopla se consumara en el año 1054, el momento mismo en que, bajo influencia del movimiento reformador, el papado y la Iglesia de Occidente emprendían caminos totalmente nuevos en el terreno religioso.

La reforma gregoriana coincide aproximadamente con el desarrollo del feudalismo en la mayor parte de los países de Occidente. Frente a la nueva clase de los señores, cuya función y ocupación esencial era la guerra, la Iglesia permaneció durante algún tiempo reclusa. Vinculada por tradición al poder real, el principio veía en los *milites* únicamente los autores de la anarquía y de los desórdenes. En el siglo X, por ejemplo, los primeros cluniacenses condenaron con virulencia el orgullo de la aristocracia laica y la opresión que ejercía

sobre los pobres. Hacia el año 950, Odón de Cluny multiplicaba nuevamente las invectivas contra los malos nobles que abusaban de su poder en lugar de ponerlo al servicio del bien común. Cuando exalta la figura de San Geraldo de Aurillac, destaca el rechazo a derramar sangre que distinguía a este piadoso laico de su entorno aristocrático. La Iglesia, en efecto, condenaba severamente la violencia y la guerra. El matar a un enemigo en el curso del combate constituía a sus ojos un pecado que manchaba a quien había cometido tal acción. Desde esta época, sin embargo, se asiste a los primeros intentos de cristianizar la *militia* mediante un procedimiento de sacralización, del que la liturgia ha conservado algunos testimonios. En el Pontifical romano-germánico, ritual litúrgico compuesto en Maguncia hacia mediados del siglo X, encontramos un ceremonial de la bendición de la espada y de la lanza, así como una oración para aquellos que partían para el combate. En el siglo XI hizo su aparición el rito de la investidura, ceremonia exclusivamente profana hasta entonces pero cuyo carácter religioso no cesará de afirmarse hasta convertirse en preponderante en el siglo XIII. Este interés nuevo respecto a los caballeros no era en ningún modo desinteresado: la consagración habilitaba al monarca carolingio para defender a la Iglesia y hacía de ello incluso un deber; en el nuevo contexto feudal, esta obligación pasa a los propietarios de la tierra y a los detentadores del poder público, es decir, a los señores. Recibiendo la investidura según el ceremonial litúrgico, el *miles* se compromete a comportarse como soldado de Cristo. La caballería deviene la forma cristiana de la condición militar.

Esto no implicaba ciertamente una aprobación por parte de la Iglesia de la violencia ejercida arbitrariamente por los señores entre ellos o con respecto a las personas sin armas. En las regiones en las que la descomposición del poder político y la fragmentación territorial estaban más avanzadas, es decir, desde el Poitou hasta el Languedoc o la Borgoña, se observa incluso que algunos clérigos intervinieron directamente para combatir la anarquía. La paz de Dios, que algunas asambleas como las de Charroux y Narbona intentaron imponer en torno al año mil, no prohibía las guerras privadas y condenaba simplemente la violencia contra las personas desarmadas y contra los lugares sagrados. Por otra parte, la Iglesia se esforzó por asociar lo más estrechamente posible a los milites con las decisiones tomadas, las cuales no podían ser ejecutivas sin su consenso y colaboración. De esta manera, la paz a la que los clérigos querían dar un carácter inviolable y sagrado mediante juramentos realizados sobre las reliquias, aparece con frecuencia como «la expresión de la violencia legalizada, ya que su instauración y su defensa incumbían precisamente a los únicos que tenían la posibilidad de oponerse

a ella»¹⁸. Después del año 1020, la promulgación de la tregua de Dios parece caracterizar un giro espectacular en la actitud de la Iglesia respecto a la guerra. Limitando los combates en el tiempo, la Iglesia desacreditaba el acto guerrero en sí mismo, presentado como un pecado, igual que la pasión de lucro o la lujuria. Pero el comportamiento del clero respecto a la violencia permaneció, sin embargo, caracterizado por la ambigüedad. Ante todo, los clérigos mismos, en algunas regiones, no dudaron en hacer uso de las armas para reprimir las violaciones de derecho: en Poitou, vemos la formación de ejércitos de paz organizados por monjes y sus vasallos; en Bourges, en el 1038, el arzobispo organizó una milicia que se lanzó al asalto de los castillos de los señores responsables del desorden. Estas eran tentativas sin futuro, pero muestran la aparición de un nuevo comportamiento espiritual en las gentes de Iglesia, algunas de las cuales llegaron a la convicción de que el empleo de la fuerza estaba justificado cuando era utilizado con fines benéficos para la sociedad cristiana y bajo su propia dirección. Por otra parte, establecer el número de días en que la guerra estaba prohibida, ¿no significaba quizá reconocer que era lícita, si no legítima, el resto del tiempo?

La lucha contra el Islam, particularmente en España, estaba acelerando el paso a una actitud cada vez más comprensiva respecto al uso de las armas. En una carta dirigida en 1063 al arzobispo de Narbona, el papa Alejandro II, inspirándose por lo demás en algunos textos pontificios del siglo IX que se referían a la defensa de Italia contra los sarracenos, afirmaba que no era pecado derramar la sangre de los infieles. La gran novedad de este documento reside en el hecho de que el pontífice afirma que participar en una guerra útil para la Iglesia representa una reparación penitencial del mismo valor que la limosna o la peregrinación. Los caballeros francos que, por aquel tiempo, Cluny enviaba en gran número a luchar contra los moros ante las puertas de Toledo, se beneficiaban, en virtud de esta original forma de conmutación, de la remisión de las penas que les habían sido impuestas por sus pecados. Por otra parte, los papas de la época gregoriana intervinieron en diversas ocasiones en los combates que les parecían importantes con el fin de señalar el interés que tenían en la victoria de uno y otro de los contendientes. Este favoritismo se manifestaba con la concesión del *Vexillum Sancti Petri*, emblema que confería a los laicos que lo recibían un carácter sagrado y a sus guerras la apariencia de un combate por la fe. Esto es lo que sucedió, por ejemplo, en 1066, con Guillermo el Conquistador, animado por el papa Alejandro II a invadir Inglaterra; algunos

¹⁸ R. Fossier, «Remarques sur l'étude des "commotions" sociales aux XIe et XIIe siècles», *Cahiers de Civilisations médiévales*, 16, 1973, págs. 45-50.

años antes, Erlembaldo, jefe de los Patarinos milaneses, había visto ratificada por la Iglesia de Roma su acción violenta contra el clero simoníaco y sus defensores. Iniciativa claramente gregoriana, en la medida en que implicaba que la turbulenta vocación de los laicos a la lucha armada debía mantenerse en los límites de un obediente apoyo a las decisiones del papado reformador. El mismo Gregorio VII buscó el apoyo de los reyes para su causa y, cuando éstos le traicionaron, hizo un llamamiento a los grandes señores e incluso a los simples fieles para que pusieran su espada al servicio de la Sede Apostólica.

De la fusión de todos estos elementos nació, a finales del siglo XI, la espiritualidad de la cruzada. No hay que olvidar que fue en el año 1095, con ocasión de una asamblea de paz reunida en Clermont, cuando el papa Urbano II hizo el llamamiento que provocó la partida hacia Tierra Santa de innumerables fieles. Para hacer reinar en todas partes la paz de Dios y liberar a los cristianos de Oriente oprimidos por los turcos, era necesario combatir con las armas. La llamada dirigida directamente por el papado a los caballeros, sin pasar por los monarcas, al menos en un primer momento, suscitó un potente movimiento en favor de la liberación del sepulcro de Cristo. Al mismo tiempo, confirió al uso de las armas, actividad específica de la clase feudal, el carácter de una acción religiosa, haciendo de ellas el instrumento de una restauración cristiana y de la propagación de la fe. La lucha contra los infieles, y más tarde contra los herejes y otros enemigos de la Iglesia, se convierte con las cruzadas en la nueva función (*officium*) del *ordo laicorum*. Con el llamamiento de Clermont se ofrecía a la aristocracia laica la ocasión de asegurarse la salvación sin renunciar a su vocación militar.

No es ciertamente una empresa fácil despejar las líneas de fuerza de la vida espiritual en Occidente durante la primera edad feudal. Las situaciones varían de un país a otro, cuando no de una región a otra, lo que hace hipotéticas y sujetas a reserva las afirmaciones de carácter general. Por otra parte, las realidades de esta época, incluso cuando se cree lograr dominarlas, se revelan cambiantes y llenas de contradicciones. Sin embargo, algunas constataciones se imponen con evidencia. Ante todo, la preponderancia masiva de la espiritualidad monástica que, por encima del ámbito de los religiosos, influenció profundamente la sociedad cristiana en su conjunto. Espiritualidad del «aparte», del rechazo, cuando no del desprecio del mundo, de la espera escatológica. Es interesante notar cómo, cuando los laicos, en torno al año mil, comenzaron a acceder a una vida religiosa más consciente, trataban de vivir a la manera de los monjes y siguiendo sus huellas. Lejos de reivindicar una cierta autonomía de lo temporal, mostraron un deseo de ascetismo y un espiritualis-

mo exacerbado que condujo a los más exigentes de ellos al borde de la herejía. Sucede como si los fieles hubieran querido apropiarse del ideal religioso y de las reglas del monacato para beneficiarse, en contrapartida, de las gracias y de las recompensas prometidas a quienes habían renunciado a los placeres de este mundo. A primera vista, la fascinación que un ideal religioso tan exigente ejerció sobre los laicos no deja de asombrarnos. No obstante, las radicales oposiciones entre Dios y Satanás, el Bien y el Mal, el espíritu y la carne, transmitidas por la espiritualidad monástica, el lugar que en ésta ocupa el combate espiritual y la espera de un mundo mejor, todo ello respondía perfectamente a las aspiraciones de hombres simples y concretos, habituados a una vida ruda, para quienes el Evangelio tenía el sabor de la novedad. La amalgama que se crea entonces entre el ideal monástico y la perfección cristiana caracterizará de manera permanente las representaciones de la santidad tal como se configuró en la mentalidad del tiempo. Al menos hasta el siglo XIII, los fieles consideraron espontáneamente como un santo a todo hombre o cualquier mujer que renunciaba a la vida mundana para llevar una existencia austera y mortificar su cuerpo mediante el sufrimiento voluntario.

Los resultados de la reforma gregoriana fueron contradictorios: al desacralizar el poder temporal y exaltar el sacerdocio, la reforma acrecentó la distancia entre los clérigos y los laicos. Una separación que se reflejó incluso en la organización del espacio interno de las iglesias donde, en el siglo XII, aparecerá la galería, una amplia barrera de piedra, ornamentada de esculturas, que separa los clérigos, reagrupados en el coro, de los fieles reunidos en la nave. Los primeros, con quienes la Iglesia tiende cada vez más a identificarse, se arrojan el monopolio de lo sagrado, mientras que los segundos son reducidos a las actividades profanas. Sin embargo, los laicos encontraron ampliamente en el plano de la espiritualidad lo que les había hecho perder la evolución de la eclesiología. En un mundo que se convierte en teatro de un enfrentamiento decisivo entre las dos Ciudades y en el lugar donde se edifica el Reino de Dios, se presentan a los fieles, y sobre todo a los combatientes, amplias posibilidades de acción. La concepción de la cruzada como *Opus Dei*, que asignaba a la acción guerrera un papel activo en la vida de la Iglesia, ofreció a la caballería un medio de participar directamente en los beneficios de la salvación, sin tener que renunciar a su estado y a sus valores propios. En nuestra perspectiva de hombres del siglo XX, matar infieles o imponer el bautismo por la fuerza a poblaciones vendidas (lo que hizo, por lo demás, bastante raramente) pueda parecer una forma de vida cristiana bastante curiosa. Pero, en la perspectiva de una historia de la espiritualidad medieval, las cruzadas nos inte-

resan más como testimonio de la aparición de una nueva religiosidad que como acontecimiento histórico. En efecto, detrás de una aristocracia que encontró, gracias a ellas, un modo de inserción específica en la Iglesia, se perfilaba la masa de los pobres y de las gentes sin armas. Entre éstos, había muchos que aspiraban a una vida religiosa auténtica y que rechazaban el ser relegados a un papel puramente pasivo o instrumental. De esta tensión entre las exigencias de un evangelismo popular suscitado por la reforma gregoriana y la actitud de los clérigos que tendían a monopolizar las cosas sagradas nacieron, en el siglo XII, problemas y movimientos espirituales de nuevo tipo.

CAPÍTULO III

La religión de los nuevos tiempos (Fines del siglo XI-principios del XIII)

1. NUEVAS CONDICIONES DE LA VIDA ESPIRITUAL

Hoy día, los historiadores de la Edad Media están de acuerdo en estimar que, en la mayor parte de las regiones de Occidente, el periodo que se extiende desde finales del siglo XI hasta principios del XIII, aproximadamente entre 1080 y 1220, está caracterizado por un espectacular salto hacia adelante en todos los campos. Es «el siglo del gran progreso» (G. Duby), caracterizado a la vez por una expansión demográfica sin precedentes y por la difusión de nuevas técnicas que provocaron el desarrollo de la producción agrícola y artesanal. En un mundo que permanece aún fundamentalmente rural, las ciudades conocen, no obstante, un verdadero renacimiento y hacen su aparición nuevos grupos sociales. Entre éstos, la burguesía, categoría todavía mal definida en el siglo XII, que se caracteriza al mismo tiempo por el hábitat urbano y por el ejercicio de profesiones que presuponen la posesión de un capital financiero o cultural: mercaderes, armadores, hombres de leyes, notarios, etc. Después de siglos de inmovilismo y de repliegue sobre sí mismo, Occidente, comenzando por Italia y por las regiones entre el Sena y el Escalda, se convierte en el teatro de una verdadera «revolución comercial» (R. S. López), que presenta algunas analogías con la revolución industrial del siglo XIX. Igual que esta última, provocó mutaciones y rupturas cuyas repercusiones no tardaron en hacerse ver en el terreno de la vida espiritual.

La nueva sociedad que nace en el siglo XII se sitúa siempre en el cuadro feudal e incluso países como Alemania conocen en esta época un proceso de disolución de la autoridad que, en las regiones más

occidentales, había acabado ya en el primer tercio del siglo XI. Pero el sistema feudal, fundado en la apropiación del poder por parte de los propietarios de la tierra, fue obligado a adaptarse a las nuevas condiciones de la vida económica. Las atractivas perspectivas que las tierras de reciente colonización ofrecían a los campesinos, la movilidad creciente de la población, obligan a los señores a conceder a sus colonos una mayor libertad, si no la libertad completa. En las ciudades, la arbitrariedad del régimen señorial es contestada por los grupos sociales más dinámicos. Los burgueses, en el marco del movimiento comunal, arrancaron poco a poco a quienes detentaban tradicionalmente la autoridad —condes u obispos— las garantías necesarias para el libre ejercicio de sus actividades y, a veces, incluso la autonomía urbana.

La consecuencia quizá más importante de todas estas transformaciones es la aparición de una mentalidad de beneficio. El campesino que trata de aumentar su producción o su riqueza ganadera para obtener algún dinero en el mercado, el señor que procede a nuevas roturaciones para aumentar el número de sus hombres y las rentas que obtiene de ellos, el mercador que recorre las rutas terrestres o marítimas con sus fardos de paños, están motivados todos ellos por el deseo de ganar dinero, cada vez más dinero. Tampoco el clero escapa a este movimiento y C. Violante, para Italia, ha demostrado perfectamente cómo los obispos, en el siglo XIII, supieron sacar beneficio de esta expansión económica¹. Por otra parte, el enriquecimiento de los monjes es un tema corriente en la literatura del tiempo. Principales beneficiarios de las restituciones de diezmos y de iglesias llevadas a cabo por los laicos por influencia de la reforma gregoriana, las grandes abadías pudieron conocer en algunos momentos dificultades de tesorería, debido a la mala gestión de su patrimonio o a gastos excesivos en materia de construcción, pero su prosperidad material no era menos evidente a los ojos de sus contemporáneos. En todos los niveles de la sociedad, y particularmente en las ciudades, el dinero toma cada vez mayor importancia en las relaciones humanas y en la vida cotidiana. Muy pronto, la teología y la espiritualidad monásticas se encontraron inadaptadas frente a este mundo nuevo. Muchos religiosos, habituados a un universo austero y estable, reaccionaron con escritos violentos: en 1128, el abad Ruperto de Deutz presenta el desarrollo urbano como la consecuencia de pecado y no ve en las ciudades más que el receptáculo de infames traficantes y de vagabundos. Algunos años antes, uno de sus hermanos en religión, Guiberto de Nogent, había lanzado una con-

¹ C. Violante, «I vescovi dell'Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell'economia monetaria», en *Studi sulla cristianità medioevale*, Milán, 1972, págs. 325-347.

dena sin paliativos sobre el movimiento comunal que él mismo había visto desarrollarse en Laon. Esta actitud de miedo y de rechazo frente a la sociedad urbana se atenuó con el tiempo, pero fueron necesarios muchos enfrentamientos y conflictos para que la espiritualidad tradicional se adaptara a las nuevas condiciones de la vida social.

La expansión económica que conoció Occidente durante el siglo XII no tuvo exclusivamente consecuencias positivas. Mientras que, por un lado, sacaba a la sociedad de su estancamiento, por otro, aumentaba las distancias que separaban a los ricos de los pobres. Incluso en el interior del mismo campesinado, que hasta entonces constituía una masa muy poco diferenciada, caracterizada por la precariedad de sus condiciones de existencia y por la mediocridad de su nivel de vida, aparecen graves diferencias entre quienes disponían de un pedazo de tierra de cultivo, los labradores, y quienes no tenían más que sus brazos para trabajar, los braceros o asalariados. La pobreza, que hasta ese momento era concebida como un estado de debilidad —el pobre era el hombre sin defensa frente al poderoso—, tendió a convertirse ante todo en una situación económica deprimida y en un signo de degradación social. El pobre es aquel que no tiene medios para mantener su rango, el caballero a quien le faltan las armas, el clérigo carente de libros o el campesino sin arado². En la sociedad rural tradicional donde todo el mundo se conocía, el pobre tenía al menos asegurado el beneficio de la solidaridad del grupo al que pertenecía. Cuando el uso generalizado del dinero disminuyó el valor de estos vínculos y cuando se constituyó un medio urbano en el que reinaba un cierto anonimato, los indigentes se convirtieron en desclasados destinados al vagabundeo o a la emigración. Su número creciente y el hecho de que su miseria fuera más visible en la ciudad que en el campo no dejaron de plantear nuevas cuestiones a la conciencia de los cristianos.

Por último, esta sociedad nueva está caracterizada por una creciente movilidad. En esta época, todos los ambientes parecen agitados por un ansia de desplazarse: señores que marchan a la cruzada, campesinos que descubren las regiones de nueva colonización, clérigos en búsqueda de escuelas y de maestros, obispos o abades que se dirigen a Roma o al concilio. Fuera de una élite muy restringida, los habitantes de Occidente, después de haber estado largo tiempo encerrados en los confines de su propia aldea, no dudan en lanzarse a expediciones lejanas, por lo demás bastante peligrosas. La manía

² M. Mollat, «Le problème de la pauvreté au XIIe siècle», en *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, «Cahiers de Fanjeaux», núm. 2, Toulouse, 1967, páginas 23-47.

de las peregrinaciones, particularmente la de Santiago de Compostela, no es más que una de las manifestaciones de esta fiebre viajera que contrasta con el ideal monástico de estabilidad y acaba por ponerlo en entredicho. En el campo espiritual, este nuevo clima libera influencias externas cada vez más marcadas. Las experiencias eremíticas que, en torno al siglo XI, tienen lugar en el extremo sur de la Calabria, son rápidamente conocidas en las regiones septentrionales, como se puede constatar en la vida de San Bruno. Al inicio de la segunda mitad del siglo XII, las corrientes religiosas de inspiración dualista penetran en Occidente por medio de los mercaderes italianos en contacto con los países eslavos y, quizá también, de los cruzados que han permanecido algún tiempo en Oriente. En los molinos y en las tabernas, en los mercados y en las ferias, se intercambian las informaciones y las ideas. Las controversias eruditas encuentran rápidamente eco en las plazas públicas: «En cualquier rincón surgen discusiones sobre la Santísima Trinidad», escriben al Papa los obispos de la provincia de Sens en 1140, observando con inquietud el progresivo acercamiento entre el mundo de las escuelas y el de los trabajadores. A pesar de la dificultad de las comunicaciones, la difusión de los movimientos espirituales se efectúa a un ritmo cada vez más rápido, dada la creciente receptividad de las masas. Pero otra evolución se abre camino en el universo mental de los hombres del siglo XIII: el proceso de desacralización del mundo. Iniciado con la reforma gregoriana, conduce, a largo plazo, a la emancipación de la sociedad laica. Pero en el siglo XII se está todavía lejos de ello y nunca, quizás la acción de la Iglesia sobre la sociedad ha sido tan fuerte como en los tiempos de Alejandro III y de Inocencio III. Con todo, desde ahora, comenzaba ya a hacerse sentir la influencia del movimiento que, por parte de los clérigos, llevaba a un cuestionamiento de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual. Al desacralizar el Imperio y la investidura laica, Gregorio VII e Ivo de Chartres han actuado, sin quererlo, en favor de la constitución de una sociedad profana autónoma. La distinción que Ivo de Chartres estableció entre sacramento y sacramental puso fin, al menos en el nivel conceptual, a una confusión que duraba desde la época carolingia y contribuyó a desvincular lo sagrado cristiano de la esfera de lo mágico.

En el plano teológico, el movimiento de las ideas marcha en la misma dirección. Entre 1120 y 1140, los maestros de escuela de Chartres reflexionan sobre el significado de la creación. Desarrollan el concepto de que Dios, después de haber creado la materia, en vez de permanecer en ella, se ha retirado dejando al hombre la tarea de someter al universo. En esta perspectiva, no es en absoluto una falta de respeto a su majestad el tratar de conocer su voluntad y el orden

que él ha querido que reinase en las cosas. La creación ya no es considerada como un magma informe y misterioso sino, según las palabras famosas de Bernardo de Chartres, como «una ordenada colección de criaturas». El universo, lejos de ser un simple reflejo de gradado de las esferas celestes, posee una realidad propia que puede ser objeto de estudios y de interpretaciones. Es el fin del mundo encantado. Ciertamente estas concepciones fueron durante mucho tiempo el reducto de una élite cultivada, e incluso en el ambiente del clero, fueron violentamente combatidas por aquellos que, como San Bernardo, consideraban una profanación y un signo de presunción la obra de los teólogos que se esforzaban por penetrar en los misterios divinos con las solas fuerzas del intelecto. Y cuando el IV Concilio de Letrán decidió, en 1215, que la Iglesia no reconocería valor alguno a las ordalías y que los clérigos no deberían recurrir a ellas, no hizo otra cosa que sacar las conclusiones de un movimiento que, desde hacía un siglo, tendía a establecer, según la feliz expresión de M. Chenu, «un nuevo equilibrio entre la naturaleza y la gracia»³.

Además, el mundo, al menos para una gran parte de los que viven en él, deja de ser el valle de lágrimas del que hablaban los autores monásticos. El crecimiento económico, desigual según las regiones pero siempre real, la elevación del nivel de vida que se traduce, en el seno de la aristocracia, en una búsqueda de confort y de lujo y, por último, el movimiento que conduce a los habitantes de las ciudades y del campo hacia la libertad, todo ello concurre a atribuir menos precariedad y mayor seducción a la vida humana y a los bienes de este mundo. Por supuesto, el Occidente del siglo XII está todavía muy alejado de la abundancia y, periódicamente, es azotado por terribles carestías como la de los años 1194-1199. El mundo, sin embargo, parece más hermoso, más atractivo, y no solamente a los ojos de los trovadores. La nobleza, beneficiaria de los placeres y todavía no empobrecida, puede acceder al deleite de la cultura y del espíritu: en las cortes feudales de la Francia del Norte se componen las *chansons de geste* que exaltan las aventuras de los guerreros sobre un fondo de cristianismo heroico. En las del Midi, más mundanas, se compite sutilmente para conquistar el favor de las damas. La estrategia y la casuística amorosas dan nacimiento a la poesía cortesana donde el amor se convierte en materia por excelencia de las diversiones que esta refinada sociedad se concede a sí misma. Aunque no tiene nada de platónico y no excluye, a veces, la posesión carnal, el amor cortés ilustra bien la distancia que el hombre comienza a advertir respecto al deseo. Pero la pasión no es una simple trans-

³ M. D. Chenu, «Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIe s.)», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49 (1954), págs. 59-89.

posición del amor divino. Como ha demostrado perfectamente Denis de Rougemont, constituye una realidad fundamental nueva en la que el amor humano es suficiente en sí mismo y actúa según su propia lógica. En el plano espiritual, el ascenso de una sociedad y de una cultura profanas debía provocar una doble reacción: algunos, juzgando que estas nuevas seducciones hacían el mundo más peligroso, le opusieron un rechazo total y se retiraron al desierto. Otros, tomando conciencia de los cambios que tenían lugar, juzgaron que la resistencia al mal no implicaba necesariamente la huida del mundo.

2. EL RETORNO A LAS FUENTES: VIDA APOSTÓLICA Y VIDA EVANGÉLICA

Desde la mitad del siglo XI se abre camino, un poco por todas partes de Occidente, una exigencia de profundización en el campo religioso. En Italia, en primer lugar y antes que en otras partes, debido a la influencia del mundo bizantino de donde provenían profundas incitaciones religiosas. A partir de los años 1080, el movimiento se extendió a la Europa noroccidental, donde produjo sus más importantes frutos. Este deseo de vivir mejor la fe, que los historiadores constaban sin llegar a explicarse completamente, se concreta ante todo en una voluntad de retorno a las fuentes que es, por lo demás, una de las tendencias más significativas de la vida cultural de la época. Para los hombres del siglo XII, conscientes de ser los indignos herederos de un pasado brillante, el progreso se sitúa en el redescubrimiento de una tradición que la precariedad de los tiempos había hecho perder de vista. Esta atracción ejercida por los orígenes se caracteriza, en el campo de la expresión literaria, por el deseo de inspirarse en la buena latinidad de Cicerón y de Virgilio, antes que en la de Macrobio o de Lactancio. En Bolonia, Irnerio y los glosadores devuelven el prestigio al derecho romano cuyos textos, progresivamente reconstituidos en su integridad, eliminan las colecciones incompletas y las compilaciones contaminadas por influencia de los derechos bárbaros. En todos los campos de la vida intelectual, se pasa de tradiciones impuras a una tradición más auténtica.

La Iglesia no permaneció al margen de este movimiento de vuelta a las fuentes. También para ella, en efecto, la perfección se situaba en el pasado, es decir, en la época de los Apóstoles y de los Mártires. A los ojos de muchos clérigos, conforme se alejaba de esta época bendita, al mundo envejecía y declinaba. Los reformadores del siglo XI tuvieron el mérito de creer y de mostrar con el ejemplo que la Iglesia encontraría una nueva juventud inspirándose en este pasa-

do que en su historia desempeñó frecuentemente la función de un mito dinámico y estimulante. Gregorio VII ilustra perfectamente este nuevo estado de ánimo cuando escribe: «El Señor no ha dicho: mi nombre es costumbre, sino: mi nombre es Verdad». De ahí su rechazo a considerar válidas las prácticas que, a lo largo de los siglos, habían penetrado en el mundo de los clérigos, en nombre de una fidelidad a la auténtica Tradición de la que la Iglesia romana es la única garante e intérprete. En la misma época se observa que un gran número de eremitas abandonan las comunidades monásticas para reencontrar el género de vida practicado antiguamente por los Padres del desierto y, un poco más tarde, los Cistercienses se separan de Cluny en nombre de un retorno a la regla de San Benito que había sido ensombrecida y deformada por observancias que se basaban en la costumbre. En resumen, todas las experiencias religiosas de esta época están caracterizadas por la voluntad de volver a la pureza original del cristianismo. La idea de la *Ecclíae primitivae forma* se convierte en la referencia obligada de la nueva espiritualidad que, de manera aparentemente paradójica, busca a través de una creciente fidelidad al testimonio de los Apóstoles y al mensaje evangélico la respuesta a los problemas puestos por una sociedad en mutación.

Concretamente, este deseo de volver a la perfección de la Iglesia primitiva se expresa en el ideal de la *vita apostolica*. La idea de que la primitiva comunidad de Jerusalén, tal como es presentada en los Hechos de los Apóstoles⁴, representaba un modelo para la Iglesia y de que su género de vida era el de la vida perfecta, encontró eco en todos los ambientes. A decir verdad, no había sido necesario esperar hasta el siglo XI para interesarse por estos textos. Pero habían sido acaparados por los monjes que, durante toda la Edad Media, se habían presentado como los auténticos sucesores e imitadores de los Apóstoles. ¿No eran ellos los que, renunciando a sus bienes personales y a su propia voluntad, llevaban una vida apóstolica y vivían en comunidad para mejor servir al Señor?⁵ En realidad, hasta mitad del siglo XI, nadie puso en entredicho la idea de que la perfección cristiana se realizaba en los claustros. Pero con la reforma gregoriana tiene lugar una reacción contra estas concepciones. El mismo Gregorio VII, cuando no era más que el archidíacono Hildebrando, quiso extender al conjunto del clero el beneficio de la vida común, que era el centro del ideal apostólico. Pero fracasó en esta empresa, y el sínodo romano de 1059 se contentó con aconsejar a

⁴ Hechos, II, 42-47: «Todos los que creían, vivían juntos y tenían todo en común», y IV, 32-35: «La multitud de fieles tenía un solo corazón y una sola alma; ninguno llamaba suyo lo que poseía, sino que todo era común entre ellos.»

⁵ M. H. Vicaire, *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants (IVe-XIIIe siècle)*, París, 1963, 90 págs.

los sacerdotes «poseer en común todo lo que obtenían de la Iglesia». A este nivel, la vida apostólica aparece como el instrumento de una reforma moral y disciplinaria de los clérigos. El papado, tratando de obligarles a vivir en comunidades, buscaba sobre todo someterlos a la autoridad de los señores laicos para colocarlos bajo el control de los obispos. Era pedir todavía demasiado, y aquellos que aceptaron estas prescripciones fueron una minoría. Estos tomaron el nombre de canónigos regulares, por oposición a los seculares que, rechazando la disciplina del dormitorio y del refectorio comunes, conservaban sus bienes personales, según prescribía la regla de Aix del año 816.

La concepción gregoriana de la vida apostólica, que la mayor parte de los ministros del culto juzgaron demasiado severa, pareció en cambio insuficiente a otros espíritus, atraídos por el ideal de perfección. Fueron muy numerosos los canónigos regulares y eremitas que, no contentos con imitar algunas observancias monásticas, llegaron a afirmar que los clérigos eran los verdaderos sucesores de los Apóstoles. El monacato, en efecto, al eliminar mediante la clausura el enfrentamiento con el mundo, había reducido el apostolado a la santificación personal. Ahora, en cambio, una relectura atenta de los Hechos ponía en evidencia la importancia del ministerio de la predicación y del anuncio del Evangelio en la vocación de los Apóstoles⁶. En un mundo que se trataba más de conquistarlo y de salvarlo que de rechazarlo, la *cura animarum*, que no practicaban generalmente los monjes, tendió a convertirse en uno de los motivos esenciales de la vida apostólica. Seguir el modelo de la Iglesia primitiva, por tanto, no significaba solamente vivir en comunidad, sin propiedad privada, sino también ir hacia los demás. Esta apertura al mundo exterior tomó formas muy diversas según los casos, desde el desarrollo de la hospitalidad y de la asistencia hasta el ministerio de la predicación.

La profundización en el ideal religioso debe ser puesta en relación con la transformación de la piedad. Si, como hacían los autores medievales, se trata de definir las «edades del mundo», por su característica esencia en el plano religioso, se puede afirmar que la época que se extiende desde finales del siglo XI hasta principios del siglo XIII fue verdaderamente la edad de Cristo. No es que la espiritualidad de la alta Edad Media y del monacato feudal haya desconocido la persona del Salvador: ya Alcuino, y más tarde los grandes abades de Cluny, habían tenido una gran veneración por la Cruz. En conjunto, sin embargo, antes del siglo XII se contempla en Jesu-

⁶ «Con mucha fuerza los Apóstoles rendían testimonio de la Resurrección del Señor» (Hechos, IV, 33).

cristo a la segunda persona de la Santísima Trinidad y al Juez temible que debe volver al final de los tiempos. Se trata, por lo demás, de la imagen que nos ofrecen multitud de iglesias románicas. El testimonio del arte, como el de la literatura medieval, confirma que los espíritus de esta época han sido más sensibles a la trascendencia divina que a la Encarnación; a la Transfiguración más que a la Pasión.

Desde mitad del siglo XI, un gran teólogo monástico, San Anselmo, inició un giro decisivo en la evolución religiosa de la Edad Media al plantearse la cuestión fundamental en uno de sus tratados: *Cur Deus homo?* ¿Por qué Dios se hizo hombre? Y respondió demostrando que era absolutamente necesario que Dios se encarnara y participara de la condición humana para que la Humanidad se salvase. Aunque San Anselmo no fue comprendido en absoluto mientras vivió, aparece como el precursor de las grandes orientaciones espirituales del siglo XII al destacar el amor infinito del Verbo hecho carne y la grandeza de la Virgen María. No nos equivoquemos, sin embargo: no había llegado todavía la hora de la devoción sensible o patética a la humanidad de Cristo, aunque nos encontremos ya con algunos signos anunciadores como, por ejemplo, en el tratado del cisterciense Aelredo de Rievaulx titulado *Quand Jésus avait douze ans*. En realidad, el Hombre-Dios que exalta la espiritualidad de esta época es el Cristo de los Evangelios. La nueva conciencia de la Encarnación no se deja disociar de la contemplación de la gloria divina. Ni Autun ni Vézelay nos hablan del Jesús de la historia ni del Cristo del sentimiento. Como San Bernardo, nos presentan al Cristo-Rey, el Dios Salvador, el Amor personificado.

El puesto central ocupado por Cristo en la piedad de los cristianos del siglo XII se traduce, en el nivel de la espiritualidad por una valoración del Nuevo Testamento. Una fidelidad más exigente a la palabra de Dios llevó, entonces, a los mejores espíritus a superar la concepción moral y disciplinaria de la vida apostólica. Desde principios del siglo XII, en numerosas comunidades de fervientes se hace más referencia a aquellos pasajes del Evangelio susceptibles de ofrecer reglas de la vida, en particular a los que evocan la pobreza de Cristo y de sus discípulos, que al texto de los Hechos de los Apóstoles. Esteban de Muret (+ 1124), fundador de la orden de Grandmont, escribe de manera significativa: «La única regla de vida es el Evangelio: la regla de Jesucristo es más perfecta que la de San Benito». Del mismo modo, San Noberto, cuando creó la orden de Prémontré, dio como consigna a sus discípulos «seguir las Sagradas Escrituras y tomar a Cristo como guía». Para los defensores de la nueva espiritualidad, el amor de Dios se caracteriza por una imitación lo más fiel posible de la vida del Señor. «Seguir desnudo a Cristo desnudo» (nu-

dus nudum Christum sequi)⁷ y evangelizar a los pobres son las dos exigencias fundamentales de los movimientos espirituales del siglo XII.

La voluntad de conformarse con el Cristo del Evangelio se concreta, en primer lugar, en mayores exigencias del tema de la pobreza. La *vita apostolica*, al poner el acento en la comunidad de bienes, abolía la distinción entre ricos y pobres. Era practicada por los monjes y los canónigos regulares que renunciaban a la propiedad individual cuando entraban en la vida religiosa. Pero, en la práctica, estas aspiraciones comunitarias podían compaginarse perfectamente con la posesión colectiva de importantes bienes, como era el caso de la mayor parte de las abadías y de los cabildos catedralicios. Quienes pretendían seguir el Evangelio al pie de la letra tenían que ir más lejos, es decir, vivir como los «pobres de Cristo», limitándose al mínimo indispensable, y a veces incluso menos. Esteban de Muret deseaba que los canónigos de Granmont tuvieran posesiones tan reducidas que les obligaran a buscar fuera una parte de sus medios de subsistencia. Si no todos los defensores de la *vita vere apostolica* llegaron tan lejos, la austeridad y la pobreza material fueron, sin embargo, las preocupaciones fundamentales de los grupos que aspiraban a este ideal.

Un ejemplo nos mostrará a qué comportamientos concretos podía conducir esta nueva espiritualidad. En el año 1083, seis señores saiteadores, convertidos por un monje, se establecieron en la soledad de Affligem, en el Brabante, para dedicarse conjuntamente a la vida religiosa⁸. La elección misma del lugar es significativa: se trataba de una zona inculta y deshabitada, pero situada en la proximidad de la ruta que va de Brujas a Colonia, itinerario muy frecuentado por los peregrinos y los mercaderes. Esta región había sido hasta aquel momento refugio de malhechores; los nuevos monjes hicieron reinar allí la tranquilidad y aseguraron la hospitalidad a los viajeros. La comunidad obtuvo del conde de Lovaina el derecho a elegir libremente a su abad y fue declarada exenta de cualquier tasa por parte del obispo del lugar. Se estableció que el diezmo de todas las rentas estaría reservado a los pobres. Por otra parte, los fundadores consagraron lo esencial de sus esfuerzos y de sus recursos a la construcción y a la ampliación del hospicio que pronto comprendió

⁷ Como ha demostrado R. Gregoire en su trabajo «L'adage ascétique "Nudus nudum Christum sequi"», en *Studi storici in onore di O. Bertolini*, Pisa, 1972, t. I, páginas 395-409, la expresión es tradicional y se remonta a San Jerónimo, pero es en el siglo XII cuando aparece frecuentemente en los textos para subrayar el deseo de vivir en una pobreza absoluta.

⁸ Ch. Dereine, «La spiritualité "apostolique" des premiers fondateurs d'Affligem (1085-1100)», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 54 (1959), págs. 41-65.

dos construcciones. Para ellos mismos, los monjes edificaron un modesto oratorio y se contentaron durante mucho tiempo con una simple cabaña. La supervivencia de la comunidad estaba asegurada, en parte, por la explotación de las tierras propias, e igualmente por el trabajo manual y las limosnas de los fieles. De esta manera se concretó, en la estructura misma de las rentas, un espíritu de abandono a la Providencia, muy en consonancia con la línea de evangelismo de los fundadores. La misma inspiración se encuentra también en la preocupación que éstos tuvieron por evitar cualquier usurpación de los bienes ajenos y en el rechazo a proceder contra quienes lesionaban sus derechos y por aceptar ciertas donaciones —por ejemplo, de iglesias— incompatibles con su ideal. El éxito de la nueva fundación fue rápido: nuevos convertidos, tanto clérigos como laicos, comenzaron a afluir a Affligem en familias enteras. Tras algunos iniciales, cada uno acabó por encontrar su lugar en la comunidad: los monjes en el coro, los conversos en los campos, las mujeres en los prioratos de monjas que se multiplicaron en las campiñas vecinas. En este caso concreto, la experiencia se inscribía en un ámbito monástico, el de la regla benedictina. Pero se podrían citar cantidad de otras fundaciones de esta época que originariamente estuvieron impulsadas por el mismo espíritu, aunque dieron lugar más tarde a estructuras institucionales diferentes. En efecto, más que un programa moral o un género de vida claramente definido, el ideal apostólico consiste en una disposición espiritual que puede traducirse de maneras muy diversas.

3. LAS TRANSFORMACIONES DE LA VIDA RELIGIOSA

Durante la alta Edad Media y la primera edad feudal, la vida monástica había representado la única expresión del ideal de perfección cristiana, con excepción de algunas experiencias eremíticas aisladas. Este monolitismo convenía perfectamente a una sociedad estática, caracterizada por un clima de atonía espiritual y cultural. Pero a medida que Occidente se despierta y sus estructuras son cada vez más complejas, las aspiraciones de los fieles no encuentra ya satisfacción únicamente en el ámbito del monacato tradicional. Al lado de este último, llamado también él a reformarse, se ven aparecer y desarrollarse nuevas formas de vida consagrada, fundadas en tipos originales de espiritualidad. Aunque, por definición, los religiosos están fuera del mundo, ellos mismos reflejan en cierta manera las tensiones y las contradicciones de la sociedad que les rodea.

Los diversos movimientos tienen en común una exigencia de autenticidad y de personalización de la vida religiosa. Algunas prácti-

admitidas desde hacía siglos, son repentinamente cuestionadas en nombre de la fidelidad al Evangelio. En el seno mismo del monasterio, y más todavía fuera de él, las virtudes de un cierto ritualismo son contestadas. En las abadías de la primera edad feudal, la mayor parte de los monjes eran oblatos, es decir, niños que habían sido entregados al monasterio por sus padres cuanto tenían pocos años. La «obra de Dios» (*Opus Dei*) era, considerada, en efecto, como una actividad que no necesitaba una vocación particular. Entregar un hijo para convertirlo en monje no planteaba mayores problemas que el colocarlo como escudero en casa de otro señor para que aprendiera el oficio de las armas: no se pide a un trabajador que adore su propio oficio, sino únicamente que lo cumpla conscientemente. El monje que recitaba el oficio entera y correctamente cumplía con su deber, aunque no estuviera siempre presente con el corazón. Por lo demás, el individuo no existía más que en función de la colectividad y la salmodia de cada religioso tenía valor únicamente en la medida en que se fundía en el canto litúrgico comunitario. En el caso extremo, la preocupación por la perfección exterior y por el esplendor del culto podía constituir un obstáculo en la profundización personal de la fe. De esta manera, en la mayor parte de los movimientos religiosos que aparecen en el alba del siglo XII se encuentra el deseo de reaccionar contra la sujeción de la rutina para permitir a los individuos comprometerse de manera personal y libre al servicio de Cristo. En las nuevas órdenes eran admitidos solamente los adultos, bien porque su entrada en la vida religiosa representase la consecuencia de una vocación madurada desde la juventud, o bien porque representase una ruptura con la vida mundana, es decir una conversión.

Por otra parte, el afinamiento del espíritu religioso, que no deja de estar en relación con el progreso de la instrucción, volvió a muchos cristianos más sensibles a las discordancias que existían entre el aspecto visible de la Iglesia y el ideal en que debía inspirarse. Esta exigencia de conformidad con el ideal evangélico se había manifestado ya en el siglo XI en el terreno moral. En numerosas regiones de la cristiandad los fieles, deseosos de que sus sacerdotes llevaran una vida de castidad, les habían obligado incluso a practicar el celibato, que garantizaba a su entender la eficacia de su ministerio sacramental. En el siglo XII, la crítica se desplaza de las costumbres a las riquezas y al poder del clero. Los espíritus más exigentes se escandalizaban al ver que las abadías y los cabildos catedralicios estaban integrados en la sociedad feudal y en el régimen señorial. En realidad, las reformas de los siglos X y XI habían permitido en muchos casos una reconstitución e incluso un incremento de los bienes temporales eclesiásticos. Los grandes abades reformadores frecuentemente

fueron también buenos administradores, preocupados por sanear y reforzar los fundamentos materiales de la vida religiosa para asegurar una observancia de la regla y dar más brillo al culto divino. El resultado fue que los monjes, aunque permanecieron individualmente pobres, se convirtieron en ricos colectivamente: *Fit monachus miles, sed fit de paupere dives*, constata, hacia el año 1080, un canónigo de la Francia occidental a propósito de los señores que tomaban el hábito monástico⁹.

Además, los religiosos consagraban una parte siempre mayor de su tiempo a la gestión del patrimonio, así como a procesos legales contra los herederos poco solícitos en ejecutar los testamentos hechos por sus parientes en favor de las iglesias. La dispersión misma de los bienes inmuebles legados por los laicos, constituidos generalmente por pequeñas parcelas y por diezmos, por altares y por partes de iglesias, daba lugar a serios inconvenientes para los monjes. Muchos de ellos eran enviados a vivir solos o en parejas, en lejanos prioratos con el fin de vigilar los trabajos agrícolas. De ello derivaba un sensible relajamiento de la observancia de la regla y, frecuentemente, una contaminación de los monjes por parte de la sociedad que les rodeaba. El esplendor de la liturgia de las grandes abadías como Cluny o Saint-Denis, no compensaba esta secularización real del monacato, cuyo enriquecimiento no representaba más que uno de sus aspectos. Frente a esta evolución del cenobitismo, numerosos cristianos que buscaban la perfección espiritual prefirieron experimentar nuevas fórmulas de vida religiosa antes que enrolarse con los monjes negros.

a) El eremitismo

La vida eremítica no es una invención del siglo XII. Desde la alta Edad Media se menciona la existencia de hombres que se han retirado al fondo de los bosques para llevar una existencia religiosa en la soledad y sin un lugar permanente. En los monasterios benedictinos, el abad podía, a título excepcional, autorizar a un monje de cualidades espirituales muy probadas y abandonar la comunidad para vivir durante algún tiempo en el «desierto». En conjunto, estos solitarios eran poco numerosos y no parece que hayan ejercido una gran influencia sobre sus contemporáneos. A partir del siglo XI, y sobre todo en el XII, el eremitismo se convierte, por el contrario, en

⁹ «El caballero se hace monje, pero de pobre se convierte en rico.» Texto citado por J. Leclercq, «La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles», en *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, pág. 179.

un fenómeno generalizado que se presentaba como una alternativa a la vida monástica.

Este desarrollo del eremitismo, que comienza en Italia alrededor del año mil con San Romualdo, fundador de Camaldoli, tiene también su origen en un retorno a las fuentes. Las influencias bizantinas llegan a Occidente a través de la Italia del Sur. Ahora bien, la tradición de los Padres del desierto —los ascetas solitarios de la Tebaida— había permanecido muy viva en el Oriente cristiano, pero encuentra todo su prestigio y su fuerza de atracción en Occidente en razón de las transformaciones económicas y sociales. Los primeros desarrollos de la economía de intercambio y el despegue urbano suscitan una reacción de rechazo en ciertos medios, sobre todo de la aristocracia y de los habitantes de las ciudades: éstos, con una inversión completa bien típica de la mentalidad medieval, renegaron de lo que ellos mismos habían adorado y pasaron de la opulencia a la extrema indigencia, de la vida social a la vida de anacoreta. Como ha señalado justamente L. Genicot, «las ciudades del siglo XI llegaron a ser suficientemente importantes como para alejar de ellas a las almas religiosas; pero no eran todavía lo bastante importantes como para plantear problemas espirituales tan graves que los mejores espíritus decidieran consagrarse al apostolado de las masas urbanas¹⁰. Los eremitas se reclutaron también en gran número del conjunto del clero secular. Este último se mostraba contrario en muchas regiones a cualquier reforma, por lo que un gran número de sus miembros fue impulsado a abandonar las comunidades sacerdotales o los cabildos poco fervientes y a retirarse en el campo, y sobre todo en el bosque y en las landas, lugares de elección de los solitarios. En la Francia occidental, en el Limousin y en la Lotaringia, el eremitismo clerical conoció a principios del siglo XII un desarrollo espectacular, como ilustran los nombres de Roberto de Arbrissel, Pedro de Craon o Esteban de Obazine, por citar sólo los más importantes.

El eremitismo del siglo XII no es ciertamente el mismo que el de las épocas precedentes. También él ha sufrido la influencia del ideal de la vida apostólica y lleva esta marca en su espiritualidad. Los eremitas de este periodo son en realidad penitentes: su ligera vestimenta está siempre raída, su apariencia descuidada, cuando no repugnante. Buscan los lugares más siniestros, durmiendo en las grutas, en el mismo suelo, o se construyen cabañas de ramaje. Se alimentan de algunas legumbres y de frutos de la recolección: nunca de carne ni de vino. Viven solos y sin ayuda de nadie y deben redoblar su vigilancia frente a las tentaciones del Demonio. De esta manera, a pe-

¹⁰ L. Genicot, «L'érémisme du xii^e siècle dans son contexte économique et social», en *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milán, 1965, pág. 69.

sar del ascetismo al que ellos mismos se condenan, los eremitas llevan una vida activa y no puramente contemplativa como los reclusos y las reclusas que viven encerrados en una celda contigua a una iglesia o a un monasterio. Por necesidad y por vocación, deben trabajar con sus manos, se dejan crecer la barba y se desplazan a pie o montados en un asno, nunca a caballo.

Aunque los eremitas hayan huido del mundo, no son indiferentes, sin embargo, a los problemas de los hombres y la literatura profana o hagiográfica nos los muestran prodigando consejos o reconfortando a quienes van a su encuentro. Su movilidad y su libertad les permiten ejercer un apostolado muy variado, que va desde la asistencia a los viajeros hasta la predicación popular, como los *Wanderprediger* (predicadores itinerantes) —un Roberto de Arbrissel o un Bernardo de Tiron— que en los inicios del siglo XII recorren la Francia occidental seguidos por bandas de fieles fascinados por sus palabras. El mismo Esteban de Muret, el más estable de los eremitas, no duda en declarar que, aunque sea bueno renunciar al mundo, es mejor todavía recuperar las almas del Diablo. Estos solitarios, por tanto, no están preocupados únicamente por la salvación de su alma. Están preocupados por los demás, y sobre todo por los más pobres.

En las experiencias eremíticas de la época, la fase individual fue raramente de larga duración. El eremita que consigue su objetivo atrae normalmente hacia él discípulos y funda con frecuencia una comunidad religiosa, reunida en torno a un lugar de culto. El eremitismo de esta época es más un estado de ánimo que una forma de vida. Se le puede definir como una especie de cenobitismo a escala reducida, bastante libre y rural, por oposición al cenobitismo urbano y disciplinado de las antiguas órdenes. Puede conducir tanto a la cruzada —como en el caso de Pedro el Ermitaño—, como al ejercicio de la hospitalidad o a fundaciones monásticas y canónicas de nuevo tipo. A veces, por elección personal del fundador o bajo la presión de un obispo, se escoge la regla de San Benito, como en Savigny o en La Chaise-Dieu, o bien la de San Agustín. Pero con frecuencia, las fundaciones de origen eremítico adoptan constituciones originales: Roberto de Arbrissel, por ejemplo, creó en Fontevrault un monasterio doble dirigido por una abadesa. En Italia —en Camaldoli y en Vallombrosa—, se trató de combinar las exigencias del eremitismo y las de cenobitismo en el ámbito de instituciones que comprendían tanto un monasterio, donde algunos monjes oraban y trabajaban en común, como eremitas, donde algunos religiosos vivían en soledad y en el ascetismo más riguroso: el vínculo entre ambos estaba asegurado por la obligación de tomar las comidas en común. Por su parte, los monjes de Grandmont, según las consignas de Esteban de Muret, se convirtieron en paladines de una pobreza

sin compromiso, concretada por los límites impuestos a la propiedad colectiva. Estos se distinguieron igualmente por el hecho de que los conversos, es decir los laicos, tenían preponderancia sobre los monjes en el gobierno de la orden.

La única fundación eremítica que, sin llegar jamás a reunir efectivos importantes, conoció sin embargo un éxito duradero y marcó profundamente la espiritualidad del Occidente medieval, fue la orden de los cartujos. Esta nació a finales del siglo XI por iniciativa de San Bruno, deán del cabildo de Reims, que se retiró con algunos compañeros al agreste valle de la Chartreuse, cerca de Grenoble. La nueva comunidad se caracterizó pronto por una vida de penitencia muy severa y por una voluntad de ruptura total con el mundo exterior. San Bruno (+ 1101) trató, por su parte, de conciliar las exigencias del ideal eremítico con las necesidades del cenobitismo. De este último conservó, además de los votos de castidad y de estabilidad, la sumisión de los religiosos al prior y la costumbre de la corrección fraterna en capítulo. Pero las imitaciones respecto al monacato benedictino no son, sin embargo, lo esencial. En las *Coutumes* redactadas por Guigo el Viejo, quinto prior de la Grande-Chartreuse, y adoptadas por toda la orden a mediados del siglo XII, la palabra guía es la soledad. Encerrado en su celda, de la que no sale ni siquiera para comer, el religioso debe leer, orar y meditar en silencio, lejos de toda agitación, con el fin de alcanzar la humildad perfecta y poder oír la voz de Dios. Sin embargo, no hay nada de angélico en esta espiritualidad: el monje-ermitaño atiende a sus propias necesidades y trabaja con sus manos, lo más frecuentemente copiando textos. Por otra parte, el mundo exterior no es olvidado. Los cartujos practican la limosna, reciben huéspedes y rezan por la humanidad. «El nombre de Cristo es Jesús —escribe Guigo—, por tanto, en el momento en que por cualquier razón pierdes el deseo de salvar a cualquier hombre, te desligas de los miembros de Cristo». La influencia del eremitismo se traduce en la búsqueda de la unión con Dios mediante la contemplación. La liturgia, en cambio ocupaba un lugar modesto en la nueva orden y los cartujos se reunían solamente para el oficio nocturno y en ciertas horas del día. Aunque la mayor parte de ellos fueran sacerdotes, raramente celebraban la misa.

A pesar de algunas apariencias que les asemejan a los monjes, los cartujos provienen en línea directa del eremitismo de su tiempo del que representan uno de los resultados más característicos. Su espiritualidad es la expresión de una nueva mentalidad más individualista, orientada hacia experiencias personales más libres y hacia la adquisición de una vida religiosa íntima. No todos los eremitas alcanzaron estos objetivos: algunos se precipitaron en la extravagancia

y en la locura; otros se situaron al borde de la herejía, como un tal Engelbald d'Hérival, en Lorena, que, juzgándose indigno de los sacramentos de la Iglesia, rechazó siempre construir un lugar de culto, celebrar misa y comulgar. Comportamiento extremo, sin duda, pero que hay que poner en relación con la reserva manifestada por los cartujos respecto a la liturgia y con la repugnancia de Roberto de Arbrissel frente a las construcciones de iglesias. Por encima de estas manifestaciones un poco extravagantes del eremitismo, que escandalizaron al clero de la época, se perfila una nueva concepción de la vida cristiana en la que la salvación no depende ya de mediaciones humanas o de la observancia de la regla y donde cada uno tenía la posibilidad de encontrar en su intimidad al Cristo salvador.

b) La vida canónica

En otros casos, la aspiración a la perfección, lejos de conducir a los clérigos al «desierto», les impulsó a adoptar una vida comunitaria estricta, ligada a la práctica de la pobreza que en los textos de la época es designada con los términos *vita canonica* o *vita apostolica*. ¿Acaso no tenían los sacerdotes títulos suficientes como para considerarse investidos de una misión religiosa específica cuando, según las palabras de un libro de *consuetudines* canónicas, «eran los sucesores de Cristo y de los Apóstoles en la predicación, en la administración del bautismo y de los restantes sacramentos de la Iglesia?»¹¹. El papa Urbano II lo reconoció oficialmente en el año 1090 cuando admitió el carácter apostólico del tipo de vida de los canónigos, poniéndoles el mismo nivel de los monjes. Por primera vez desde hacía siglos, el sacerdocio podía ser considerado de nuevo como un estado de perfección.

Posibilidad sólo teórica, debemos precisar, porque la mayor parte de los ministros del culto rechazaron someterse a un ideal tan exigente. Aunque las fórmulas de vida comunitaria encontraron amplio éxito en Italia y en Provenza, en las regiones septentrionales, sin embargo, chocaron contra la hostilidad de un clero que permanecía demasiado vinculado a las estructuras carolingias. Los canónigos de estas regiones, estrechamente emparentados con el ambiente señorial mediante el sistema de la iglesia privada, no quisieron ni oír hablar de una reforma que les habría llevado a renunciar a sus prebendas. De esta manera, la entrada en escena de los canónigos regulares en la Francia del Norte y en los países renanos tuvo lugar,

¹¹ *Coutumier de l'ordre de Saint-Ruf*, ed. A. Carrier de Belleuse, Sherbrooke, 1950, pág. 97.

por tanto, mediante «conversiones» individuales de clérigos que abandonaron por fervor las instituciones tradicionales; con frecuencia, fundaron nuevas iglesias, tanto urbanas como rurales, que llegaron a yuxtaponerse a los cabildos y a las colegiats seculares. Otras comunidades adoptaron la vida canónica después de una experiencia eremítica más o menos larga. Es el caso por ejemplo, de Arrouaise¹², en Picardía, y sobre todo de Prémontré, cerca de Laon, que fue fundado en 1120 por San Norberto¹³. En ciertos casos, por último, algunos grupos de penitentes (por ejemplo, en L'Artige de Limousin) o de hospitalarios (Roncesvalles el Gran San Bernardo) adoptaron el tipo de vida que se acoplaba a su actividad caritativa mejor que el estado monástico.

El mundo de los canónigos regulares es, por tanto, muy diverso y las fundaciones que adoptaron la *vita canonica* se presentan más como órdenes religiosos de nuevo tipo que como punto de llegada de una reforma general del clero. Todavía más difícil es definir su espiritualidad por cuanto que, aunque todas estas comunidades, después de muchas incertidumbres, adoptaron a principios del siglo XII la regla de San Agustín, no le concedieron ni el mismo contenido ni el mismo significado. De hecho, la mayor parte de los canónigos regulares se contentó con cumplir la *Regula prima*, en realidad una carta de San Agustín en la cual el obispo de Hipona describía la existencia cotidiana de la pequeña comunidad sacerdotal que vivía reagrupada en torno a él en un «monasterio de clérigos». Este texto recomienda la moderación y subraya especialmente la vida en común sin propiedad privada. Quienes se vincularon a esta regla constituyeron el *ordo antiquus*, particularmente importante en las regiones mediterráneas.

Pero en muchas otras fundaciones nuevas, con frecuencia de origen eremítico, se pretendió ir más lejos, vinculándose preferentemente a un texto titulado *Ordo monasterii* o *Regula secunda*. Esta última, atribuida a San Agustín aunque en lo esencial no fuera suya, era una regla de vida muy severa, que ponía el acento tanto en el ascetismo (ayunos, silencio, sencillez del vestido) como en el trabajo manual y en la pobreza. Los canónigos que querían practicar este ideal de *vita vere apostolica* formaron el *ordo novus* que, a pesar del nombre, no es en absoluto una nueva orden religiosa sino una corriente rigorista en el ámbito de los canónigos regulares. Los que se adhirieron a ella fueron muy numerosos, sobre todo en las regio-

¹² L. Millis, *L'ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise*, Bruges, 1969.

¹³ Cfr. sobre este problema la preciosa puntualización de J. Becquet, «Chanoines réguliers et érémitisme clérical», *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48 (1972), páginas 361-370.

nes situadas entre el Sena y el Rhin. La expresión más perfecta de su ideal espiritual se encarna en la regla de Prémontré, la única de estas fundaciones que haya alcanzado una difusión por toda la cristiandad.

A pesar de algunas diferencias que separan sus diversas tendencias, los canónigos regulares elaboraron una espiritualidad original a la cual fueron muy sensibles los cristianos del siglo XII: en muchas regiones de Occidente, los canónigos agustinianos fueron en esta época tan numerosos como los monjes, si no más. Los defensores del *ordo antiquus* ofrecían el ejemplo de una vida religiosa frecuentemente intensa, que se desarrollaba en el ámbito de un cuadro institucional extremadamente ágil. La regla de San Agustín, en efecto, no es igual que la de San Benito ni tiene la precisión o el carácter imperativo de ésta. A lo sumo define un ambiente y un clima espiritual, en tanto que la adaptación a las condiciones locales o a las intenciones del fundador venía asegurada por las constituciones propias de tal casa y de tal orden. Por otra parte, estos canónigos vivían en contacto estrecho con el mundo, en el seno de pequeñas comunidades instaladas en colegiats rurales o señoriales donde aseguraban, además del culto, algunas funciones sociales que iban desde la educación de los niños hasta el servicio de los enfermos. No es extraño que, en el siglo XIII, Santo Domingo inscriba explícitamente su orden de «canónigos-predicadores», cercanos a los laicos y abiertos a sus problemas, «en las fórmulas clásicas de la tradición canónica»¹⁴.

Los canónigos regulares, por otra parte, elaboraron una espiritualidad original basada en la exaltación del sacerdocio. Originariamente, el movimiento canónico no tenía como objetivo la monaquización del clero secular. La vida comunitaria, por encima de las ventajas morales o disciplinarias que presentaba, debía contribuir ante todo, según sus defensores, a la edificación de la Iglesia. En el seno del *ordo novus* prevaleció ciertamente una concepción rigorista de la ascesis, pero que, sin embargo, no se refería exclusivamente al perfeccionamiento individual: el sacerdote, en la medida en que es el intermediario obligado entre Dios y los hombres cuando ofrece el sacrificio del altar para los fieles, debe purificarse separándose del mundo mediante la práctica de la vida claustral y dando ejemplo de la pobreza evangélica. La observancia de las reglas de los canónigos de Arrouaise o de Prémontré pueden parecer muy próximas a las de los canónigos de su tiempo; pero se distinguen, sin embargo, por su finalidad apostólica y no escatológica. Del mismo modo, el estudio, que ocupa amplio lugar en la vida canónica, no prepara solamente

¹⁴ M. H. Vicaire, *L'imitation des apôtres: moines, chanoines et mendiants*, pág. 80.

a orar bien sino también a predicar bien. Por tanto, el centro de la vida cotidiana está ocupado no tanto por el recitado de las horas cuanto por la misa conventual, puesto que el sacerdote es ante todo el hombre del sacrificio.

Con motivo de las polémicas que, a lo largo de todo el siglo XII, les enfrentaron a los monjes, los canónigos regulares se vieron obligados a poner en claro las implicaciones fundamentales de su estado de vida. Por vez primera en la historia de la espiritualidad occidental, algunos clérigos, rechazando el primado absoluto de la vida contemplativa, han destacado el valor de la acción situándola en el mismo nivel que la contemplación. Como escribe el premonstratense Anselmo de Havelberg¹⁵: «El Hijo de Dios, el ejemplo de la más alta contemplación como de la más perfecta acción... reúne en su persona el modelo de las dos vidas, la contemplativa y la activa. Él se ofrece, sin duda, como ejemplo a todos los cristianos, pero más particularmente a sus Apóstoles... Por tanto, es necesario pensar que ellos organizaron su vida de manera que pudieran contemplar a Dios según la beatitud de los corazones puros, preocupándose por el prójimo según la bienaventuranza de los misericordiosos, y todo ello mediante la predicación, la asistencia de los enfermos y la difusión del Evangelio». De hecho, si el ideal sacerdotal de la primera generación — la de los fundadores — estaba todavía muy caracterizado por el clima de la reforma gregoriana, con una insistencia particular en la castidad y en la separación del mundo, después del año 1130 se observa que numerosas congregaciones de canónigos regulares, como los premonstratenses, ponen el acento en la *cura animarum*, que no se limita ya al servicio litúrgico de las iglesias sino que se extiende al ministerio de la caridad y de la palabra. Fenómeno relevante sobre todo el mundo germánico y de la Europa del Este donde los canónigos regulares, grandes colonizadores de tierras nuevas, aseguraron celosamente las funciones parroquiales.

Sin embargo, la espiritualidad canónica no supo conservar a largo plazo su especificidad y su influencia. De hecho, apenas ejerció influencia en los ministros del culto, en la medida en que establecía un estrecho vínculo entre el ideal sacerdotal y la práctica de la vida común que resultaba impracticable para muchos de ellos. Las consecuencias de este estado de cosas serán graves: durante toda la Edad Media e incluso hasta el Concilio de Trento, el simple sacerdote no dispondrá de un modelo espiritual adaptado a su situación concreta y a su nivel de cultura. Por lo demás, es significativo que ningún

¹⁵ Anselmi Havelbergensis episcopi, *Epistola apologetica*, P. L., t. 188, c. 1131-1132 (trad. fr. de F. Petit, *La réforme des prêtres au Moyen Age. Pauvreté et vie commune*, París, 1968, pág. 91).

cura rural o urbano perteneciente al clero secular haya sido considerado santo por la Iglesia antes de San Ivo (+ 1303). Por otra parte, el estilo de vida de los canónigos regulares tendió rápidamente a acercarse al de los monjes. Prueba de ello es el tratado espiritual titulado *De claustrum animae*, compuesto por el canónigo Hugo de Fouillois. Aquí encontramos una definición puramente defensiva de la vida religiosa — el claustro es representado como un campo cerrado contra las tentaciones — que cabría esperar más bien de un autor monástico. Del intento de que los clérigos adoptaran la vida apostólica solamente ha quedado el celibato eclesiástico — que representará durante mucho tiempo un ideal más que una realidad — y algunas órdenes religiosas cuyo mérito principal es el de haber mostrado que la preocupación material y espiritual por el prójimo era una dimensión esencial de la vida consagrada.

c) El nuevo monacato

Puesto en entredicho de manera directa o indirecta por la mayor parte de los movimientos religiosos que acabamos de evocar, el monacato benedictino conoció sin embargo su mayor esplendor durante el final del siglo XI y los primeros decenios del XII. ¿Acaso no fue consagrado por Urbano II el coro de la inmensa basílica de Cluny III en 1095, y el de Saint-Benoît-sur-Loire en 1108? Pero incluso esta afirmación suscitó reacciones críticas en los medios espirituales obsesionados por el ideal de la vida apostólica. Estos reprocharon a los monjes negros, y particularmente a Cluny, además de la riqueza y su intromisión en los asuntos temporales, el haber perdido de vista el espíritu mismo del monacato primitivo, que no era ni litúrgico ni sacerdotal sino penitencial. Contrariamente a lo que era una opinión ampliamente extendida, no existió ninguna crisis de la institución monástica a finales del siglo XI y no fue en absoluto la decadencia de Cluny la que provocó el nacimiento de Cîteaux. Las dificultades de la gran abadía borgoñona no comenzaron, en realidad, hasta la época del abad Pons de Melgueil (1109-1122). Su sucesor, Pedro el Venerable, supo restablecer la situación y restituir a la abadía todo su prestigio. Los cistercienses se independizaron de un Cluny que estaba en la plenitud de su fervor no porque lo condenaran, sino porque deseaban algo distinto. Si en el mundo de los claustros hubo tensiones y rupturas, esto sucedió en la medida en que una nueva espiritualidad ponía en entredicho aquella que había prevalecido hasta ese momento.

Con Roberto de Molesme, fundador de Cîteaux en 1098, Esteban Harding, su segundo abad, y San Bernardo, que dio un impulso

decisivo a la nueva fundación a partir de 1112, se abre camino una concepción original de la vida religiosa fundada, como todos los movimientos espirituales de esta época, en un voluntad de retorno a las fuentes. Cîteaux no pretende innovar sino volver a la tradición, es decir, a la regla primitiva de San Benito deformada por las costumbres. A través de la regla aplicada en toda su integridad, los monjes blancos trataban de imitar a Cristo mediante el retorno a la simplicidad evangélica y a la práctica de la pobreza. Se hace hincapié, ante todo, en la renuncia personal y en la austeridad. El cenobita es principalmente un penitente que se ha retirado del mundo para llorar sus pecados. Debe refugiarse en la soledad y en el silencio —como los ermitaños— y separarse totalmente del mundo, tanto mediante un respeto absoluto por el claustro como mediante ejercicios ascéticos. Por esta razón, los cistercienses se instalaron preferentemente en los «desiertos» —valles pantanosos o claros del bosque alejados de los centros de población— y rechazaron cualquier ministerio parroquial. Este ideal de exigencia condujo a los fundadores a poner en marcha una organización económica original: para no verse obligados a continuos desplazamientos, que habrían podido perjudicar el rigor de la observancia y el espíritu comunitario, los monjes blancos practicaron la explotación directa y no aceptaron ninguna renta señorial o beneficio eclesiástico. *Quod redditus non habeamus*, dice la *Charta Caritatis*, texto fundamental que codifica la experiencia de la primera generación cisterciense. Las propiedades, si es posible no fragmentadas y cercanas al monasterio, son cultivadas por conversos, hermanos laicos que viven junto a los monjes profesos. De esta manera, estos últimos no se ven apartados de la vida común en la cual cada uno debe realizar su propia vocación.

La aspiración a la pobreza se traduce en la práctica por un estilo de vida pobre: el vestido adoptado es blanco, es decir tejido de lana sin teñir, la alimentación sencilla y frugal. Una sola comida al día, ni carne ni pescado sino solamente pan y verduras sazonadas con aceite y sal, por no hablar de los frecuentes ayunos. Dormitorios sin ninguna comodidad donde los monjes duermen completamente vestidos. Simplicidad y renuncia están presentes también, por mandato de la regla, en las construcciones: ni decoraciones ni refinamientos estéticos. A los edificios suntuosos de los monjes negros se oponen las iglesias sin ornamentación ni mobiliario litúrgico de valor. La iglesia conventual no tiene vidrieras ni órgano, y sólo una intencionada desnudez que hace resaltar la imagen de Cristo crucificado. Los estatutos, que son muy explícitos en este punto, restablecen la obligación del trabajo manual efectivo: «Si los hermanos se ven obligados por necesidad o por pobreza a trabajar ellos mismos la tierra, no se aflijan por ello. Ellos no serán verdaderamente monjes hasta

que no vivan del trabajo de sus manos» (Cap. XLVIII). Por término medio, el monje cisterciense trabaja la tierra cuatro o seis horas al día. El oficio litúrgico, en cambio, es abreviado y simplificado: todas las prácticas litúrgicas no mencionadas en la regla fueron abolidas, salvo la misa cotidiana y el oficio de difuntos. De esta manera se establece un nuevo equilibrio entre la vida de oración, el trabajo físico y la lectura de meditación.

Todas estas exigencias tendían a recuperar no solamente la letra de la regla benedictina sino también su espíritu. Los Cistercienses estaban convencidos, en realidad, de que el cumplimiento de sus prescripciones fundamentales podía conducir desde aquí abajo a la perfección de la caridad. Con ello participan de la nueva mentalidad religiosa que trata de reducir la distancia entre el ideal y la realidad vivida y subordina la validez del testimonio a la dignidad del apóstol. Reflejan también la mentalidad de su tiempo al no acoger en sus monasterios más que a adultos y al ampliar el espacio concedido a la oración privada en la organización misma de la jornada. Pero la originalidad de la reforma cisterciense reside sobre todo en el hecho de que las observancias monásticas tradicionales son interpretadas con un espíritu ascético. La renuncia total al mundo, el trabajo, el silencio, la obediencia al abad conducen a la humildad, sinónimo de toma de conciencia por parte del hombre de su propia miseria. A partir de ahí, y mediante mortificaciones, el monje se eleva a la contemplación del Amor divino, el único que puede llenar este vacío interior y restaurar en el hombre la imagen de Dios deformada por el pecado. Esta ascesis hacia el amor se realiza sólo al precio de un incesante combate y de una tensión dolorosa que provoca sufrimientos cotidianos. La espiritualidad cisterciense, sobre todo con Aelredo de Rievaulx, insiste mucho en el valor redentor del sufrimiento, que puede conducir las almas al cielo y les procura en este mundo la certeza de la elección eterna.

Con Cîteaux, el monacato, discutido y contestado desde todos los ángulos, pretende continuar encarnando en toda su pureza el ideal de la Iglesia primitiva. De hecho, la humildad y la penitencia, que habían constituido las palabras espirituales claves de los movimientos apostólicos, son reintegradas por los monjes blancos en el ámbito del monacato benedictino. Pero la convergencia entre las aspiraciones religiosas del tiempo y el mensaje cisterciense será de corta duración. Si, en época de San Bernardo, la orden cisterciense ejerció una atracción excepcional en los espíritus ávidos de perfección y conoció un desarrollo extraordinariamente rápido, no tardó en perder de vista su ideal primitivo y, desde la segunda mitad del siglo XII, comienzan a aparecer los primeros signos de decadencia. El formalismo que los fundadores habían pretendido desterrar reapa-

reció muy pronto, en tanto que se agravaban los problemas para los que no se había logrado encontrar una solución: ¿cómo conciliar pobreza individual y riqueza colectiva?, ¿cómo estar presente en medio de los hombres huyendo del mundo? Para no citar más que un ejemplo, en un Occidente donde los espacios rurales no cultivados comenzaban a escasear sucedió que los cistercienses hicieron destruir algunas aldeas y expulsaron a los campesinos para constituir «desiertos» alrededor de sus nuevas fundaciones¹⁶.

Esta discrepancia creciente entre el ideal y la realidad acabó por empañar la imagen de la orden. A finales del siglo XII, un monje cisterciense calabrés, Joaquín, fundó una congregación reformada, la orden de Fiore. Esta última conoció un éxito limitado pero las ideas de Joaquín de Fiore iban a ejercer, en los decenios siguientes, una influencia considerable. Partiendo de una meditación sobre el Apocalipsis y sobre el misterio de la Trinidad, anunciaba la próxima llegada de una época del Espíritu Santo caracterizada por el advenimiento de una Iglesia espiritual, totalmente contemplativa y pura, que difundiría en toda la tierra el «Evangelio eterno». Del mismo modo, este profeta místico manifestaba toda su insatisfacción frente a un monacato en vías de secularización y orientaba los espíritus más religiosos a la espera de una edad nueva.

En definitiva, la herencia espiritual de Cîteaux no está desprovista de ambigüedad. Con sus máximos representantes —San Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry, Aelredo de Rievaulx y muchos otros—, la escuela cisterciense ha abierto sin duda, vías nuevas poniendo el acento en la variedad de los caminos que conducen a la unión con Dios¹⁷. Pero al fundamentar este deseo en un rechazo total de la naturaleza humana y al erigir en valor absoluto el desprecio del mundo que, en el antiguo monacato, veía atemperado por el sentido de la moderación y por la comprensión de las personas, Cîteaux corría el riesgo de resultar extraña, al poco tiempo, a la sociedad que le rodeaba y sin ascendiente sobre ella. El integrismo en materia de la regla condujo con frecuencia a los monjes al rigorismo doctrinal y espiritual. El acento puesto unilateralmente en la ascesis y en la mortificación contribuyó sin duda a crear, en aquellos que directa o indirectamente sufrían la influencia de la orden, esta espiritualidad un poco crispada e inquieta, de no haber hecho nunca suficiente, que caracteriza la vida de tantos cristianos, incluso santos, durante los siglos XII y XIII.

¹⁶ Como ha demostrado R. A. Donkin, «The Cistercian Order and the settlement of Northern England», *Geographic Review*, 59 (1969), págs. 403-416.

¹⁷ Cfr. *infra*, págs. 163-164.

4. LOS LAICOS EN BUSCA DE UNA ESPIRITUALIDAD

Los laicos no podían permanecer indiferentes frente a las profundas transformaciones que se producen en el mundo de los clérigos desde finales del siglo XI hasta principios del XII. La reforma gregoriana provocó realmente una modificación profunda de las estructuras eclesiales y cuestionó las jerarquías tradicionales. En este agitado período hubo monjes, como Wederico en Flandes o Guillermo de Hirsau y sus compañeros en la Alemania meridional, que abandonaron sus monasterios e impulsaron misiones de predicación contra el antipapa Guiberto y sus partidarios. Algunos decenios más tarde, el mismo San Bernardo no dudará en salir del claustro para luchar contra el cisma de Anacleto. Por otra parte, Gregorio VII hizo un llamamiento en diversas ocasiones a los laicos, sobre todo a los príncipes y a los caballeros, para actuar con rigor contra los preladados simoníacos y los sacerdotes concubinarios, «incluso con la fuerza si fuera necesario»¹⁸, con gran escándalo del clero que estaba indignado con estas acciones inauditas y que reprochaba al Pontífice el introducir la subversión en la Iglesia. El papa respondió a sus acusaciones subrayando el hecho de que todos los fieles estaban llamados a prestar su apoyo a la reforma, a condición de estar en comunión con Roma. Ciertamente, se trataba más de exaltar la Sede apostólica, vinculando directamente todos los fieles a la autoridad del sucesor de Pedro, que de favorecer la promoción del laicado. Pero el llamamiento lanzado por Gregorio VII y retomado en un plano distinto por Urbano II en Clermont en el año 1095 contribuyó indudablemente a acrecentar en el seno de la Iglesia el papel de los fieles, invitados ahora a salir de su pasividad para ofrecer su participación directa en la reforma y en la cruzada. En época precedente habían existido movimientos religiosos laicos, como el de los Patarinos de Milán y de Florencia. Sin embargo, habían permanecido relativamente aislados y poco importantes a escala de la cristiandad. El hecho nuevo que tiene lugar a finales del siglo XI, es, en cambio, la entrada en escena de las masas obsesionadas por la aspiración a la salvación.

a) *Despertar del pueblo cristiano: cruzadas, movimientos evangélicos, herejías.*

A lo largo del siglo XI y en muchas regiones del Occidente medieval, la religiosidad de los laicos se fue haciendo más refinada de-

¹⁸ Carta a Rodolfo de Suabia, 11 de enero de 1075: *Gregorii VII registrum*, Ed. E. Caspar, 1920, pág. 104.

bido a la influencia de una *cura animarum*, mejorada por la multiplicación de parroquias rurales y urbanas, y por efecto también de contactos cada vez más frecuentes con el mundo de los religiosos en prioratos y de colegiatas. Tanto la difusión del ideal apostólico por parte de los canónigos como la influencia de los eremitas y de los predicadores itinerantes que propagaban temas evangélicos contribuyeron a despertar en los fieles el deseo de elevarse al nivel espiritual de los clérigos y de aspirar a la salvación sin tener que renunciar a su estado. Es necesario, por tanto, situar en esta perspectiva el extraordinario éxito que en todas las clases de la sociedad logró el llamamiento a la cruzada lanzado por Urbano II. Por primera vez, en efecto, la Iglesia entrabía las puertas de la gracia en beneficio de la totalidad de los fieles, con la única condición de que partieran para luchar en Oriente contra los enemigos de Cristo. A decir verdad, el llamamiento de Clermont iba dirigido preferentemente a los caballeros, a quienes, según hemos visto, proporcionaba al mismo tiempo un objetivo religioso y una justificación de su estado de vida. Sin embargo, fueron las masas de a pie quienes partieron primero y quienes jugaron un papel decisivo en el conjunto de las tribulaciones que sufrió el ejército de los francos entre su llegada al Asia Menor y la toma de Jerusalén en 1099. El hecho de que millares de hombres y de mujeres se hayan puesto en movimiento y hayan aceptado por amor de Dios tan duros sufrimientos testimonia una profunda sensibilización de las masas por los grandes temas espirituales del cristianismo.

Los objetivos fijados por Urbano II a los cruzados eran la ayuda a los cristianos de Oriente y la liberación del sepulcro de Cristo. La recompensa prometida: la indulgencia plenaria. La cruzada, peregrinación armada, borra en efecto la pena del pecado que en esta época ocupaba en la penitencia un puesto tan importante como la confesión de las culpas, ya que se consideraba que el pecado solamente era redimido por completo después de haber sido expiado. Estas perspectivas no eran en absoluto indiferentes para las masas que se pusieron en movimiento tras el llamamiento de predicadores populares como Pedro el Ermitaño, pero, por sí solas, no habrían sido suficientes para suscitar este gran impulso de devoción. El hecho de que tantos campesinos sin armas, tantas mujeres, niños y clérigos liberados de cualquier vínculo señorial partieran hacia Tierra Santa abandonándolo todo se debió más a la esperanza de que la liberación del Santo Sepulcro iba a inaugurar una nueva era en la historia de la Iglesia y del mundo que al deseo de ganar la indulgencia de la cruzada. Es muy difícil precisar la idea que ellos tenían concretamente respecto a esta nueva era, y las indicaciones que nos proporcionan los cronistas, todos ellos clérigos propensos a destacar la es-

pera escatológica de las masas en un lenguaje fuertemente caracterizado por su cultura bíblica, no deben ser tomadas necesariamente al pie de la letra. Los cruzados, ¿creyeron verdaderamente en la inminente venida del Anticristo y en la necesidad de oponerle este tipo de resistencia armada de la fe que hacía posible el retorno final de Cristo? ¿Pensaron en realidad que pasarían directamente de la Jerusalén terrestre a la Jerusalén celeste, del Monte de los Olivos al Paraíso? En cualquier caso, no es improbable que el elemento popular de la cruzada estuviera animado por un espíritu mesiánico y convencido de que el reino prometido por el Evangelio a los humildes estaba próximo a llegar. Al término de sus peregrinaciones les esperaba Jerusalén, lugar de la realización de las promesas divinas, tierra bendecida donde manaban en abundancia la leche y la miel. De esta manera, encontraron normal obtener en Tierra Santa, junto a la remisión de sus pecados, una remuneración de sus esfuerzos que era anticipo de su recompensa en el más allá.

Por otra parte, las masas que respondieron al llamamiento de los predicadores de la cruzada estaban persuadidas de que Dios les había encomendado una misión, la liberación de los santos lugares, y, en un horizonte más amplio, la tarea de purificar el mundo del mal a fin de preparar su retorno glorioso. De ahí las masacres de judíos y, en menor medida, de sarracenos que caracterizaron sobre todo las dos primeras cruzadas, aquellas en que la participación popular fue más intensa. El rechazo del bautismo, lo mismo que la herejía, era considerado por los simples fieles como un insulto a Dios, susceptible de provocar su cólera sobre los hombres. A su entender, el Reino no debía ser accesible más que a los puros y a los humildes, elegidos por Dios como sus portavoces. Antes de la toma de Jerusalén, los cronistas nos muestran la «menue gent de l'ost» que impone el camino recto a los varones propensos a buscar sólo sus intereses políticos y a lograr ante todo sus propias ambiciones. A los ojos de estos pobres, las únicas armas que darán la victoria a los cristianos son la penitencia, representada por la cruz que se lleva en el vestido, los ayunos, las plegarias y las procesiones. Al exterminar a los enemigos de Dios, pero también al infligirse a sí mismo mortificaciones y sufrimientos, cada uno contribuye por su parte a acelerar la liberación del sepulcro de Cristo y al advenimiento de su Reino. Este estado de ánimo hay que ponerlo en relación con el que en la misma época anima a los partidarios de la *vita vere apostolica*. San Noberto, el fundador de Prémontré, ¿no declaraba acaso que «la pobreza nos hace poseer desde ahora el reino de los cielos?». Canalizados a través de mentalidades distintas y de medios diversos, éstos fueron los temas espirituales que impregnaron todas las conciencias de esta época.

Por primera vez en Occidente, las cruzadas manifestaron la existencia de una espiritualidad popular que, a primera vista, aparece como un conjunto coherente. Entre sus elementos constitutivos encontramos, en primer lugar, la devoción a Cristo, que da lugar al deseo de liberar la tierra donde Él ha vivido y de vengar el honor de Dios, escarnecido por los infieles. A ello hay que añadir una aspiración a la purificación individual y colectiva que justifica tanto los aspectos penitenciales de la cruzada como sus dimensiones mesiánicas. Sin embargo, la escatología que anima este gran movimiento está enfocada más a la acción que a la espera. El pueblo de Dios, y sobre todo sus elementos más humildes que son los más santos, se siente investido de una misión que asume un significado en la historia de la salvación: *Gesta Dei per Francos*, no duda en escribir Guiberto de Nogent. Mediante su combate contra los enemigos de la fe y el rigor de las penitencias que se impone, el cruzado gana el cielo, si se puede decir así, a fuerza de puñetazos. La gracia se difunde por encima de las mediaciones sacramentales y la Iglesia es concebida más como una estructura de encuadramiento y de organización que como dispensadora de favores divinos.

Tiempos duros de la vida espiritual, la cruzada conoció un inmenso éxito ya que respondía a las expectativas de los fieles que aspiraban a una salvación que parecía difícil de obtener en la vida cotidiana. El impulso de los años 1096-1099 es el primero de una serie de grandes movimientos de devoción que se sucedieron hasta finales de la Edad media. Desde las cruzadas hasta las procesiones de flagelantes del siglo XIV, la vida religiosa de los laicos estará caracterizada, en efecto, por la alternancia de impulsos de entusiasmo espiritual, que periódicamente sacudían a la cristiandad, y de una práctica religiosa conformista y rutinaria de nivel generalmente mediocre. Si privilegiamos los grandes momentos de exaltación colectiva, corremos el riesgo de caer en una visión romántica de la fe de estos cristianos. Limitándonos a considerar exclusivamente las prácticas y la aplicación de las reglas en tiempos normales, nos exponemos a no ver más que las insuficiencias y a olvidar una de sus dimensiones esenciales.

Aunque tuvieron una gran importancia en la vida religiosa de los hombres del siglo XII, las cruzadas fueron, sin embargo, acontecimientos excepcionales. Entre 1096 y 1204 hubo cuatro grandes cruzadas y el entusiasmo que despertaron va parejo con su excepcionalidad. Por otra parte, numerosos fieles no podían tomar en consideración, por razones que no eran en absoluto despreciables, la idea de abandonar su tierra durante mucho tiempo, a veces sin esperanza de retorno. Para muchos que permanecieron o que volvieron, la profundización de la fe se expresaba mediante exigencias crecientes res-

pecto al clero que tomaron con frecuencia la forma de un anticlericalismo virulento. En definitiva, la reforma gregoriana era realmente una cuestión de clérigos. Una vez superado el punto más duro de la crisis, los laicos a quienes Gregorio VII había solicitado su apoyo fueron remitidos a sus *secularia negotia* e invitados a integrarse en su rango. De repente, ciertas fuerzas religiosas muy vehementes se encontraron sin empleo. Pero tampoco se dejaron utilizar fácilmente. El éxito mismo de la reforma había tenido como consecuencia a una extensión de los dominios eclesiásticos, lo cual contribuyó a difundir entre los fieles la convicción de que el clero, en este aspecto, tan sólo buscaba su propio provecho.

Desde ese momento, la crítica de los laicos se desplazó de las costumbres al dinero: en el siglo XII, a los religiosos se les reprocha más su riqueza y su poder que sus faltas contra la castidad. Bajo la influencia de predicadores populares como Pedro el Ermitaño o Roberto de Arbrissel y sus discípulos, que difundieron ampliamente las grandes palabras de orden del Evangelio y en particular el mensaje de las Bienaventuranzas, los campesinos y los burgueses de la Francia septentrional y occidental se enfrentaron con sus párrocos y con los monjes negros: deseaban un clero pobre y apostólico, es decir, capaz de anunciar la palabra de Dios a los fieles, se pretendía que su estilo de vida y su comportamiento fueran conformes con los preceptos evangélicos. Protestas por lo demás ambiguas, ya que, en las ciudades, los obispos simoníacos, contra quienes se levantaban los fieles, eran frecuentemente también sus señores. Sin embargo, tampoco hay que excluir las motivaciones religiosas. Desde Pascual II, frente a los míseros compromisos en los que se empantana la causa de la reforma, se va afirmando un tipo de evangelismo popular que inspira a numerosos movimientos religiosos tanto ortodoxos como heréticos.

Su denominador común es la pobreza voluntaria. Esta opción fundamental aparece como la condición necesaria de una fidelidad a Cristo «que no tenía donde reposar su cabeza». Pero también asume una significación ejemplar frente a las realidades económicas y sociales de la época. En un mundo en el que el desarrollo de la producción y de los intercambios acentuaba las diferencias en el seno de la sociedad rural y daba lugar a nuevas formas de miseria, la elección de la pobreza como condición de vida indicaba el deseo de acercarse a los marginados de la expansión y a los excluidos de la sociedad: vagabundos, prostitutas, leprosos, etc. Representaba también una contestación contra el lujo de los poderosos y muy particularmente contra la jerarquía eclesiástica. Es el momento en que la denuncia de la corrupción de la Curia romana comienza a ser un lugar común de los escritos religiosos, como puede constatar en el *De con-*

sideratione de San Bernardo o en los encendidos sermones de Arnaldo de Brescia. Reacción muy comprensible en una época en que el proceso de centralización en curso desde finales del siglo XI comienza a trastocar el cuadro episcopal en beneficio del grupo pontificio romano. Pero este aspecto institucional del fenómeno no fue, en verdad, el más claramente percibido en esta época. Entre los grandes maestros espirituales, lo mismo que entre los simples fieles, dominó la idea de que Iglesia no podía ser fiel a su misión más que retornando a la pobreza evangélica cuya práctica permitiría no caer en la contradicción entre el ideal y la realidad vivida.

En realidad, estas aspiraciones se vieron rápidamente frustradas por cuanto las condiciones no estaba todavía maduras para una Iglesia pobre y al servicio de los fieles. La reforma gregoriana dejaba una Iglesia enriquecida en el plano material y dotada de una influencia sobre la sociedad que alcanza su máximo nivel precisamente en el siglo XII. Lejos de evolucionar en la dirección deseada por los movimientos evangélicos, la Iglesia no hizo más que reforzar su aparato de poder. Por otra parte, después de un intento de breve duración en tiempos de Pascual II, la renuncia del clero a sus bienes materiales, es más que nunca, impracticable. Diversos factores fueron determinantes: el principal de ellos es la tendencia espontánea de los espíritus de aquella época a hacer coincidir la preeminencia en dignidad con la ostentación exterior y la riqueza. En una Iglesia en que los clérigos eran considerados como los reyes, era conveniente que testimoniaran mediante su estilo de vida la eminente dignidad de su estado. Muchos, incluso entre los partidarios de la reforma, estaban bien lejos de considerar como un mal la posesión de bienes por parte de los clérigos. A este respecto, es típico el caso del canónigo regular Gerhoh de Reichersberg (1093-1169): espíritu abierto y avanzado, hostil a la feudalización del clero, llega a afirmar, sin embargo, sobre todo en sus escritos posteriores a 1130, que la Iglesia se debilitaría de manera irremediable si tuviera que renunciar a sus tierras y a sus derechos. En realidad, no habría podido cumplir sus obligaciones de asistencia hacia los pobres y, en particular, hacia los religiosos cuyas condiciones de vida eran muy precarias. Por tanto, este autor desea simplemente que las rentas eclesiásticas sean divididas más equitativamente y que vayan, con preferencia, a los clérigos más necesitados. Sólo una Iglesia materialmente próspera podrá llevar a cabo las obras de caridad y garantizar a los adeptos a la pobreza voluntaria el libre ejercicio de su vocación.

Además, por un extraño cambio de las cosas, incluso quienes habían hecho profesión de renuncia en el seno de la Iglesia se convirtieron pronto en las víctimas —o en los beneficiarios, según el punto de vista en que nos situemos lo que G. Duby ha llamado «las para-

dojas de la economía monástica». Los cistercienses, por ejemplo, lo mismo que ciertas congregaciones de canónigos regulares del *ordo novus*, habían escogido sin saberlo un modelo de actividad económica perfectamente adaptado a las nuevas condiciones de la producción y de los intercambios. En una época en que las rentas agrarias eran poco consistentes y en que la reducción del trabajo gratuito de los siervos obligaba a sus señores a recurrir a mano de obra asalariada, las propiedades agrarias de las nuevas órdenes, que rechazaban el empleo de campesinos y disponían de mano de obra gratuita en la persona de los conversos, se encontraron en una situación privilegiada. Su misma vocación ascética favoreció, además, la extensión de explotaciones rurales altamente productivas, situadas en el centro de apartadas tierras sin cultivar y destinadas a un sistema de cultivo de tipo silvo-pastoril. Convertidos en grandes productores de lana y de carne, los monjes blancos, y otros como ellos, no dudaron en intercambiar los excedentes de su producción por dinero, avanzando muy rápidamente, de esta manera, por la vía de la riqueza. «Esta prosperidad no tardó en contrastar, de manera escandalosa ante los ojos del mundo, con la profunda austeridad de su vida. Los efectos económicos de la reforma monástica prepararon a largo plazo la condena del monacato, tanto en sus formas renovadas como en sus formas tradicionales»¹⁹.

En el momento mismo en que los obispos y los religiosos se dejaban atrapar en la trampa de la expansión económica, la Iglesia multiplicaba sus advertencias con respecto a las nuevas formas de actividad económica y, en particular, al comercio del dinero. El desarrollo de la producción y de los intercambios estimulaba en los laicos, lo mismo que en muchos clérigos, el deseo de ganancia y de beneficio que podía degenerar en espíritu de lucro. De ahí las repetidas condenas, agravadas cada vez más, del préstamo con interés, asimilado a la usura, e incluso del empeño, prohibido por el Concilio de Tours que presidió en 1163 el papa Alejandro III. Por otra parte, el *Decreto* de Graciano, compuesto hacia 1140 y que pronto debería imponerse como código jurídico de la Iglesia, afirma que «el mercader difícilmente puede, y en muy pocos casos, ser agradable a Dios». Aunque no sea nuestro objetivo en estos momentos estudiar la evolución del derecho canónico respecto a las realidades financieras y económicas, es necesario, sin embargo, destacar las repercusiones en el plano espiritual. En la jerarquía de los vicios, por ejemplo, la *avaritia*, es decir la búsqueda desenfrenada de beneficio y la te-

¹⁹ G. Duby, «Le monachisme et l'économie rurale», en *Hommes et structures du Moyen Age*, París, 1973, págs. 392 (trad. cast. *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pág. 287).

sauroización egoísta, reemplaza con frecuencia siempre mayor al orgullo (*superbia*) del primer lugar, a medida que se avanza en el siglo XII. En esta época, como ha demostrado L. K. Little, el tema del usurero precipitado en el infierno con su tesoro en la mano es un tema muy frecuente en las representaciones iconográficas²⁰. Encarna el mismo papel que el caballero batallador e indisciplinado del siglo precedente y constituye la nueva encarnación de las fuerzas del mal, prontas a aplastar a los débiles y a los pobres. Esta convicción se expresa también en los tratados espirituales, como el *De quarta vigilia noctis* del canónigo regular Gerhoh de Reichersberg, redactado en 1165. Este autor coloca la tercera edad del mundo, la que comenzó con Gregorio VII, bajo el signo de la avaricia que constituye a sus ojos el mayor problema de su tiempo. De hecho, la Iglesia del siglo XII, comprometida con el enriquecimiento y al mismo tiempo hostil a las nuevas actividades que hacen de la moneda algo más que un simple instrumento de medida y de cambio, no había logrado definir una línea coherente de conducta respecto al dinero. La vida espiritual de los laicos sufrió por ello un serio contragolpe: escandalizados por la riqueza de algunos clérigos y, al mismo tiempo, paralizados en sus propias actividades por las prohibiciones canónicas y por la reprobación que afectaba a las formas más desarrolladas del comercio, muchos de ellos se encontraban inquietos en el interior de sus conciencias e incluso atormentados por la angustia de la condenación eterna. Este malestar fue advertido en las ciudades, sobre todo en Italia, donde el precoz desarrollo de la economía monetaria dio origen, antes que en otras partes, a numerosas tensiones.

Hubo otra cuestión que provocó dificultades entre el clero y los laicos: la del acceso a la Palabra divina que los fieles deseaban cada vez más conocer de manera directa. Sin embargo, su transmisión constituía siempre un monopolio de los clérigos que no tenían de ella más que un conocimiento insuficiente. En cuanto a aquellos —poco numerosos— que habían pasado por las escuelas, estimaban que poner la Escritura al alcance de los laicos constituía un peligro grave, ya que, debido a la incultura de estos últimos, existía el riesgo de que fuera interpretada erróneamente. Hacia 1185, el curialista inglés Walter Map escribía: «Como la perla a los cerdos, ¿puede ser ofrecida la Palabra a las almas simples que, sabemos, son incapaces de recibir y, más todavía, de dar lo que han recibido? Esto no debe ocurrir y es necesario descartarlo por completo»²¹. Reacción muy significativa: numerosos clérigos consideraban la Biblia más como un

²⁰ L. K. Little, «Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom», *The American Historical Review*, 76 (1971), págs. 16-49.

²¹ Walter Map, «De nugis curialium», d. I, c. 31 (trad. R. Foreville, en *Latran I, II, III et Latran IV*, París, 1965, pág. 207).

tesoro que ellos tienen el encargo de guardar y de transmitir en su integridad que como un mensaje a divulgar y a proclamar. Por ello fueron reticentes respecto a las traducciones de los Evangelios en lengua vulgar que aparecían en numerosos lugares durante la segunda mitad del siglo XII. La Iglesia tuvo indudablemente la preocupación por mantener la ortodoxia doctrinal, pero el deseo de conservar su papel de intermediario obligado entre Dios y los fieles no debió de ser ajeno en absoluto a su actitud.

En realidad, desde finales del siglo XI pueden verse ermitaños que, aunque no habían recibido ni siquiera las órdenes menores, se atribuyeron el ministerio de la palabra sin haber sido autorizados por su obispo. Bernardo de Tirón, por ejemplo, que en la Francia occidental reunía masas de campesinos venidos para escuchar sus sermones, respondió a un sacerdote que cuestionaba su derecho a predicar diciendo que este derecho se obtenía con la virtud de la mortificación. Respuesta significativa en la medida en que se sobreentiende que la práctica de un género de vida conforme al Evangelio garantiza la autenticidad de la Palabra y autoriza a anunciarla al pueblo. Ciertamente, la mayor parte de los grandes predicadores populares de principios del siglo XII, desde Roberto de Arbrissel a San Norberto, acabaron por recibir del Papa una *licentia praedicandi* que les puso al abrigo de todos los ataques; pero no es menos cierto que, a los ojos de los fieles, era más la santidad personal que la regularidad de la situación canónica lo que habilitaba para hablar de Dios con autoridad. Del mismo modo, muy pronto numerosos laicos reivindicaron el derecho a anunciar la Palabra de Dios. Fueron considerados como «pseudo-profetas», por el clero y la jerarquía, muy sensibles a los peligros de la herejía. El *Decreto* de Graciano, en 1140, sancionó esta actitud hostil prescribiendo que «los laicos no se atrevan a enseñar delante de los clérigos, si no es a petición de estos últimos».

Si los laicos en conjunto encontraban serias dificultades para desarrollar una espiritualidad adaptada a su estado, el problema se planteaba con particular gravedad para las mujeres, quienes chocaban además con obstáculos suplementarios. La literatura espiritual, como la teología, era obra de clérigos que, por su misma formación, se sentían proclives a la misoginia. Bajo la influencia de San Jerónimo y de una tradición patrística hostil a la mujer, ésta venía presentada ante todo como la hija de Eva, raíz de todos los males y principal responsable del pecado. A los ojos de los autores eclesiásticos, la mujer solamente es digna de interés y de estima cuando posee cualidades viriles. De ahí los elogios que dedican a las reinas y a las emperatrices que, con la firmeza de su conducta, habían conseguido hacer olvidar la debilidad propia de su sexo.

Ciertamente, existen formas de vida religiosa para uso de las mujeres: lo mismo que algunas reclusas, encerradas en su celda, numerosas monjas llevaban una vida comunitaria y piadosa, regida por la regla de San Benito. Sin embargo, la entrada en los monasterios estaba con frecuencia subordinada al pago de una dote, lo que constituía de hecho un *numerus clausus*. Por otra parte, si las vírgenes consagradas y las viudas se beneficiaban de una cierta consideración, no sucedía lo mismo con las esposas. Las que pertenecían a la alta aristocracia podían jugar todavía un cierto papel en la vida religiosa de su tiempo favoreciendo a la Iglesia y multiplicando las fundaciones monásticas. Pero este privilegio estaba reservado a un exiguo número de grandes damas. En líneas generales, las mujeres casadas no tenían apenas perspectivas religiosas y el matrimonio aparecía más bien como un *handicap* en el plano de la salvación.

A los ojos de los clérigos, en efecto, la vida sexual es una consecuencia del pecado, y las relaciones conyugales, tolerables simplemente con fines de reproducción, constituyen siempre una falta, al menos venial, en la medida en que van acompañadas de placer. Para no ser fuente de pecado, el acto carnal debería realizarse contra voluntad. San Pedro Damiano nos ofrece un ejemplo clarificador de este comportamiento, por lo demás bastante difundido, cuando alaba ante los laicos el caso del eufemista que, «impulsado a realizar el acto reproductivo, vuelve la cabeza, mostrando de este modo que actúa obligado por la naturaleza, contra su voluntad y que tiene vergüenza y disgusto por aquello que está realizando»²². Los esposos debían, por tanto, acercarse a la comunión muy raramente y, en todo caso, abstenerse de toda relación carnal antes de la recepción del sacramento. Si verdaderamente pretendían aspirar a la perfección, debían vivir en continencia: «Es una cosa grande observar la castidad, una vez procreados los hijos», escribe un hagiógrafo flamenco hacia 1130. Todavía era mejor separarse y entrar, cada uno por su cuenta, en un monasterio. Práctica frecuente en esta época en que muchas mujeres se veían obligadas a hacerse religiosas contra su voluntad, con el fin de permitir a sus maridos satisfacer sus aspiraciones a la perfección. Aunque en un contexto un tanto particular, este fue el caso de Eloísa, convertida en abadesa del monasterio de Paraclete tras la entrada de Abelardo en la vida monástica, que dirigía a éste, desde el fondo de su monasterio, encendidas cartas de pasión.

El clima general de malestar que reinaba entre los laicos explica el éxito que encontraron los movimientos evangélicos. A finales del siglo XI y principios del XII, éstos se encuentran todavía muy influen-

²² Ep., I, 15, citado por R. Bultot en *I laici nella «Societas christiana» dei secoli XI e XII*, Milán, 1968, pág. 391.

ciados por las palabras de orden de la reforma gregoriana. Sus iniciadores fueron generalmente clérigos como Roberto de Arbrissel, Vital de Savigny o el monje Enrique de Lausana que atraían a las masas por su ascendiente personal y por el contenido de su predicación. Ellos presentaban el Evangelio, en realidad, como la única regla de vida para los cristianos e insistían en el hecho de que el clero debía seguir el ejemplo de quien era su cabeza. Del rigorismo moral se pasó, en muchos casos, a la negación de los *ordines* eclesiásticos tradicionales: frente a las exigencias evangélicas, ¿acaso no son iguales todos los bautizados? Los laicos que dan su adhesión a estos movimientos no aceptan ya ser excluidos de la vocación a la santidad por el simple hecho de que vivan en este mundo. Rechazando el ser simples objetos del ministerio pastoral de los clérigos, ellos también se esfuerzan por llevar una vida religiosa y aspiran a un tipo de fe que haga realidad el mensaje de Cristo en el nivel de la acción.

Entre estos laicos se encuentran numerosas mujeres. Los clérigos que hablan de ellas, las presentan generalmente como exaltadas, enamoradas de su cuerpo y de costumbres relajadas. La realidad no es tan simple: no hay más que ver el entusiasmo que suscitaron algunos eremitas como Esteban de Obazine o predicadores como Tanquelmo o San Norberto, tanto entre las prostitutas como entre las grandes damas de la aristocracia, que les acompañaron al «desierto» con gran escándalo de los bienpensantes. De todo este fermento no quedaron más que algunos monasterios dobles en la orden fundada en Inglaterra en 1131 por San Gilberto de Sempringham y en el que Roberto de Arbrissel estableció en Fontevrault, sometiéndolo a las dos comunidades —la masculina y la femenina— a la autoridad de una abadesa que no debía ser una virgen sino una viuda. Pero la orden de Fontevrault no tardó en evolucionar en el mismo sentido que los monasterios femeninos tradicionales y algunos decenios después de su fundación, no se podía entrar en él sin pertenecer a la alta nobleza. En el siglo XII no existen todavía órdenes religiosas femeninas y los conventos de mujeres se encuentran en una situación de sujeción jurídica y espiritual respecto a las órdenes masculinas de las que dependen. Constatación interesante en la medida en que ilustra las dificultades que encuentran las mujeres para realizar su vocación espiritual fuera de las pautas marcadas por los hombres.

A lo largo del siglo XII, los movimientos evangélicos se difundieron cada vez más entrando pronto en conflicto abierto con la Iglesia. Con Arnaldo de Brescia, que obtuvo un gran éxito popular en Roma condenando la riqueza que los sacerdotes y el fasto de la Curia, el tema de la pobreza pasó a primer plano. Según él, era necesario oponerse a la jerarquía y considerar a todos los bautizados en pie de igualdad, ya que el clero se había vuelto indigno al rechazar

la renuncia a sus bienes materiales. Sólo la fidelidad concreta al Evangelio habilitaba para el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Del descrédito lanzado contra los sacerdotes y los pastores se pasó fácilmente a una crítica de los sacramentos de los que se exigía su simplificación. Para los partidarios de Enrique de Lausana, lo mismo que para los Arnaldistas o «Pobres de Lombardía», el sacerdocio universal de los ficles hacía superflua la ordenación, y la confesión colectiva de las culpas reemplazaba a la penitencia. Partiendo de la polémica anticlerical y llegando a la puesta en cuestión de la Iglesia, los adeptos de la vida evangélica se situaban al borde de la herejía.

Como ya hemos señalado, desde principios del siglo XI fueron apareciendo en Occidente algunos focos de herejía. Poco numerosos y rápidamente localizados, no llegaron a alcanzar una extensión considerable. Sin embargo, en el siglo XII este fenómeno llegó a ser numéricamente mucho más importante hasta el punto de cuestionar la influencia de la Iglesia en algunas regiones. Nuestro objetivo, en estos momentos, no es hacer la historia de estas corrientes religiosas ni tampoco estudiar sus doctrinas. Es suficiente destacar las razones de su éxito y, en particular, los motivos espirituales que condujeron a numerosos laicos a adherirse a ellas.

Estos motivos no son siempre fáciles de explicar. En realidad, no conocemos apenas estos movimientos más que a través de lo que dijeron de ellos sus adversarios y con frecuencia es muy difícil hacerse una idea precisa del contenido de sus creencias. Sin embargo, los ecos recogidos desde diversas partes —desde Soissons a Colonia y desde Tolosa a Milán— permiten distinguir dos filones espirituales importantes en las herejías del siglo XII²³: el primero insiste ante todo en la necesidad de una coincidencia entre la palabra evangélica y la acción que trata de ponerla en práctica en el mundo. Sus defensores se proponen luchar contra la decadencia de la Iglesia creando, al margen de ella, grupos de cristianos fervientes. El rechazo de las estructuras existentes no cuestiona los fundamentos dogmáticos del cristianismo, a no ser en algunos detalles particulares. Esta es la tendencia que prevalece en la mayor parte de los movimientos populares de la primera mitad del siglo, y más tarde en los Valdenses o pobres de Lyon, grupo de laicos que fueron condenados en 1184 por haber predicado sin licencia de su obispo. Según ellos, la práctica de la vida apostólica y sobre todo de la pobreza era suficiente para darles derecho a anunciar el Evangelio. En principio, por tanto, se trata de un conflicto de orden disciplinario más que

²³ Como ha demostrado perfectamente R. Manselli en su obra fundamental, *L'eresia del male*, Nápoles, 1963, págs. 118-149.

doctrinal y, por lo demás, un cierto número de valdenses volverían a reintegrarse en el seno de la Iglesia católica a principios del siglo XII.

La segunda corriente, que fue reforzándose incesantemente desde 1140 por influencia sin duda de las aportaciones orientales (Bogomilitas de Bosnia y de Bulgaria en particular), se distingue de la primera por su carácter netamente dualista. Sus adversarios calificaron a estos herejes de maniqueos. Nosotros los conocemos con el nombre de cátaros. Sostenían que la necesaria renovación del Cristianismo debería ir acompañada por un cuestionamiento de todo el cuerpo de doctrinas enseñadas por la Iglesia. Esta, según ellos, había ocultado en su propio beneficio la verdad revolucionaria disimulada en el Nuevo Testamento, es decir, la oposición y la lucha permanente entre Dios y Satán, el Bien y el Mal. El principio del Bien es el motor del mundo del Espíritu; el principio del Mal, hijo rebelde o ángel caído, es el creador del mundo material y de la carne. En esta perspectiva, las almas de los hombres son fragmentos del espíritu incrustados en la materia, de donde deben salir a cualquier precio. En este esfuerzo, las almas son ayudadas por el ejemplo de Cristo —el más grande de los ángeles y el mejor de los seres humanos—, a quien Dios ha elegido como hijo adoptivo. El vino a este mundo, pero su carne como su Pasión no fueron más que apariencias. En realidad, Jesús ha rescatado al hombre no por medio de su sufrimiento sino por su enseñanza. El Antiguo Testamento, obra de las potencias del mal, no tiene ningún valor; sólo el Evangelio es de inspiración divina.

No es este el momento de intentar explicar el dogma cátaro en todas sus particularidades y variantes, desde el dualismo mitigado hasta el dualismo absoluto, ni de plantearnos el sentido profundo de su cosmogonía. Sin embargo, es necesario dar cuenta de la atracción ejercida por estas creencias entre un gran número de hombres y mujeres, particularmente en la Francia meridional y en Italia entre la mitad del siglo XII y durante todo el siglo XIII. La simplicidad aparente de esta doctrina y la sobriedad de su liturgia fueron elementos que jugaron a su favor. Más importante parece haber sido la distinción entre los Perfectos, obligados a un ascetismo riguroso y los simples creyentes, que gozaban en la práctica de una gran libertad de costumbres y podían dedicarse a cualquier actividad, con la condición de recibir antes de la muerte el *consolamentum*, es decir la imposición de las manos que les liberaba del mundo de la materia y les permitía renacer a la vida del espíritu. Numerosas mujeres se sintieron igualmente atraídas por esta herejía ante la posibilidad de ser tratadas de igualdad de condiciones con los hombres. En efecto, hubo un gran número de perfectos y algunos de ellos vivieron inclu-

so en una especie de conventos como, por ejemplo, el de Prouille en Languedoc.

La corriente evangélica y la corriente dualista, más allá de lo que las opone, tienen en común el rechazo de una salvación que depende de la mediación de la Iglesia visible y del sacerdocio institucional. Más aún, profesan el mismo espiritualismo exacerbado que conduce tanto al rechazo de los diezmos como a la negación de algunos sacramentos. Para un espíritu moderno, es bastante desconcertante ver cómo el evangelismo conduce a una actitud pesimista con respecto a la vida bajo todas sus formas, y en particular respecto a la procreación. Paradójicamente, la aversión hacia la Iglesia visible y la voluntad de no ser solidarios con el orden establecido condujeron a un rechazo del mundo y de la carne, mucho más agudo de cuanto lo hubiera sido nunca bajo el monacato. Quizás, sin embargo, la clave de la atracción que ejerció la herejía, y en particular el catarismo, se encuentra en la evolución espiritual que hemos analizado precedentemente. En una época en que la Iglesia, al menos en el nivel de su clero, había elegido claramente actuar sobre el mundo y colocarlo bajo su tutela para que éste fuera conforme al designio de Dios, numerosos fieles pretendieron contestar este tipo de evolución reafirmando su fidelidad a un paleocristianismo basado en la simplicidad evangélica y en el rechazo del mundo. Si se admite esta hipótesis, el catarismo representaría, entonces, el último incidente de la espiritualidad monástica, vulgarizada y deformada por los fieles, en una época en que numerosos clérigos se alejaban de ella y en que la Iglesia se adaptaba con demasiada facilidad a una coyuntura política y cultural que jugaba en su favor. Lejos de constituir la religión de los tiempos nuevos que algunos quisieron ver en ella, representaría más bien la expresión de un rechazo de evolución. Al negar la realidad de la naturaleza humana de Cristo y de la Pasión, para ellos simples apariencias, los cátaros repudiaban también la Encarnación. A pesar de su proclamada vinculación al Nuevo Testamento, se situaban a contracorriente del movimiento que, desde el siglo XI, impulsaba a los cristianos a vivir el Evangelio en su tiempo y en su mundo. La verdadera respuesta del cristianismo al desafío de las herejías dualistas no fue la Inquisición, sino la elaboración de un tipo de espiritualidad que, sin subestimar los efectos corruptores del pecado, reafirmó la humanidad y la belleza de la creación y subrayó el vínculo necesario que existe entre el sufrimiento y la Redención.

Un resultado de este tipo no fue alcanzado en un sólo día, porque los clérigos de la Edad Media, en este punto, tuvieron que realizar grandes esfuerzos para liberarse de las ideas recibidas. Durante mucho tiempo, bajo la doble influencia de la tradición monástica y de la filosofía antigua, permanecieron afirmando la superioridad de

la contemplación sobre la acción y de la vida consagrada respecto a la vida secular. En el siglo XII, la evolución de la sociedad y de las mentalidades comenzó a hacer inoperantes estas oposiciones tan radicadas. Numerosos fieles aspiraban a vivir su vocación cristiana en el seno de este mundo, sin tener que renegar por ello de los valores fundamentales de su estado. Las tensiones fundamentales que caracterizaron la vida espiritual del Occidente durante el siglo XII nacieron precisamente de esta confrontación, con frecuencia encrespada, entre una enseñanza teórica, cada vez más inadaptada a las realidades, y las experiencias concretas vividas por los laicos.

Uno de los principales problemas que se plantearon a los hombres de esta época fue el del trabajo. Este adquirió una importancia considerable en aquel marco de esfuerzo laborioso —desde las roturaciones agrarias hasta el desarrollo del artesanado— que caracterizó la sociedad occidental del momento. El trabajo, instrumento de acción sobre las cosas, era también, y cada vez más, una fuente de beneficio. La Iglesia, por su parte, dudaba entre una visión pesimista, basada en los textos del libro del Génesis donde el trabajo es presentado como la consecuencia directa del pecado, y una concepción más positiva, fundada en algunos pasajes de San Pablo²⁴ y en los Padres griegos, en particular San Juan Crisóstomo.

Durante la alta Edad Media, había prevalecido generalmente la primera de estas dos concepciones y el trabajo manual había sido considerado como una penitencia. La regla de San Benito le concede una atención bastante grande: representa para el monje un medio privilegiado de expiación y de mortificación, en la medida en que requiere un esfuerzo fatigoso. La espiritualidad monástica vio en la actividad laboral, sobre todo, un remedio contra la ociosidad, una de las insidias más peligrosas que tiende el maligno a quienes aspiran a la perfección. Ya San Jerónimo recomendaba al monje Rusticus: «Ocupate en cualquier cosa a fin de que el Diablo te encuentre siempre ocupado, porque no es conveniente que el espíritu se emplee en malos pensamientos». Se trata de una concepción más bien negativa del trabajo que encontramos reforzada en la época feudal. En la sociedad aristocrática, la actividad manual era considerada realmente como una ocupación idónea para los siervos, y el viejo ideal romano de *otium cum dignitate*, aunque en un contexto social muy diferente, continuaba ejerciendo una profunda atracción en las élites como testimonia el desarrollo de la vida cortesana en el siglo XII. Alrededor del año 1100, en Cluny, los monjes no trabajaban ya prácticamente con sus manos, excepto para tareas especializadas como la co-

²⁴ El texto más importante a este respecto es la segunda carta a los Tesalonicenses, II, 10: «Quien no quiera trabajar, que no coma.»

pia y la miniatura de los manuscritos. La superioridad, subrayada continuamente, de la vida contemplativa sobre la vida activa permitía incluso a Pedro el Venerable sostener que, sustituyendo el trabajo manual por otras obligaciones, se permanecía fiel al espíritu de la regla benedictina. Y los movimientos religiosos basados en el ideal de la vida apostólica no experimentaron, a este respecto, ningún cambio digno de consideración. Los clérigos que practicaban la pobreza voluntaria consideraban que no tenían necesidad de trabajar para vivir y que debían consagrarse enteramente a sus tareas pastorales. Algunos de ellos recurrieron incluso a la mendicidad en la que veían, al mismo tiempo, un medio de retribución para el apóstol y un ejemplo de humildad para los fieles. «Para comer, predicar», escribía respecto de los eremitas y de los otros *Wanderprediger* un sacerdote de la época, que ciertamente no les miraba con buenos ojos y que se escandalizaba de esta competencia desleal.

La Iglesia, en fin, observaba con sospecha el desarrollo de las profesiones consideradas como ilícitas o peligrosas (mercaderes, cambistas, etc.) y las asociaciones de trabajadores —los primeros «oficios»— que se constituían entonces sobre la base de la especialización profesional y fuera de las jerarquías sociales reconocidas. En este clima de suspicacia, los trabajadores de las ciudades, a la búsqueda de un reconocimiento de su ubicación en la sociedad como también de sus dignidad espiritual, se enfrentaron con algunas resistencias que fueron cediendo lentamente.

A la larga, sin embargo, las transformaciones sociales y la renovación de la teología, que fue tomando contacto con sus fuentes griegas, hicieron evolucionar el estado de ánimo de los clérigos. La ideología de las tres funciones —sacerdotes, guerreros y trabajadores—, al asignar a cada *ordo* un lugar en la sociedad cristiana, jugó un papel positivo a este respecto. Ya hemos demostrado anteriormente cómo la aristocracia laica, por medio del ideal caballeresco y de la guerra santa, había obtenido la posibilidad de conseguir su salvación practicando su deber de estado. Los trabajadores, por su parte, tuvieron más inconvenientes para hacerse reconocer por parte de los clérigos el valor religioso de sus actividades. Sin embargo, lo consiguieron en cierta medida por medio de su función social. Honorius Augustodunensis, autor sin ninguna originalidad pero cuyo testimonio es tanto más valioso cuanto refleja mejor la opinión común, escribía a propósito de los campesinos: «Muchos de ellos se salvarán porque viven con sencillez y alimentan con el sudor de su frente al pueblo de Dios». Durante el siglo XII, el esquema sociológico de la sociedad tripartita se impuso a toda la cristiandad e hizo pasar a un segundo plano las distinciones canónicas y las jerarquías espirituales que defendían la división de los bautizados en monjes, clérigos y lai-

cos. Y a medida que las estructuras económicas y sociales se diversificaron, el esquema trifuncional evolucionó hacia formas cada vez más complejas. De esta manera, la lista de los «estados del mundo» no cesó de ampliarse, al tiempo que la colaboración al bien común proporcionaba una justificación suficiente a las múltiples formas de la actividad humana. Este cambio de perspectiva acabó por cuestionar las concepciones tradicionales sobre los grados de perfección. Ya hacia mitad del siglo XII, Anselmo de Havelberg destacaba que el género de vida escogido —en el mundo o fuera de él— tenía menos importancia que la manera con que cada uno se comportaba en su estado, porque Dios no excluía a ninguno. Pero el poner a los simples fieles en un plano de igualdad con los clérigos no era todavía reconocer la existencia de una espiritualidad propia de su condición. En realidad, la dificultad se situaba exactamente en este punto.

El ejemplo del trabajo es muy significativo a este respecto. En efecto, el trabajo fue revalorizado por el nuevo monacato y, en particular, por los cistercienses. *Surge de otio ad laborem*²⁵, escribía San Bernardo a un monje cluniacense que quería entrar en Clairvaux. Tal cuestión se situaba, en efecto, en el centro de la polémica entre monjes negros y blancos, en cuanto estos últimos afirmaban que no existía verdadera vida monástica allí donde los religiosos no se dedicaban a trabajos manuales efectivos y útiles. Por otra parte, la institución de los hermanos conversos, a pesar de sus ambigüedades, implicaba una nueva actitud con respecto a la actividad laboral, concebida como uno de los posibles medios de santificación. En fin, ya hemos señalado la importancia de debate teórico que enfrentaba a los canónigos regulares con los monjes en lo que respecta a las relaciones entre vida contemplativa y vida activa: si Cristo hizo elogios a de María, escribe en esta ocasión Anselmo de Havelberg, es por pura caridad, para evitar que Marta —que en el fondo tenía razón— saliera demasiado triunfante. A su modo de ver, por lo demás, no es necesario imitar ni a Marta ni a María, sino al mismo Cristo que fue, ante todo, una persona activa y que lo esencial de su vida fue consagrado a la enseñanza y a la predicación.

Esta valorización del trabajo en el ámbito de la vida religiosa no proporcionaba, sin embargo, una respuesta satisfactoria de los problemas de los laicos. Incluso entre los cistercienses, el trabajo de los monjes era ante todo una actividad penitencial y, en cierta medida, tenía un carácter simbólico. Asegurado en lo esencial por los hermanos conversos, estaba lejos de ser suficiente para el mantenimiento de la comunidad. Para los simples fieles, obligados a proveer sus necesidades por sus propios medios, la cuestión se planteaba en tér-

²⁵ «Levántate y pasa del reposo al trabajo.»

minos muy diferentes. Se trataba de hacer reconocer la dignidad espiritual del trabajo y su valor positivo como medio de salvación. Como ha demostrado perfectamente J. Le Goff, en este terreno tuvo lugar «la presión de las nuevas categorías profesionales —mercaderes, artesanos, trabajadores— deseosos de encontrar en el plano religioso la justificación de sus actividades, de su vocación... no a pesar de su profesión sino por medio de su profesión»²⁶.

Esta aspiración difusa fue advertida más vivamente en las ciudades donde el desarrollo del artesanado y del comercio había creado un ambiente laico dinámico y combativo a la vez. No nos extrañe constatar que fue en las grandes ciudades mercantiles de Italia donde vieron la luz por primera vez aquellas formas de vida religiosa de nuevo tipo, adaptada a las preocupaciones espirituales de los laicos. El caso más interesante es el de los *Umiliati*, en su origen un grupo de artesanos que llevaban en comunidad una vida de trabajo y de oración, que aparecieron en Milán hacia el año 1175 y se difundieron en toda Lombardía. Estos piadosos laicos eran trabajadores que, aunque continuaban ejerciendo una actividad profesional —generalmente eran tejedores— y viviendo familiarmente en su propia casa, llevaban una vida austera y se abstendían tanto de prestar testimonio como de iniciar procesos contra alguien. Excomulgados en 1184 por haber predicado en público sin autorización, fueron reintegrados en la Iglesia en el año 1199 por el papa Inocencio III que les dividió en tres órdenes: las dos primeras eran auténticos religiosos sometidos a una regla, la tercera una especie de tercer orden *avant la lettre*. Sus miembros vivían en el mundo según un *propositum*, es decir, un conjunto de reglas que definían su forma de vida. Por encima de estas distinciones canónicas, lo que unía a los diferentes grupos de *Umiliati* y constituía su originalidad era la importancia que en su vida cotidiana se concedía a la práctica de un oficio, que debería permitirles la provisión de sus propias necesidades y la posibilidad de ejercitar la caridad de los pobres. Si, en los años sucesivos, ellos mismos acabaron por enriquecerse y perder de vista su ideal primitivo, los *Umiliati* son, sin embargo, el primer grupo comunitario laico que haya asociado una vida de intensa plegaria con el trabajo concebido como un medio auténtico de subsistencia. Análogas tendencias se encuentran en las comunidades de beguinas que comenzaron a multiplicarse en Brabante y en Flandes a finales del siglo XII. La Iglesia, por su parte, dio una especie de consagración

²⁶ J. Le Goff, «Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au Moyen Âge», en *Beiträge zum Berufsbewusstsein des Mittelalterlichen Menschen*, Berlín, 1964, pág. 53 (trad. castellana: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983).

oficial a estas aspiraciones canonizando en 1199 a un mercader de paños, San Omobono de Cremona, auténtico representante del *popolo* en las comunas italianas.

Con respecto al matrimonio tuvo lugar igualmente una evolución similar. Durante siglos, el estado conyugal había sido juzgado incompatible con la vida religiosa. Poco a poco, también aquí se produjo una revisión fundamental de las concepciones tradicionales. Honorius Augustodunensis, del que ya hemos destacado su importancia como eco fiel de las preocupaciones de su tiempo, designa con el nombre de *boni conjugati* a los esposos que llevan una vida santa en el seno del matrimonio. Con un gesto todavía más significativo, el papa Alejandro III reconoció, por vez primera en el año 1175, que los antiguos cánones relativos a la continencia de los fieles casados en los días de ayuno podían ser considerados simples consejos y no verdaderos preceptos. Y todavía fue más lejos en una bula dirigida al maestro de la orden militar de Santiago, asociación de caballeros y de clérigos que se habían constituido en España para defender los reinos cristianos contra los moros. Como la mayor parte de los laicos que formaban parte de esta orden estaban casados, se había pedido aclaración sobre cual era su estatuto canónico. El pontífice puso fin a las controversias, que habían surgido a este respecto, afirmando que el estado de perfección no estaba ligado a la virginidad. Casados o no, los caballeros de Santiago podían ser considerados con pleno derecho como religiosos en la medida en que habían pronunciado votos de obediencia y se exponían con espíritu de sacrificio a los peligros del combate²⁷.

La importancia de esta decisión es considerable: al desplazar el centro de gravedad de la vida religiosa del celibato a la obediencia y a la penitencia, se eliminaba el principal obstáculo que impedía a los fieles casados acceder a aquella. De esta manera, en los decenios siguientes, van a aparecer numerosos grupos de hombres y de mujeres que practican una existencia piadosa en comunidad. Los *Umiliati* de Lombardía, los penitentes rurales que aparecieron en la Italia del Norte alrededor de 1180, las beguinas y los begardos de los Países Bajos defienden la igualdad de sexos en la Iglesia y reivindican el derecho de practicar una vida cristiana auténtica en el seno de sus familias. El ideal de la huida del mundo se interioriza: cesa de ser un rechazo de la materia y de la carne para convertirse en una lucha contra el pecado en cualquiera de sus formas, lucha en la que ninguna categoría de cristianos se encuentra descalificada por el simple hecho de su estado de vida.

²⁷ Cfr. E. G. Blanco, *The Rule of the Spanish Military Order of St. James, 1170-1493*, Leiden, 1971, 171 págs.

En un sentido más general, el laicado no se definía ya solamente como el conjunto de los fieles privados de los poderes de orden y de jurisdicción, sino como un elemento operante del dinamismo interno de la Iglesia. Esta nueva actitud de los laicos les colocó, en varias ocasiones, en conflicto con la jerarquía, particularmente a propósito del anuncio del Evangelio. El ejercicio del ministerio de la palabra sin mandato episcopal era, en efecto, considerado por el clero como una usurpación sacrílega. ¿No había sido ello motivo suficiente para condenar a Pedro Valdo y, más tarde, a los pobres de Lyon y de Lombardía? También en este caso, la presión de la élite religiosa de los fieles acabó por obtener, en los inicios del siglo XIII, el reconocimiento de nuevos derechos. Inocencio III desbloqueó en cierta manera una situación que había llegado a ser explosiva distinguiendo dos tipos de textos en la Escritura: por una parte, los *aperta* es decir, los episodios narrativos y las exhortaciones morales que abundan en las narraciones bíblicas y que son fácilmente accesibles a todos; por otra, los *profunda*, o cuestiones dogmáticas que únicamente los clérigos estaban en condiciones de comprender en razón de su complejidad (por ejemplo, la mayor parte del Evangelio de San Juan y el Apocalipsis). A estos dos niveles de la Revelación correspondían dos formas bien distintas del ejercicio de la Palabra: la exhortación moral y penitencial y la predicación propiamente dicha que explicitaba los misterios de la fe. Algunos laicos se habían lanzado espontáneamente por la primera vía: los Valdenses, los Umiliati²⁸ y, muy pronto, los Penitentes de Asís que, reunidos en torno a San Francisco, incitaban a los fieles a la conversión y a la plegaria con un estilo directo y concreto, semejante al que se usaba en las asambleas ciudadanas. Ellos no temían enfrentarse a quienes ponían obstáculo al Evangelio con su comportamiento: usureros, clérigos indignos, obispos más preocupados por asegurar la victoria de su partido que por la paz, etc. Esta posibilidad de anunciar lo esencial del mensaje cristiano y de vigilar su actualización en la vida política y social es una conquista importante de los movimientos evangélicos. En el siglo XIII, las Órdenes Mendicantes deberán sacar todas las consecuencias de este hecho y restablecer la relación entre el discurso moral y el discurso teológico.

A finales del siglo XII, los principales obstáculos que se oponían a la realización de una vocación cristiana habían sido superados o

²⁸ Cfr. el testimonio del cardenal Jacques de Vitry (1165-1240) a este respecto: «Los Umiliati que han abandonado todo por amor de Cristo se reúnen en diversos lugares, viven del trabajo de sus manos, predicán frecuentemente la palabra de Dios y la escuchan con agrado. Su fe es tan profunda como sólida y su acción es eficaz» (Jacques de Vitry, *Lettres*, Ed. Huyghens, pág. 72).

estaban en vías de serlo. ¿Puede deducirse de ello que los elementos específicos del estado laico —en particular el trabajo y la vida conyugal— se habían convertido en los valores específicos con los que los fieles podían alcanzar la perfección? La respuesta a esta cuestión no es unívoca, porque no había desaparecido todavía por completo la ambigüedad en la actitud de la Iglesia con respecto a las realidades terrestres. El caso de San Omobono, ejemplar a este respecto, merece ser tomado atentamente en consideración. Sin duda, es muy importante que el Papa haya canonizado a un mercader, cuando toda la tradición espiritual y canónica de los siglos precedentes había estado caracterizada por una gran desconfianza, por no decir algo peor, con respecto a esta profesión. Pero la lectura de la bula de canonización nos muestra que Omobono fue considerado como un santo sobre todo por haber renunciado al ejercicio de un comercio remunerador y por haber distribuido sus bienes entre los pobres, oponiéndose al mismo tiempo con firmeza a los heréticos de su ciudad natal. Todo tiene lugar como si él hubiera sido santificado no por el ejercicio de su actividad profesional, sino a pesar de ella, o en todo caso, después de haberla abandonado. Y cuando en el siglo XIII, el clero y el pueblo de un cierto número de ciudadanos lombardos «canonicen» espontáneamente a auténticos «santos del trabajo», sus iniciativas no recibirán ninguna aprobación por parte de Roma.

Las mismas reflexiones podrían hacerse a propósito de la vida conyugal que, todavía menos que el trabajo, no parecía ofrecer para los cristianos de la época grandes perspectivas espirituales. Aunque hubo entonces santos casados y padres de familia, su vida familiar no les sirvió de gran cosa en la reputación que les rodeó. Por otra parte, no se les puede atribuir a sus contemporáneos la culpa de haber permanecido insensibles a este respecto del problema, ya que nunca se había hablado de espiritualidad del matrimonio antes de San Francisco de Sales y la teología del trabajo es una novedad del siglo XX. Pero era conveniente, al menos, señalar estos límites que, para el historiador, son perfectamente explicables: en una economía que en la mayor parte de los casos aseguraba apenas la subsistencia de los hombres hubiera sido necesario que estos hombres poseyeran una extraordinaria capacidad de abstracción y de imaginación para ver en el trabajo humano una prolongación de la creación.

Para la mayor parte de los laicos, la vía de acceso a la santidad no fue, pues, ni el trabajo ni la vida familiar, sino el ejercicio de la caridad que, en el siglo XII, revistió formas y significados nuevos. Ciertamente, la limosna había ocupado en cualquier época un lugar importante en la vida cristiana y los clérigos carolingios insistían mu-

cho sobre este punto en las exhortaciones que dirigían a los laicos. Pero a partir del momento en que se afirmó la renovación económica de Occidente, se asiste a una verdadera revolución de la caridad y a la aparición de una auténtica espiritualidad de la beneficencia. Esta se funda en la devoción de Cristo, y particularmente en su humanidad. Por amor de aquel «que no tuvo dónde reposar su cabeza» se socorre a los miserables, designados ahora como *pauperes Christi*, cuando este término indicaba más bien a los religiosos en el siglo precedente. Esta predilección mística por la pobreza es un hecho nuevo en la historia de la espiritualidad occidental. Hasta el siglo XII, en realidad, la indigencia había sido considerada como un castigo, no como un signo de predilección. Se tendía a ver en ella el precio del pecado y, en el plano social, una prueba tan ineludible como la enfermedad, a la que no se podía poner remedio. La riqueza, por el contrario, era contemplada como un testimonio del favor divino. Proporcionaba la ocasión de incrementar los méritos mediante donaciones dirigidas a la Iglesia y mediante las distribuciones de limosnas a los necesitados. Lejos de constituir una maldición, representaba más bien una vía de acceso a la santidad con tal de que se hiciera buen uso de ella y se administrara con largueza. La generosidad representaba uno de los valores fundamentales de la ética caballeresca. Para los espíritus más exigentes les ofrecía la posibilidad de renunciar a su fortuna. Pero, ¿quién puede renunciar si no es aquel que posee algo? En cuanto a los pobres, deberían rogar por sus benefactores, cuyas almas escaparían así, más fácilmente, a las penas del infierno o del purgatorio.

En el siglo XII, bajo la influencia del ideal de la vida apostólica y, más tarde, de los movimientos evangélicos, tuvo lugar un cambio radical en este campo. Los religiosos, según hemos visto, se encontraron de frente con el problema de la riqueza y con todas aquellas cuestiones que planteaba la existencia de un número creciente de pobres. El mundo de los laicos no fue ajeno tampoco a esta problemática. Sensibilizados por los predicadores que les hablaban de la pobreza de Cristo, muchos de ellos adquirieron conciencia de las privaciones de los miserables y de las faltas contra la caridad. De ello resultó una extraordinaria progresión de fundaciones hospitalarias y caritativas en todo Occidente. Algunas dieron origen a verdaderas congregaciones religiosas como los Antonianos y Hospitalarios de San Antonio, asociación fundada en el año 1095 en el Delfinado por un gentilhomme y por su hijo, en acción de gracias por la curación de este último, atacado por el denominado mal de los ardientes. Hacia el año 1120 aparecen en Jerusalén los Hospitalarios de San Lázaro, que se dedican a la asistencia de los leprosos, y hacia 1180, en Montpellier, los Hospitalarios del Espíritu Santo (o Hermanos de la

Paloma) que crean hospitales en numerosas ciudades de Occidente. Otras confraternidades laicas, como los *Frères pontifes*, se establecieron a lo largo de las rutas de peregrinación para construir y cuidar del mantenimiento de los puentes o para dar albergue a los viajeros. Por último, los Trinitarios, fundados por San Juan de Matha en 1198, trataban de liberar a los prisioneros y de rescatar a los cristianos esclavos en los países musulmanes. Pero, al lado de estas órdenes religiosas extendidas en toda la Cristiandad, ¿cuántas fueron las fundaciones aisladas —casas religiosas, hospicios o simples refugios— destinadas a procurar la ayuda de los enfermos, de los peregrinos o de los viajeros? En algunas regiones, como Lombardía o Anjou donde ha sido llevada a cabo una investigación cuantitativa para el siglo XII, los resultados son impresionantes y se constata que todas las clases de la sociedad dominante —señores, laicos y eclesiásticos, burgueses, comunidades parroquiales y confraternidades— se comprometieron activamente en obras de misericordia.

Los gestos de caridad no solamente eran cada vez más frecuentes, sino que se realizaron también con un espíritu diferente. La limosna había acabado por constituir un acto ritual. Las grandes abadías alimentaban periódicamente masas de indigentes que acudían en determinadas fechas: fiestas de los santos patronos, solemnidades del ciclo litúrgico, fallecimiento de un monje de la comunidad, etc. En estas ocasiones, se procedía a distribuciones de víveres y de dinero. Por su parte, la aristocracia laica —reyes, duques o condes— mantenían permanentemente un cierto número de «pobres» titulados —generalmente doce— que les seguían en sus desplazamientos. Estos prebendados, beneficiarios de los favores del príncipe, tenían una función esencialmente simbólica, la de permitir a este último desarrollar sus obligaciones para con los débiles y los oprimidos. En la práctica, constituían más bien una pantalla entre su benefactor, con quien no se comunicaban más que por intermedio del capellán, y el mundo de la indigencia.

A lo largo del siglo XII, por influencia tanto de las transformaciones sociales que aumentaron el número de pobres como del ideal evangélico, esta concepción ritualista de la caridad dejó sitio a una voluntad de luchar eficazmente contra la miseria y, sobre todo, de entrar en contacto directo con los pobres. Incluso el mismo concepto de prójimo experimentó una evolución: no sólo es necesario socorrer a las viudas y a los huérfanos, sino también a las víctimas de la injusticia y a todos los que viven al margen de la sociedad opulenta: enfermos, leprosos, prostitutas, vagabundos de cualquier clase, etc. La verdadera caridad consistía en personalizar las miserias y aliviarlas con una organización tan eficaz como lo permitieran las

condiciones de la época²⁹. De esta manera, cuando en 1143 una grave carestía se abatió sobre el condado de Champaña, el conde Teobaldo, amigo de los cistercienses y discípulo de San Bernardo, no se contentó con abrir con largueza sus graneros a los desheredados y con sacrificar una vasija de oro, que hizo romper y vender en signo de penitencia. También pidió que se le indicaran los pobres que yacían abandonados en las plazas públicas y mandó a religiosos para que recorrieran las aldeas en búsqueda de enfermos y leprosos. Todos estos comportamientos toman su origen en un sentimiento de compasión hacia las diversas formas de sufrimiento, cuyas secuelas se encuentran hasta en las cruzadas de finales del siglo XII. Tras la superación de las perspectivas escatológicas y mesiánicas que habían caracterizado las primeras expediciones, la caridad fraterna se convierte en el principal motivo de la partida hacia Tierra Santa. Uno se convierte en cruzado, sobre todo, para liberar a los cautivos, defender a los peregrinos y salvar a los cristianos de Oriente de su destrucción. El creciente sentido de solidaridad con respecto a los hermanos lejanos, inmersos en la desgracia, suscita en muchos fieles el deseo de ofrecer asistencia financiera para unos y militar para otros.

Por efecto de estas preocupaciones altruistas, el espíritu de beneficencia se transformó. El ayuno, que era practicado desde tiempo inmemorial en un espíritu penitencial, se ligó más estrechamente a la caridad. A partir del siglo XII, se iba descubriendo que los alimentos y los bienes objeto de privación solamente eran agradables a Dios cuando eran ofrecidos a los demás. Sobre todo, evolucionó el concepto mismo que se tenía de la limosna: cada vez eran más numerosos los clérigos, incluidos los canonistas, que, en sus escritos y en sus sermones, la presentaban más como un deber de justicia que como un acto meritorio o un gesto de purificación. Si la limosna es un deber estricto para el rico, constituye un derecho para el pobre, que está autorizado a reclamar lo que le es debido e incluso, en caso de necesidad, a robar si se le hubiese negado. Haciéndose intérprete de los necesitados de su tiempo, San Bernardo lo expuso crudamente dirigiéndose a los prelados: «Lo que para vosotros es superfluo, es nuestra vida. Todo lo que concurre a vuestras vanidades es un robo a nuestras necesidades». De esta forma, el cristianismo medieval enlazaba con la tradición patristica y sobre todo con San

²⁹ Acerca de todos estos aspectos nuevos de la caridad en el siglo XII, tanto teóricos como prácticos, véase la importante colección de artículos publicada bajo la dirección de M. Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté au Moyen Age*, París, 1974, 855 págs. Aquí pueden encontrarse los resultados de una amplia encuesta colectiva a escala de todo el Occidente medieval.

Juan Crisóstomo, para quien todo lo que los ricos poseían de superfluo pertenecía a los pobres.

Por otra parte, se llegó a considerar que los gestos exteriores de la caridad debían ir acompañados de un compromiso personal. A finales del siglo XII, Raul el Ardiente destaca el hecho de que el donante debe poner alguna cosa personal en la donación que hace, sin la cual su acción está desprovista de valor. Y llega a proponer incluso la fórmula de la *elemosyna negotialis*, o limosna comprometida, que consiste, por ejemplo, en sacar al pobre de su miseria encontrándole un trabajo en lugar de contentarse con entregarle una cantidad de dinero.

En definitiva, el origen de esta evolución del concepto de caridad se encuentra en la convicción de que los pobres, imágenes de Cristo sufriente, participan en cierta medida, con él, de su función salvadora. Numerosos textos de finales del siglo XII hablan de «nuestros señores los pobres» o los presentan como los «vicarios de Cristo». Para muchos laicos, incapaces de acceder a la meditación de los misterios divinos y reticentes de la comunión por temor al sacrilegio, una práctica renovada de la beneficencia proporcionaba la ocasión de encontrarse con el Dios presente en los demás, especialmente en los más desheredados. Esta fue la experiencia del joven Francisco de Asís, a comienzos del siglo XIII, tal como él mismo lo cuenta en su Testamento: «Cuando todavía estaba en estado de pecado, me parecía demasiado duro enfrentarme con los leprosos, pero el señor me condujo en medio de ellos y les hice misericordia». Besar al leproso constituye un acto que se inserta en la tendencia del movimiento evangélico del siglo XII y constituye, en cierta manera, su plena realización.

La importancia de la caridad en la vida espiritual de los cristianos del siglo XII viene confirmada por el hecho de que, en esta época, hubo numerosos santos laicos, para quienes la caridad representaba la virtud principal. La mayor parte de ellos no fueron canonizados, pero gozaron en su época de un gran prestigio entre sus conciudadanos. Solamente recordaremos aquí dos figuras particularmente típicas: el primero, San Raimundo Gayrard (+ 1118), convertido por Roberto de Arbrissel, fue el benefactor de los pobres de Toulouse para quienes fundó un hospicio. Tras la muerte de su esposa, tomó la dirección en la edificación de la iglesia de Saint-Sernin y acometió la construcción de un puente, libre de peaje, en un río de la región, que las riadas volvían con frecuencia infranqueable. Además, es posible atribuirle la construcción de otro puente sobre el Durançe. Igualmente, parece también que fue un predicador popular muy apreciado, según su biógrafo, «obediente a los párrocos de las iglesias, adversario muy virulento de los herejes, que puso todo su celo

en recuperar las almas para Dios»³⁰. Su homónimo, San Raimundo de Piacenza, en Lombardía (hacia 1140-1200), se consagró a la práctica de la caridad después de haber pasado una buena parte de su vida en peregrinación, en particular a Tierra Santa, lo que le valió el sobrenombre de «Palmerio». Después de 1178, con el beneplácito de su obispo, organizó en su ciudad natal un hospicio donde albergaba a los peregrinos, los enfermos y los pobres. Muy pronto, se convirtió en defensor de estos últimos contra los jueces inicuos y contra los ricos, poniéndose a la cabeza de las procesiones en las que los desheredados de cualquier clase gritaban: «Socorrednos, cristianos sin corazón, porque morimos de hambre mientras vosotros estáis en la abundancia»³¹. Para él, como para muchos de sus contemporáneos, la práctica de las obras de misericordia había constituido todo un programa espiritual y un instrumento de santificación.

b) Los laicos en la vida religiosa

Durante el siglo XII, numerosos laicos, conscientes de que su estado no les excluía *a priori* de la vida religiosa, buscaron formas de vida que les permitieran conciliar las exigencias de una existencia consagrada al servicio de Dios y las que les imponía su condición de cristianos que viven en el mundo.

La mayor parte de estas experiencias se inspiraron en los ideales que habían sido formulados en un ambiente clerical. En Alemania, en los últimos años del siglo XI hubo algunos campesinos que se lanzaron a la práctica de la *vita apostolica* siguiendo el ejemplo de los monjes y de los canónigos. Según el cronista Bernoldo de Costanza, «tuvo lugar entonces una efervescencia de la vida comunitaria en numerosas partes del reino germánico, no solamente entre los clérigos y los monjes, sino también entre los laicos que ofrecieron por devoción sus personas y sus bienes para participar en esta vida comunitaria. En su aspecto exterior, los laicos no se asemejaban ni a los clérigos ni a los monjes, si bien, según parece, no eran en absoluto inferiores a ellos en el plano de los méritos»³². Enteras familias y aldeas vinieron a instalarse a la sombra de los monasterios, particularmente en el de Hirsau, una abadía benedictina de la Selva Negra que defendía la causa de la reforma en toda la Alemania meridional.

³⁰ Texto citado por E. Delaruelle, «L'idéal de pauvreté à Toulouse au XIII^e siècle», en *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, «Cahiers de Fanjeaux», número 2, Toulouse, 1967, pág. 74.

³¹ Vida de San Raimundo Palmerio, en *AA. SS., Iulii*, VI, págs. 645-657.

³² Bernoldi Constantiensis, *Chronicon*, PL, 148, c. 1402-1403.

En todos estos movimientos no fue abolida la distinción entre los estados de vida (monjes, clérigos, laicos), pero pasó a un segundo plano. Lo esencial era la vida comunitaria al servicio de Cristo.

Por primera vez, los laicos reivindicaban la posibilidad de acceder a la vida apostólica, pero permaneciendo en su propio estado. Entre ellos había solteros y casados. Todos buscaban la santificación entregando a los clérigos cuanto poseían, a imitación de los primeros cristianos que llegaban para ofrecer sus bienes a los pies de los Apóstoles. Aunque estaban estrechamente asociados a los religiosos en el plano de la vida litúrgica, permanecían fuera de las abadías. En Hirsau, por ejemplo, se les llamaba *fratres exteriores*. Cuando uno de ellos moría, se distribuía comida a los pobres durante diez días, lo mismo que por la muerte de un monje.

Este tipo de vida casi monástica, sin profesión religiosa, no deja de guardar relación con la práctica de la *deditio*, que llevaba a algunos individuos, por piedad o por necesidad, a hacer entrega de sus personas y de sus tierras en favor de un monasterio. De esa forma se convertían en siervos de la Iglesia y a veces, eran llamados *santeros*, porque se encomendaban al santo patrón de la abadía o de la colegiata, o incluso *cerecensuales*. Pero también guarda relación con las confraternidades que asociaban a laicos generosos con monjes cluniacenses que les recordaban en sus oraciones. La originalidad del movimiento de «conversión» que acabamos de describir se sitúa en su carácter colectivo —ya que no se trata sólo de individuos sino de linajes enteros— y sobre todo en la asociación, en un plano de igualdad, de laicos que ofrecen su trabajo y de monjes que procuran el beneficio del conjunto de la comunidad mediante sus plegarias. También podría relacionarse este movimiento con numerosas fundaciones religiosas de principios del siglo XII en las que coexistían clérigos y laicos. Este fue el caso, en concreto, de la orden de Grandmont, donde los hermanos conversos eran más numerosos que los clérigos y ejercían sobre ellos una supremacía de hecho. O también el caso de L'Artige y de Obazine, en Limousin, donde, por lo menos originariamente, sacerdotes y laicos llevaban en común una vida semi-eremítica.

Se trata, sin embargo, de movimientos de vanguardia cuyo impacto no conviene exagerar. La voluntad de apropiarse de las riquezas espirituales del monacato constituye una de las aspiraciones fundamentales de los fieles del siglo XII. Pero la coexistencia de laicos y de clérigos en el seno de una misma comunidad religiosa constituía una paradoja institucional que no podía sobrevivir bajo la forma radical que había tomado en Hirsau o en Grandmont. Al cabo de un cierto tiempo, la mayor parte de estas agrupaciones fueron obligadas a adoptar la regla de San Benito o la de San Agustín. Los

laicos continuaban teniendo allí su lugar, pero se convirtieron en una especie de religiosos de segunda clase: los conversos. Estos se encuentran desde el siglo XI en Italia, en Vallombrosa y en Camaldoli. Durante el siglo XII se multiplicaron en todo el Occidente y todas las nuevas órdenes —cartujos, cistercienses, premonstratenses— contaron con ellos en sus filas. En este fenómeno se ha pretendido ver el desenlace de un lento ascenso de la élite de la familia monástica hacia la vida religiosa. Pero esto parece poco probable, porque los conversos aparecieron no en los monasterios de tipo tradicional que tenían multitud de servidores, sino en los nuevos, que contaban con pocos. De hecho, el monacato reformado, en la medida en que pretendía estar totalmente cerrado al mundo, no podía prescindir de auxiliares que aseguraban la supervivencia económica de la comunidad.

La existencia de conversos, o hermanos laicos, que se encargaban de la mayor parte de las necesidades materiales, permitía a los monjes consagrarse más libremente a las obligaciones específicas de su estado. Por su parte, numerosos laicos, sobre todo en el campo, intentaban beneficiarse de la protección temporal y espiritual de una comunidad religiosa. Debido a su falta de cultura, no podían convertirse en monjes profesos. Por tanto, se hicieron conversos, palabra que toma hacia los años 1120-1130 un sentido institucional preciso y que designa a los religiosos encargados de los trabajos del campo. Estos vivían en el interior de los monasterios, pero sus dormitorios y refectorios eran distintos de los de los monjes. No tomaban parte en los oficios divinos a los que, por lo demás, sólo asistían los domingos y días de fiesta, y se les aconsejaba simplemente recitar algunos padrenuestros. En realidad, colaboraban activamente a la vida de la comunidad y a su santificación personal mediante el trabajo.

La espiritualidad de los conversos es bastante ambigua y sobre ellos se han vertido juicios contradictorios. Reclutados sobre todo entre los campesinos analfabetos, fueron considerados frecuentemente como inferiores por los monjes profesos que tenían sobre ellos la doble ventaja de ser clérigos y contemplativos. De esta manera, los hermanos laicos tuvieron con frecuencia algunos roces, que llegaron en algunos casos hasta la revuelta violenta, con sus compañeros existencia. También en el interior de la institución monástica se encuentran —¿y quién puede extrañarse de ello?— los mismos desniveles socio-culturales que dividían la sociedad profana. Sin embargo, la institución de los conversos, en su conjunto y a pesar de las imperfecciones, ha permitido a numerosos laicos acceder a una forma de vida religiosa original, basada en la vida comunitaria y en el trabajo. Algunos de ellos llegaron incluso a ser santos, como el beato Simón, guarda del granero de Coulmis en las tierras de la abadía cis-

terciense de Aulne, en el Hainaut, que fue dotado de gracias excepcionales y poseía, en particular, el don de leer en los corazones. Muy pronto, su reputación llegó a ser tan grande que el papa Inocencio III lo llamó al IV Concilio de Letrán, en 1215, para beneficiarse de sus consejos.

Pero los laicos, y principalmente aquellos que tenían un origen aristocrático, contaban con otra fórmula de vida religiosa. Las órdenes militares, que aparecieron vinculadas con las cruzadas. En 1118, en efecto, algunos caballeros que se encontraban en Tierra Santa se asociaron para escoltar a los peregrinos y protegerles. Conocidos primero con el nombre de «pobres caballeros de Cristo», constituyeron una especie de tercer orden, ligado a los canónigos del Santo Sepulcro. Algunos años más tarde, los Hospitalarios de San Juan de Jerusalén, que desde mitad del siglo XI curaban a los enfermos y albergaban a los miserables, se especializaron en tareas militares. En los dos casos se trataba en su origen de grupos de laicos piadosos que conmutaban el voto temporal de cruzada por un compromiso perpetuo al servicio de la Iglesia. Sin embargo, no tardaron en experimentar la influencia del monacato y en transformarse en órdenes religiosas. Los primeros, que tomaron el nombre de Templarios, adoptaron en 1128, a instancias de San Bernardo, una regla redactada sobre el modelo de la de San Benito. En 1130, el ilustre abad de Clairvaux elogió a estos monjes-caballeros en un importante tratado titulado, de manera significativa, *De laude novae militiae*³³. En él definía, en términos muy vibrantes, un ideal espiritual fundado en la práctica de la vida comunitaria, la obediencia y el desprecio del mundo.

Todos los grupos y todas las órdenes religiosas que hemos citado tienen en común el hecho de haber tratado de realizar la síntesis entre algunos aspectos específicos del estado laico (trabajo, guerra, caridad) y los ideales que, hasta ese momento, habían sido experimentados únicamente en los claustros, como la vida en común, la obediencia y el ascetismo. Pero el peso de las tradiciones y la rigidez de las reglas canónicas hicieron que, en general, el carácter laico de estas fundaciones fuera desapareciendo rápidamente, mientras se acentuaba su aspecto monástico. Por ello, la mayor parte de los fieles que aspiraban a la perfección no siguieron estas vías sino aquella otra, más accesible, de la espiritualidad penitencial. No se trata, sin embargo, de una novedad absoluta. Desde la Antigüedad existían en la Iglesia hombres y mujeres penitentes, es decir laicos que, en el ámbito de su propia casa, llevaban una existencia austera y devota tras haber recibido el sacramento de la penitencia que durante mu-

³³ *Elogio de la nueva caballería.*

cho tiempo no se podía repetir. En la Edad Media, y en particular a partir de finales del siglo XII, se produjo un importante cambio: el estado penitencial llegó a ser un género de vida religiosa libremente elegido por quienes aspiraban a la perfección sin poder o sin querer salir del mundo. Sin embargo, implicaba una ruptura con la vida profana que se manifestaba a los ojos de todos por la vestimenta, un hábito de lana gris de una única pieza y de un solo color. Además, estaba prohibido a los penitentes asistir a los espectáculos y participar en la vida social. Generalmente rechazaban llevar armas y prestar juramento en virtud de la máxima evangélica: «Que vuestro sí sea sí». Quienes estaban casados se imponían la continencia periódica, lo que explica el nombre de *continentes* con el que se les denominaba corrientemente. Estas observancias eran el signo de una transformación espiritual. A través de ellas se expresaba la necesidad profunda del hombre medieval de manifestar mediante gestos visibles la conversión del corazón.

Entre el ascetismo, que ejercía una gran influencia sobre los fieles, y el ideal apostólico, el estado penitencial asociaba el espíritu de pobreza y de caridad con la búsqueda del sufrimiento físico. Quienes lo practicaban, aspiraban a reproducir en su existencia cotidiana el misterio de Cristo, víctima y salvador al mismo tiempo, humillado y triunfante. No hay Resurrección sin Pasión. Profundamente convencidos de la verdad de esta afirmación, los penitentes voluntarios se mortificaban para obligar, en cierto sentido, a manifestarse en ellos la potencia de Dios.

Este nuevo estilo de vida cristiana obtuvo un éxito particularmente grande entre las mujeres, de las que muchas, por razones de orden económico y social, no podían ser admitidas en los monasterios. Por ello, desde los últimos decenios del siglo XII, en las regiones correspondientes a la actual Bélgica, comenzaron a constituirse grupos de mujeres denominadas beguinas, que vivían en comunidad bajo la dirección de una de ellas, sin pronunciar votos religiosos propiamente dichos y asociando el trabajo manual y la asistencia a los enfermos junto con una intensa vida de oración. En estos grupos pietistas, que tenían su correspondiente masculino en los begardos y que se habrían multiplicado en el siglo XIII en una buena parte de la cristiandad, la meditación de los sufrimientos de Cristo daba lugar a una vida de penitencia y a una aspiración de renuncia total. El sacerdote de Lieja Lamberto «li Beges» (+ 1177), que fue el creador del movimiento, describe su espiritualidad de esta manera: «Escuchaban con la mayor avidez la palabra de Dios y la ponían en práctica participando con devoción en la inmolación del cuerpo y la sangre de Nuestro Señor. Les parecía entonces que el Dios del universo sufría de nuevo su dolorosa Pasión como atestiguaban sus múltiples

gemidos, sus efusiones de amor y de devoción»³⁴. No tardaron mucho en contar con santos entre sus filas: una tal Yvette d'Huy abandonó sus bienes en 1180, a la edad de 23 años, para dedicar el resto de su vida al cuidado de los leprosos. Marie d'Oignies, sobre todo, bien conocida gracias a su biógrafo el cardenal Jacques de Vitry, resume en su persona todas las riquezas espirituales del movimiento beguino: nacida en Nivelles en 1178, casada a los 14 años, se retiró con su marido en una pequeña leprosería donde, después de haber renunciado a todos sus bienes, sirvió a los enfermos durante quince años. En 1207, procedió a establecerse como beguina de clausura en el priorato de Oignies-sur-Sambre, donde dio libre curso a su amor por la pobreza, llegando a pedir de puerta en puerta para poder así «seguir desnuda a Cristo desnudo». Vivir la vida de los pobres y mendigar su pan constituía, según ella, lo mismo que la comunión sacramental, un medio para encontrar a Cristo y para unirse a él siguiendo su ejemplo. Con ella, la acción caritativa encontraba su prolongación natural en la mística más auténtica.

A comienzos del siglo XIII, la emancipación espiritual de los laicos, que había tenido lugar por medio del estado penitencial, es ya un hecho consumado. Alrededor de 1200, a pesar de las reticencias, y a veces, de la oposición de numerosos clérigos, tiene lugar la proliferación de grupos de *laici religiosi* y de *mulieres religiosae* que se esfuerzan por vivir en el mundo su vocación cristiana. Los mismos canonistas acabaron por tomar conciencia de la evolución, como testimonio la definición de la palabra «religioso» que en 1253 dio uno de los más ilustres de ellos, Enrique de Susa, cardenal de Ostia: «En sentido amplio, se llama religioso aquel que vive santa y religiosamente en su casa, no porque se someta a una regla precisa, sino en razón de su vida más dura y más simple que la de los otros laicos que viven de una manera puramente mundana»³⁵. No se podría definir mejor que la vida religiosa no es un estado sino un estilo de existencia.

Los movimientos religiosos populares del siglo XII, al precio de conflictos y de condenas que a veces les condujeron al borde de la herejía, consiguieron hacer que la Iglesia admitiera los principales elementos de una espiritualidad que, por haber sido más vivida que ordenada mediante fórmulas, no por ello revistió una importancia menos considerable en la historia del cristianismo medieval. Los historiadores han tendido a marginarla considerándola implícita. Sin embargo, fuera de este nuevo clima no se explicaría ni el contenido

³⁴ Texto citado por A. Mens, «L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne», *Études franciscaines*, 17 (Supplément), 1968, pág. 18.

³⁵ Enrique de Susa (Hostiensis), *Summa aurea*, lib. III, Venetiis, 1570, pág. 193.

ni el éxito del mensaje franciscano. Una de las grandes lecciones que se extrae de las experiencias vividas por los laicos en el siglo XII era la posibilidad de vivir el Evangelio en medio de los hombres, aunque rechazando la lógica del «mundo»³⁶. Esta fue exactamente la meta que el hijo del mercader Bernardone asignó a la fraternidad de los Penitentes de Asís. Subrayar que él fue deudor de las corrientes espirituales que habían agitado la Cristiandad algunos decenios antes no es disminuir su originalidad. Los contemporáneos no se equivocaron cuando vieron en los frailes menores los sucesores de los valdenses y en los predicadores los sucesores de los canónigos regulares. San Francisco tuvo el inmenso mérito de lograr, en el más alto nivel, la síntesis de las aspiraciones, a veces contradictorias, de las generaciones precedentes. La devoción al Cristo del Evangelio, venerado en su humanidad, en su Cruz, en su Pasión, iba acompañada por un agudísimo sentido de la omnipotencia divina; la aspiración a la purificación y a la humildad se corresponde con una fidelidad total a la Iglesia y con una visión fundamentalmente optimista del universo creado que le hace insensible a las tentaciones del dualismo. En él se funden, de manera excepcional, la perspectiva apostólica y el sentido ascético, el amor de la pobreza y el espíritu de obediencia. Hubiera sido necesario insistir sobre los aspectos de su santidad que pueden ser considerados como verdaderos puntos de llegada. Sin embargo, no se puede olvidar que su vida fue uno de esos acontecimientos que, sin ser inexplicables, modifican radicalmente el curso normal de la historia.

³⁶ Esta palabra debe ser entendida en el sentido de creación viciada por el pecado.

CAPÍTULO IV

El hombre medieval a la búsqueda de Dios Formas y contenido de la experiencia religiosa

I. PEREGRINACIÓN, CULTO DE LAS RELIQUIAS Y MILAGROS

En la Edad Media, más que en otros periodos, el deseo de llevar una vida espiritual intensa es indisociable de la adopción de una forma de vida religiosa, generalmente definida por una regla que tenía un valor santificador en sí misma. Esto no excluía la búsqueda de un contacto más inmediato y más íntimo con Dios. Sería, por tanto, el momento de hablar de la oración. Pero es necesario decir claramente que, fuera de la plegaria litúrgica de los monjes, la oración no es conocida en absoluto. Las canciones de gesta nos han conservado algunos hermosos textos de oración. Sin embargo, ¿se trata verdaderamente de expresiones corrientes de una piedad personal o, más bien, de elaboraciones literarias?. El *Pater noster* y la primera parte del *Ave Maria* eran conocidos indudablemente por todos. Los salmos parecen haber gozado del favor tanto de los clérigos como de los laicos cultos que, desde muy pronto, impulsaron su traducción a la lengua vulgar. Pero se ignora, sin embargo, con qué espíritu y con cuánta frecuencia eran recitados. En este punto, y para esta época, existe una laguna a la que el historiador no puede poner remedio, aunque tampoco debe tratar de disimularla.

Si no logramos comprender en la plegaria la relación del hombre con Dios, podemos tratar de hacerlo, sin embargo, mediante otras formas de piedad y de devoción. El cristianismo del siglo XII, incapaz de pensar e incluso de imaginar en términos abstractos, realiza ante todo su experiencia religiosa en el nivel de los gestos y de los ritos que le ponen en contacto con la esfera de lo sobrenatural. De

esta manera, su inmenso deseo de lo divino busca satisfacción en algunas manifestaciones que llevan una fuerte carga emotiva y cuyo contenido teológico es con frecuencia bastante débil. La manifestación que ocupa el primer puesto en la piedad de los fieles es sin ninguna duda la peregrinación. Tomar el bastón de peregrino significa, ante todo, ocupar un espacio sagrado donde la potencia divina ha escogido manifestarse mediante los milagros. Estos lugares privilegiados son numerosos y, a lo largo del siglo XII, se multiplicaron por todo Occidente. Además de los santuarios regionales, como Rocamadour o Sainte-Foy de Conques, los fieles frecuentan cada vez más los lugares de peregrinación más lejanos como Santiago de Compostela, San Miguel de Gargano o San Nicolás de Bari. Incluso Roma constituye un objetivo frecuente, por no hablar de Jerusalén donde las cruzadas no obstaculizan la continuación de los viajes a Tierra Santa más que la toma de la ciudad por los Turcos en 1187. Fuera de este último caso, los lugares de peregrinación frecuentados son los que conservan algunas reliquias preciosas. Estas constituyen el objeto de una intensa veneración por parte del clero y de los fieles, como testimonia el esplendor de las urnas y de los relicarios que las contienen. Signos vivos y palpables de la presencia de Dios, las reliquias asumen la función principal de realizar milagros.

Los milagros juegan un papel de primer orden en la vida espiritual de esta época, no solamente entre los laicos. Junto con las visiones, representan uno de los medios de comunicación más importantes entre este mundo y el más allá. La idea de que Dios continuaba revelándose a los hombres mediante los prodigios estaba presente en todos los espíritus. Por esta razón, los cristianos de la Edad Media se encontraban continuamente a la búsqueda de milagros y dispuestos a admitirlos en cualquier fenómeno extraordinario. Quienes eran capaces de realizarlos eran considerados como santos. La Iglesia se regocijaba de contar un gran número de ellos en sus filas: en una época en que las herejías conmocionaban sus estructuras, eran la prueba tangible de que el espíritu de Dios estaba siempre con ella. En cuanto a los simples fieles, los milagros que esperaban recibir de los siervos de Dios eran especialmente curaciones: restituir la paz del espíritu a los poseídos por el demonio, hacer caminar a los cojos y devolver la vista a los ciegos representaban entonces los criterios más comunes de la santidad. Hasta el establecimiento de un procedimiento regular de canonización, a finales del siglo XII, el poder taumáturgico constituyó prácticamente la única condición requerida para que un difunto pudiera beneficiarse de los honores del culto. La santidad era verificada por su eficacia. Puesto que el mal físico, como el pecado, es obra del diablo, la curación milagrosa no podía venir más que de Dios, y era suficiente para demostrar que

todo aquel por cuya intercesión había sido obtenida pertenecía a la corte celestial.

El deseo de un contacto directo con lo divino se expresa igualmente en la devoción eucarística. La misa, junto con la penitencia, constituye el único sacramento que haya tenido una cierta importancia en la época medieval. Pero se asiste a ella más que para ver el cuerpo de Cristo que para recibirlo. Por oposición a las herejías espiritualistas, y sobre todo al catarismo, la Iglesia puso el acento durante el siglo XII en la presencia real de Dios en la eucaristía, «verdadero cuerpo y verdadera sangre de Cristo». Esta insistencia en el aspecto concreto del sacramento encontró un eco profundo en la religiosidad de las masas que asistían a la misa como a un espectáculo esperando que Dios descendiese sobre el altar. De esta manera, los fieles deseosos de contemplar lo que se les ocultaba en el sacramento, presionaron a los clérigos para que les mostraran la hostia en el preciso instante en que se realizaba el misterio divino. Este es el origen del rito de la elevación, rito que fue reglamentado a principios del siglo XIII en razón de los frecuentes abusos: en algunos lugares, los sacerdotes fueron obligados a mostrar tres veces la hostia durante la misa; en otros, se prolongaba desmesuradamente el momento de la consagración. En efecto, comúnmente se creía que la visión permanente de la hostia consagrada producía efectos salvíficos. Para la mayor parte de los fieles, esta visión sustituía a la comunión sacramental, raramente posible a causa de la veneración de que eran objeto las santas especies. Todo esto denota una concepción de lo sagrado que se encuentra en muchas religiones: Dios, a este respecto, aparece como una entidad exterior al hombre, potencia misteriosa y anónima que tiene poca relación con el Dios de la Biblia. Incluso los ritos específicamente cristianos, como la consagración de la hostia, experimentan la influencia de esta religiosidad fuertemente caracterizada por lo mágico.

De este examen de las devociones populares sería lógico concluir que nos encontramos en plena superstición y que las prácticas que acabamos de describir no tienen nada que ver con la historia de la espiritualidad. Sin embargo, un cierto número de signos revelan al observador atento una evolución de la piedad que va en el sentido, si no de una espiritualización, al menos de una acentuación de su carácter cristiano. Cuando los fieles del siglo XII, como los de la época carolingia, parten en peregrinación, ciertamente llegan a un lugar donde Dios actúa por intermedio de las reliquias y procuran siempre pasar bajo las tumbas de los santos para obtener la curación deseada. Pero también el sentido mismo de la peregrinación evoluciona. En el siglo XII, la gente se dirige preferiblemente a los santuarios de los Apóstoles y a los lugares donde se veneran reliquias de María

Devoción eucarística

rito de elevación

o de Cristo o donde haya objetos que han estado en contacto con ellos.

Es fácil ironizar sobre los inverosímiles trofeos que los cruzados trajeron de Oriente, así como sobre los innumerables dientes de San Juan Bautista o sobre los cabellos de Cristo que, con frecuencia a alto precio, las iglesias de Occidente se procuraron de hábiles impostores. La increíble ingenuidad de los fieles y la ceguera interesada de los clérigos, sin embargo, no deben hacernos olvidar que el éxito de estas devociones constituye, en cierta manera, moneda corriente de la predicación del Evangelio. Entre las masas, esto se tradujo en «una voluntad evidentemente torcida y fantasiosa de encontrar a Cristo en lo que había sido su vida terrena» y en «un esfuerzo por restablecer en concreto algunas condiciones de existencia de la sagrada familia»¹. La evolución de la peregrinación a Rocamadour es muy significativa a este respecto. A comienzos del siglo XII, era todavía un santuario local entre otros, donde llegaban los peregrinos de la región de Tulle para dejarse imponer las cadenas que, tras haber estado en contacto con las reliquias de San Amador, operaban, según se decía, curaciones milagrosas. En la segunda mitad del siglo se abre paso una leyenda, contada por el cronista Roberto de Torigny, según la cual este Amador no sería otro que un servidor de María, que la habría ayudado a cuidar de Jesús cuando era éste un niño. La historia es evidentemente una pura invención. Pero no deja de tener interés que los clérigos de Rocamadour hayan invitado a los fieles a tomar como modelo una persona que había vivido con Cristo y su madre en la mayor familiaridad y que había seguido la vocación de ponerse a su servicio. La misma leyenda subraya, por otra parte, que Amador era un pobre y glorifica su humildad, lo que concuerda con el sentido de la espiritualidad de la época. Este no es un ejemplo aislado. En el siglo XII, parece que la atención de los fieles se haya dirigido hacia los grandes nombres de los primeros siglos de la Iglesia, mientras que durante la alta Edad Media se habían multiplicado los santos sin una referencia concreta seria y a quienes se imploraba simplemente la curación, sin preocupación de tomarlos como modelo y sin conmoverse por su vida.

Por otra parte, la espiritualidad penitencial comenzó en esta época a enriquecerse con ritos que tenían más relación con el paganismo que con la fe cristiana. En efecto, puede verse cómo se extiende la convicción de que el esfuerzo desarrollado por el hombre en favor de Dios o de sus santos obliga, en cierta manera, a que la potencia divina se manifieste en el mundo. Abandonar el propio cuadro fa-

¹ E. Delaruelle, «La spiritualité du pèlerinage de Rocamadour au Moyen Age», *Bulletin de la Société des Études... du Lot*, 1976, pág. 71.

miliar durante un tiempo bastante largo y afrontar los peligros del camino constituían, a los ojos de los fieles, actos meritorios que deberían encontrar su recompensa mediante un milagro. Puede pensarse que esta concepción de las relaciones entre el hombre y lo divino era demasiado simplista. Pero no es menos cierto que representa un progreso en la medida en que establece un vínculo entre la gracia que se espera obtener de Dios y el esfuerzo personal del cristiano.

Finalmente, incluso la idea misma que se tenía de la santidad no permaneció inalterada. Antes del siglo XII, la hagiografía nos muestra algunos santos que parecen misteriosamente predestinados a su estado. La fidelidad con que éstos cumplen la ley divina es más la manifestación sensible de su elección por parte de Dios que el resultado de una *ascesis* hacia la perfección espiritual. En los tratados de Honorius Augustodunensis, portavoz de la mentalidad común, «santo, se nace; no se hace»². A lo largo de los decenios siguientes tuvo lugar un cambio en la manera de escribir las vidas de los santos. Bajo la influencia de la nueva espiritualidad, los hagiógrafos se esforzaron por demostrar, a veces de manera poco hábil, que la potencia milagrosa estaba subordinada a la práctica de una existencia ascética, así como al ejercicio de la caridad. Como afirma el mismo Inocencio III en varias ocasiones, los milagros solamente tienen valor si están avalados por una vida santa y certificados por algunos testimonios auténticos. Por vez primera en la historia del Occidente medieval, la misma Iglesia subrayaba la ambigüedad de los signos de lo sagrado. Ciertamente, habrá que esperar aún mucho tiempo para que, en el tema del culto de los santos, lleguen a imponerse las exigencias de prudencia definidas por el papado. Pero la preponderancia de la fe y de las obras sobre el elemento milagroso en la apreciación de la santidad es un signo, entre otros, del proceso de espiritualización que comienza a tener lugar en el seno del cristianismo.

2. ARTE Y ESPIRITUALIDAD

En realidad, la Iglesia se esforzaba por educar un pueblo rudo y poco instruido por encima de las exigencias puramente materiales, haciéndole comprender la existencia de una realidad superior. Para ello no dudó en utilizar los recursos del arte, expresión a la vez de una vida espiritual intensa —la de los clérigos— y medio para que los laicos comprendieran la grandeza y la infinita riqueza del misterio divino. No vamos a estudiar aquí el difícil problema de la formación, o mejor de la impregnación religiosa, que podían recibir los

² Y. Lefevre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, París, pág. 338.

fieles mediante la mediación de los ciclos pictóricos, del canto litúrgico o de los conjuntos esculpidos que, a partir del siglo XI, se multiplicaron en los pórticos de las abadías y de las catedrales.

Mucho se ha hablado de la «Biblia de piedra» que estas obras ofrecían a la vista de los simples fieles. No es seguro que la intención pedagógica haya sido primordial entre quienes las hicieron ejecutar. Su objetivo parece más bien haber sido provocar un *choque* emotivo, susceptible de transformarse en intuición espiritual.

En una religión en la que el culto constituía el acto esencial, la función principal de la casa de Dios consistía en ofrecer a los misterios divinos el cuadro digno de su grandeza. Sin embargo, la belleza de las formas no era apropiada únicamente al carácter sacro del oficio litúrgico. La iglesia de piedra, símbolo de la gran Iglesia, pueblo de los rescatados, debía procurar a los fieles un anticipo de la belleza celeste. Suger, el famoso abad de Saint-Denis (1081-1151), es uno de los raros clérigos de su tiempo que haya definido con precisión la perspectiva religiosa que inspiraba la construcción y la decoración de los lugares de culto. En su autobiografía desarrolla una simbología de la luz fuertemente influenciada por la teología mística de Pseudo-Dionisio Areopagita. Según esta doctrina, cada criatura recibe y transmite una iluminación divina conforme a sus capacidades, y los seres, como las cosas, están ordenados en una jerarquía, según su grado de participación en la esencia divina. El alma humana, encerrada en la opacidad de la materia, aspira a retornar a Dios. Pero no puede conseguirlo más que por intermedio de las cosas visibles las cuales, a medida que se avanza en los estadios sucesivos de la jerarquía, reflejan mejor su luz. De esta manera, el espíritu puede, mediante las cosas creadas, remontarse hacia las no creadas. Aplicada al terreno del arte, esta concepción de las relaciones entre el hombre y lo divino condujo a multiplicar en las iglesias objetos como piedras preciosas o trabajos de orfebrería sagrada que, irradiando su esplendor, podían ser consideradas como los símbolos de las virtudes y ayudar al hombre a elevarse hasta el esplendor del Creador. De la misma manera, la luz que se filtraba a través de las vidrieras fortalecía el anhelo de meditación y reconducía el espíritu hacia Dios, del que era una especie de reflejo. Como dice la inscripción que Suger hizo grabar en la puerta de bronce de Saint-Denis: «Por medio de la belleza sensible, el alma adormecida se eleva a la verdadera Belleza y, desde el lugar donde yacía soñolienta, resucita hacia el cielo contemplando la luz de estos esplendores».

El monacato renovado se lanzó en contra de este estética, que por lo demás era también la de Cluny, en nombre de una espiritualidad rigorista. San Bernardo admitía que las iglesias destinadas a los fieles estuvieran ricamente decoradas, pero se oponía a que su-

cediera lo mismo en las abadías y, de manera general, entre los religiosos. Por ello, los estatutos de Cîteaux, lo mismo que los de Chartreux, prohibieron poner en las iglesias conventuales crucifijos de oro o tapicerías de seda y que las iglesias estuvieran adornadas con sepulturas y vidrieras. «Dejemos las imágenes pintadas a las personas sencillas», escribía el canónigo regular Ugo de Foulloy. Para San Bernardo todo este lujo era no solamente inútil sino peligroso. La preocupación por la riqueza de la decoración impedía a los clérigos, en primer lugar, ofrecer la limosna a los pobres. Pero sobre todo, cultivando de manera desmesurada las artes, el hombre corría el peligro de comenzar a gustar el placer por sí mismo y de multiplicar los estímulos superfluos con la finalidad de la pura satisfacción. La riqueza y la profusión de la ornamentación conducían, en última instancia, a la búsqueda del placer, distrayendo el espíritu en las sensaciones externas y dejando que se recreara con impresiones agradables. A los ojos del abad de Clairvaux, todo esto estaba en contradicción con las exigencias de la vida espiritual. El alma, en efecto, tiene necesidad de concentración interior para poder conocerse y unificarse en la humildad. La introspección se opone a la vana curiosidad que pone en peligro el espíritu religioso. No conviene, sin embargo, equivocarnos. San Bernardo y los defensores del rigorismo ascético no fueron en absoluto enemigos del arte. La pureza de las líneas y la simplicidad de las formas de una nave cisterciense suplen ampliamente la ausencia de ornamentación. Pero a la irracionalidad y a la opulencia exuberante del arte románico se opone una estética de la pobreza que pretende limitarse a lo necesario y no conservar más que las formas funcionales sencillas. El arte cisterciense es austero, disciplinado y fundamentado en la búsqueda de la pureza. Y no es menos rebotante de espiritualidad que el de Cluny. Pero mientras que, en este último, la profusión gozosa y la riqueza de las formas tendían a deslumbrar el espíritu y a ofrecerle un anticipo de la fiesta eterna, el nuevo arte veía en estas realidades materiales un obstáculo para la contemplación. Para los defensores del ascetismo y de la pobreza voluntaria, solamente a través de la renuncia el hombre podrá alcanzar el amor espiritual, el cual transforma las necesidades vitales en trampolín hacia Dios.

Por tanto, no existe una sino dos espiritualidades del arte en la época medieval: una acepta e incluso busca la mediación de lo sensible; la otra rechaza la analogía entre la belleza del mundo y el esplendor del más allá. Para los defensores de la segunda, la progresión hacia Dios pasa por la humildad y la renuncia al uso carnal de los sentidos. La función del arte se limita, entonces, a favorecer el retorno del hombre en sí mismo, retorno que le hace nacer a la vida interior.

3. UNA CONQUISTA: LA VIDA INTERIOR

En la medida en que la piedad se individualiza y la religión se hace más personal, la vida del espíritu deja de ser privilegio de los monjes. En una sociedad que comienza a liberarse de las obligaciones exteriores y a poner freno a la violencia ciega, un número creciente de clérigos y de laicos adquiere el mínimo de libertad y de distanciamiento respecto al instinto que hacen posible el recogimiento y la reflexión. «En el interior del hombre occidental se abre un frente pionero diverso, el de la conciencia»³. No es una casualidad que esta toma de conciencia —en la plena acepción del término— coincida con una cierta recuperación de las perspectivas escatológicas. Mientras las masas perseveran incansablemente en la prosecución del milenio y, decepcionados por el mediocre resultado de las cruzadas, dirigen sus esperanzas hacia otros mesías sucesivos, los espíritus más cultivados redescubren la verdad de la máxima evangélica: «El reino de Dios está dentro de vosotros». En las mentalidades religiosas tiene lugar un cambio fundamental: el juicio final aparece siempre entre las preocupaciones esenciales de los fieles, pero pierde su carácter de angustiosa inminencia. Y pronto será solamente contemplado como «la sanción lejana del juicio de la conciencia en el diálogo interior con Cristo»⁴.

Esta evolución lleva a aumentar todavía más la importancia del sacramento de la penitencia en la vida cristiana y a modificar sus formas. En el proceso penitencial, el momento esencial se traslada de la expiación a la confesión de los pecados. Hasta el siglo XI se consideraba, en efecto, que la pena debida por el pecado debía ser expiada íntegramente, a fin de que éste fuera redimido. A partir del siglo XII se admite corrientemente que la confesión constituye el gesto esencial y que la absolución se obtiene tras el reconocimiento de la culpa. La Iglesia reconoce, en efecto, que se trata de un acto tan humillante y penoso que posee por sí mismo un valor expiatorio. Por tanto, no es extraño que el sacramento de la penitencia haya sido designado a partir de ahora con el nombre de confesión. La interiorización, la conciencia que el espíritu toma de su falta y de la ofensa hecha a Dios tienen ahora más importancia que las obras —cada vez más ligeras— que los penitentes continuarán realizando a título de expiación. De manera general, el siglo XII se caracteriza, en el plano espiritual, por una actitud que se ha designado con el

³ J. Le Goff, *Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au Moyen Âge*, art. cit., pág. 52.

⁴ M. D. Chenu, «La fin des temps dans la spiritualité médiévale», *Lumière et vie*, II, 1953, págs. 101-116.

nombre de «socratismo cristiano». Temperamentos tan diferentes como los de Abelardo, San Bernardo y Ugo de San Víctor han compartido la convicción de que, para conocer el cielo y la tierra, es necesario ante todo conocerse a sí mismo. Con mayor razón, el alma solamente alcanzará a Dios al final de un largo camino a través de los meandros de la psicología humana y de los grados del intelecto: «¿Cómo pides contemplarme en mi luz, tu que no te conoces a ti mismo?», dice Dios al alma en un escrito de San Bernardo. La introspección, lejos de representar una desviación, aparece ahora como una necesidad para cualquiera que aspire a elevarse por encima de la vida del instinto.

Según la tradición monástica, el lugar privilegiado del reencuentro de la conciencia individual con Dios era la Sagrada Escritura. En la Edad Media, de hecho, la Biblia no es un libro como tantos otros, sino el libro por excelencia donde se encuentra la llave de todos los misterios. Allí se aprende a leer y se busca descubrir las leyes que regulan la vida del hombre y del universo. Dios está presente en él con una realidad casi física: sobre la Biblia se realizan los juramentos solemnes y es abierta al azar para leer en ella su propio destino o encontrar la propia vocación. Así hizo San Francisco en el momento de su conversión. Este libro no estaba hecho para ser leído. Por lo demás, incluso entre los monjes, pocos eran los que poseían el texto íntegro y su contenido estaba lejos de ser invariable. Existían importantes diferencias de un ejemplar a otro y la noción de escrituras canónicas apenas tenía sentido en una época en que eran incorporados a la Biblia, de buen grado, textos apócrifos como el evangelio de San Pedro y algunos tratados apocalípticos.

El conocimiento de la Biblia que tenían los clérigos y los fieles era casi siempre indirecto. Los textos más frecuentemente citados son los que figuran en la liturgia: salmos, evangelios sinópticos, epístolas de San Pablo y Apocalipsis. Por esta razón, algunos libros eran muy conocidos y otros casi ignorados. En el conjunto de esta amplia herencia, cada uno escogía en función de sus capacidades y de sus necesidades. La literatura que tenía como fondo argumental las cruzadas concedía un amplio espacio al Antiguo Testamento, donde se encuentra la narración de las guerras del Pueblo de Dios y la descripción de la Tierra Prometida, y al Apocalipsis que alimenta las esperanzas escatológicas de las masas. En tiempos normales, la mayor parte de los fieles se interesa preferentemente por el Libro de Job y por el salterio, los cuales abundan en preceptos morales y en máximas concretas. Los clérigos de las escuelas urbanas preferían especular sobre el Génesis, que ilumina la acción de Dios creador, y los contemplativos, a partir de San Bernardo y de Guillermo de Saint-Thierry, gustaban en cambio, comentar el Cantar de los Can-

tares, interpretado como una crónica de los desposorios tumultuosos de Dios y del alma humana.

Por tanto, la Biblia representa para el hombre medieval una realidad viviente de la que está más o menos profundamente impregnado, pero que, en todos los casos, alimenta su vida espiritual proporcionándole a la vez una materia de reflexión y algunas consignas de acción. Reminiscencias y citas se presentan en tan gran número en los escritos de los clérigos que frecuentemente es difícil distinguir lo que proviene de su propio espíritu y lo que pertenece al texto sagrado. Este está al mismo tiempo interiorizado y actualizado hasta tal punto que se integra con la propia experiencia personal. La Sagrada Escritura, en efecto, no es considerada como una simple narración de la historia de la salvación. Más allá del sentido histórico evidente, una exégesis sutil, que a veces tiene tendencia a deslizarse hacia el alegorismo, descubre en cada episodio, por no decir en cada palabra, un significado moral y espiritual apropiado. Esta manera de abordar los textos bíblicos entrañaba el peligro de difuminar los hechos de un simbolismo muy rico pero no siempre coherente. En un libro cuyo autor era Dios mismo, ¿no era demasiado tentador buscar respuestas a todos los problemas?

En las escuelas urbanas, a lo largo de los primeros decenios del siglo XII se elabora un método que permite acceder a la comprensión del misterio divino, evitando todo lo que los comentarios bíblicos tradicionales podían tener de vago y de subjetivo. La teología —porque de ella se trata— se constituyó en disciplina autónoma con Abelardo, recurriendo al razonamiento lógico y a la dialéctica. El objeto del conocimiento es siempre Dios, pero se busca alcanzarlo no a través de efusiones sentimentales, sino mediante la razón natural. La Sagrada Escritura no es excluida del campo de la reflexión; por el contrario, es puesta en el mismo plano que los autores paganos, en particular Platón y Aristóteles, que se comenzaban a redescubrir. En algunos ambientes intelectuales, sobre todo parisinos, prevalecía en realidad la idea de que era posible enunciar las principales verdades del cristianismo, comprendido incluso el misterio de la Trinidad, utilizando conceptos y métodos de la filosofía pagana. San Bernardo reaccionó contra ello y acusó a Abelardo y a sus discípulos de rebajar las verdades reveladas al nivel de las verdades humanas. No entra dentro de nuestros objetivos narrar la larga y penosa controversia que enfrentó al abad de Clairvaux contra el «caballero de la dialéctica», a quien aquel reprochaba una confianza excesiva en las capacidades de la razón. El hecho más significativo para nosotros es que, con Abelardo, la teología se aparta de la *sacra pagina*, es decir, del comentario espiritual de la Palabra de Dios. Desde ese momento tendremos, por una parte, una teología escolástica, espe-

culación racional sobre el hecho revelado, y por otra, una teología mística que permanece anclada en la meditación de la Escritura y que rechaza privilegiar la reflexión intelectual como medio de acceso al conocimiento de Dios.

4. EN LOS ORÍGENES DE LA MÍSTICA OCCIDENTAL

Entre la vía teológica y la vía mística, existe otra divergencia profunda: el objeto de la segunda no es el de extraer los secretos de Dios, sino el de permitir al alma constatar su presencia y unirse a Él. El texto bíblico, que constituye para los espirituales la referencia obligada de toda experiencia religiosa, proporciona un punto de partida para una meditación que, por etapas, conduce a la contemplación. Numerosos autores del siglo XII, desde Aelredo de Rievaulx hasta Santa Hildegarda, han descrito este paso de la reflexión a la iluminación según su propia experiencia personal. La Palabra divina, según ellos, actúa en primer lugar sobre el espíritu como una llave, cortando los vínculos que la unen a la carne y al pecado. Una vez que la memoria ha sido purificada, el alma puede apoyarse en las palabras y en las imágenes del texto para tratar de elevarse hacia su creador. Al final de una serie de etapas ascendentes, como si se tratara de una escalera, el alma supera la distancia infinita que la separa de Él. La conciencia de la propia indignidad reemplaza progresivamente los impulsos de ternura. Por último, en silencio, la Palabra toma posesión del alma y se hace carne: el hombre genera Dios. Como dice San Bernardo: «*Locuti Verbi, infusio doni*». Es el mismo Verbo el que habla a los hombres y se entrega a cada uno de ellos. El espíritu sale exultante y transfigurado de estos momentos de elevación. Gracias a la Escritura, y puesto que en ella se conjuntan lo visible y lo invisible, el hombre puede liberarse de sus propios límites.

Con San Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry —ambos cistercienses—, estas experiencias místicas, difundidas en el seno del monacato, fueron llevadas hasta sus últimas consecuencias y presentadas por vez primera de manera sistemática. El punto de partida de ambos fue el Cantar de los Cantares, libro particularmente lírico del Antiguo Testamento que fue interpretado como un diálogo entre Dios, identificado con el amante, y el alma, presentada como la amante del Todopoderoso. A partir de aquí, San Bernardo desarrolla en una visión grandiosa toda una dialéctica de las relaciones entre el Creador y sus criaturas. Según él, el hombre está hecho a imagen del mundo, por su cuerpo, pero a imagen de Dios, por su alma. A causa del pecado original, el elemento divino que existe en el hombre ha sido ocultado por el mal. Pero Dios ha restaurado esta se-

semejanza por medio de la Encarnación: María, nueva Eva, representa no sólo el instrumento de la nueva creación sino también un modelo para los cristianos de todas las épocas. El alma-esposa que busca a Dios debe esforzarse por asemejarse a la Virgen y, como ella, hacerse madre para dar nacimiento al espíritu divino. Desde este momento, el hombre se eleva por encima de su condición carnal y pecadora para encontrar la patria celeste a la que aspira en el fondo de su corazón. El abad de Clairvaux distingue cuatro grados en esta ascensión el amor carnal, que consiste en amarse a sí mismo, el amor del prójimo y de la humanidad de Cristo que es ya superior, aunque todavía de un nivel mediocre. Si el cristianismo persevera, conseguirá el amor de Dios en dulzura y obtendrá las consolaciones espirituales. Sin embargo, Dios descenderá en el alma solamente cuando ésta llegue a ser capaz de amarlo por sí mismo, después de haberse despojado totalmente de su envoltura carnal. Llegada a este estadio, el alma-esposa, como la Iglesia de la que ella es la figura, vive según el amor. En ella se actualizan, de manera sobrenatural, todas las virtudes constitutivas de la naturaleza humana.

El éxtasis místico, lejos de ser un fenómeno aberrante, representa la realización perfecta, en la medida en que ofrece la posibilidad de conocer a Dios en lo más profundo del misterio trinitario. San Bernardo es demasiado realista como para ignorar la naturaleza excepcional de tales estados y él mismo subraya netamente que la experiencia mística es inferior a lo que será la visión beatífica de Dios en la felicidad celeste. Pero el éxtasis que procura el alma el beso del Esposo, a imagen de la Transfiguración donde los Apóstoles participaron del esplendor de Cristo, la conforma en cierta medida con el objeto amado al cual está espiritualmente unida. Mediante la unión mística, el hombre no se hace Dios, sino que se eleva por encima de sí mismo y recibe como gracia lo que Dios es por naturaleza. En el ser deificado de esta manera, la imagen divina es definitivamente restaurada.

Los temas que se encuentran en Guillermo de Saint-Thierry (+ 1148), autor del *Speculum fidei* y sobre todo del *De Contemplando Deo*, son poco más o menos los mismos que los de su amigo San Bernardo, aunque su interés se centra fundamentalmente en el misterio trinitario. Según él, el alma humana es la imagen creada de la Trinidad creadora. Imagen ciertamente inferior y degradada, pero, sin embargo, hecha según el modelo de aquella. A su entender, en efecto, el pecado original no ha destruido esta semejanza fundamental, simplemente la ha trastocado. Apoyándose en la gracia y en el esfuerzo personal, el hombre deseoso de perfección podrá restablecer esta semejanza, reconduciendo su alma al ritmo de la Trinidad. Para esto deberá elevarse del estado animal al estado racional, y de

este último al estado espiritual, que les hace participar aquí abajo de la gloria de la Resurrección. En quienes alcanzan este nivel, las tres facultades del alma recuperan su verdadera función —la memoria conduce al Padre, la razón conduce a Cristo, la voluntad al Espíritu Santo— y abocan a un conocimiento íntimo del Dios-Trinidad.

La mística que nace en Occidente durante el siglo XII no se reduce únicamente a la corriente cisterciense, por importante que ésta sea. En la búsqueda de la unión con Dios fueron intentadas naturalmente otras vías. Algunos autores se esforzaron por asociar la reflexión intelectual con la búsqueda amorosa de la presencia divina. Este fue el caso, en particular, de la Escuela de San Víctor, casa de canónigos regulares fundada en París por Guillermo de Champeaux en el año 1113 y que se hizo célebre por una serie de importantes teólogos y autores espirituales, entre los cuales los más importantes fueron Hugo (+ 1141) y Ricardo (+ 1173) de San Víctor. Este último es el más interesante en la perspectiva que estamos estudiando, porque desarrolló una doctrina que frecuentemente es calificada de «misticismo especulativo». Para Ricardo, autor de un tratado *De Trinitate*, la Santa Trinidad representa el supremo objetivo de la contemplación. La especulación, es decir, la investigación racional, es la primera etapa para acceder al conocimiento de este misterio. Es necesario descubrir las motivaciones necesarias que permiten a la inteligencia captar los fundamentos de la vida trinitaria. Sin embargo, según él, únicamente la contemplación, basada en la Escritura y alimentada por el amor, permite acceder a la vida íntima de las personas divinas. Dios hace nacer en el alma humana un deseo agudo e insaciable que impulsa a las criaturas a fundirse con Él en un *excessus mentis* que, para Ricardo, es una iluminación más que un éxtasis propiamente dicho. Si, como en San Bernardo, el objeto último es la unión íntima con Dios, ésta se manifiesta para los Victorianos como una visión del significado profundo de las cosas y de los seres. Su iniciativa elimina, o más bien ignora, las barreras que la espiritualidad ulterior ha establecido entre la vida ascética, la vida intelectual y la vida mística. Según ellos, la promoción hacia Dios pasa a través del análisis de las realidades psicológicas, la exploración de las facultades del alma y los grados de la contemplación. Esta concepción de la vida espiritual, sintética y dinámica al mismo tiempo, debió de tener escasa influencia en su época. Pero no cabe duda que abrió caminos por los cuales, en el siglo XIII, iba a adentrarse San Buenaventura.

Otras experiencias místicas, y muy particularmente en los ambientes femeninos, tuvieron como punto de partida la devoción a la humanidad de Cristo y una voluntad de participación activa en

la Pasión del Salvador. Esta corriente no deja de tener relación con la escuela Cisterciense, y San Bernardo, lo mismo que Guillermo de Saint-Thierry, concedieron amplio espacio en sus experiencias y en sus obras al misterio del Hombre-Dios. Sin embargo, los dos habían subrayado que la devoción a la humanidad de Cristo no era más que uno de los dos primeros grados del amor. Para ellos, sólo era posible pasar de la sombra a la luz, de la tierra al cielo contemplando a Dios en su divinidad, y el alma que buscaba la perfección debía elevarse de la meditación de Cristo según la carne a la contemplación de Cristo según el espíritu. En el movimiento religioso que se desarrolla en la diócesis de Lieja y en Brabante a finales del siglo XII, estos aspectos juegan un papel fundamental y la adoración de Cristo que sufre ocupa el centro de aquella mística que se extendía entonces en los claustros y en los conventos de beguinas. Santa Lutgarda y Maria d'Oignies tratan de unirse a Dios mediante su encarnación y su pobreza. Desde este momento, y al menos durante un siglo, el elemento afectivo es algo preponderante en la mística occidental. El sentimiento patético del drama de la Redención, la meditación sobre el sacrificio cruento de Cristo, el don de las lágrimas que purifican la mirada interior y expresan la constricción del corazón, representan sus elementos fundamentales. En esta mística femenina, ¿podemos ver solamente el reflejo popular de las concepciones de San Bernardo sobre las relaciones del alma con su Creador? Esto sería minimizar la originalidad de la espiritualidad de los Países Bajos y olvidar que medio siglo rico en transformaciones separa al abad de Clairvaux de la beguina reclusa d'Oignies. Para el primero, la carne era sólo una sombra y un obstáculo que era necesario salvar para ascender hasta el Verbo eterno; para la segunda, el cuerpo de Cristo, instrumento de salvación y prenda de eternidad en su prolongación eucarística, era el centro del misterio cristiano.

Todas las religiones han conocido y conocen diferentes grados de participación en los misterios que enseñan. El cristianismo medieval no es una excepción a la regla: desde el culto a las reliquias hasta la mística nupcial se abre un amplio abanico de vías de acceso a lo divino. Podría parecer extraño reagrupar formas tan distintas de la experiencia religiosa. Pero el acento que han puesto los teólogos sobre el papel del Verbo encarnado en la Redención y el desarrollo de devociones populares a la persona de Cristo y de su madre traducen, en niveles ciertamente diferentes, la misma intuición. No está demostrado en absoluto que las orientaciones de la piedad sean siempre dependientes de aquel tipo de alta espiritualidad que se vive en los claustros. En el siglo XII, las dos han evolucionado aparentemente de manera similar, e incluso, por algunos rasgos, la religión de las masas ha sido quizás más avanzada que la de las élites:

la devoción a la Santa Lanza, milagrosamente descubierta por los cruzados delante de Antioquía, precede en varios decenios a la veneración, manifestada por los místicos de Brabante, de la llaga del costado de Cristo. Por encima de estos problemas de influencias, siempre delicados y difíciles de resolver, el historiador constata que, al inicio del siglo XIII, dos convicciones fundamentales impregnan la conciencia religiosa en Occidente: solamente se puede alcanzar a Dios por medio de su hijo crucificado y, si se quiere la propia salvación, es necesario fundirse con Cristo. Pero existen, sin embargo, diversas maneras de identificarse con un ser amado: se pueden seguir sus huellas y cultivar su recuerdo, imitar su ejemplo o tratar de ser uno sola con él. Por diversas que sean estas actividades, sin embargo, es el mismo sentimiento el que las inspira.

Conclusión

Al término de este estudio en el que nos hemos esforzado continuamente por introducir las corrientes espirituales en el movimiento de la historia, un problema se plantea en nuestra reflexión: el de la naturaleza de la relación que existe entre la evolución de la espiritualidad y las transformaciones de la sociedad medieval. En el intento de querer establecer a toda costa una correspondencia entre estas dos clases de fenómenos, ¿no se corre el riesgo de subestimar el papel de las grandes figuras —un San Pedro Damiano o un San Bernardo, por ejemplo— y de ignorar el carácter intemporal de su mensaje? Después de todo, todavía hoy existen hombres y mujeres que encuentran una respuesta a sus expectativas en las reglas monásticas, cuando el mundo contemporáneo es bien diferente de aquel en que ha sido vivida la experiencia religiosa de la cual proceden estas reglas.

No se puede poner en entredicho el papel personal de un cierto número de grandes santos en la historia de la espiritualidad, pero es evidente que su mensaje no habría tenido ningún eco en una sociedad que no hubiera estado dispuesta a recibirlo. Es impresionante constatar, como lo ha hecho L. Genicot, que «las exigencias espirituales aumentan en la medida en que se solucionan las dificultades económicas»¹. No es una circunstancia casual constatar que la época carolingia, caracterizada por la debilidad de la producción agrícola y por una mediocre actividad comercial, fue también la época del conformismo religioso, y que los mejores espíritus del momento no vieron la vida espiritual más que bajo el ángulo del moralismo. En cualquier caso, a partir del siglo XI y sobre todo en el XII, cuan-

¹ L. Genicot, «L'érémisme dans son contexte économique et social», en *L'érémisme in Occidente nei secoli XI e XII*, Milán, 1965, págs. 45-69.

do el desarrollo económico y urbano llega a ser un fenómeno general en Occidente, el clima de atonía que reinaba hasta ese momento dio lugar a una efervescencia espiritual cuya manifestación más visible fue la multiplicación de las formas de vida religiosa. El renacimiento intelectual estuvo acompañado por una renovación del interés respecto a la vida interior. O mejor —porque esto son distinciones demasiado modernas— cuando se amplió el reducido espacio de quienes tenían acceso a la vida del espíritu en la sociedad occidental, se derivaron progresos tanto en el plano cultural como en el de las aspiraciones religiosas.

Es posible seguir esta evolución de manera precisa considerando la actitud de las órdenes religiosas con respecto a la propiedad. Los reformadores monásticos de los siglos XI y XII aceptaron y buscaron incluso las donaciones piadosas de tierras que les permitían aumentar el dominio temporal de las abadías. Más tarde, los defensores de la vida apostólica —en particular los cistercienses y los canónigos regulares del *ordo novus*— se contentaron simplemente con tener tierras suficientes para hacer frente a sus necesidades y no quisieron beneficiarse de la renta feudal para no caer en la trampa del sistema señorial. Esteban de Muret aconsejó a los canónigos de Grandmont poseer tierras en número tan reducido que no les evitara la necesidad de mendigar. Por último, en el siglo XIII, San Francisco prohibió a sus frailes poseer cualquier cosa tanto a título colectivo como individual y les ordenó que se procuraran lo necesario para vivir mediante el trabajo o, a falta de éste, por la mendicidad. Este progresivo distanciamiento respecto a todas las formas de propiedad y de poder ha sido posible debido a las profundas transformaciones experimentadas por la sociedad occidental entre los siglos XI y XIII. Para que una colectividad religiosa pudiera liberarse del régimen señorial y renunciar al dominio de cualquier clase de reserva, en especie o en dinero, era necesario que hubiera suficiente número de ciudades, posibilidades de trabajo y burgueses caritativos. El fracaso de algunas experiencias prematuras de renuncia es significativa a este respecto. Odon de Tournai, por ejemplo, a finales del siglo XI quiso que una comunidad de canónigos regulares viviera del trabajo manual, pero se vio obligado, como consecuencia de una peste, a renunciar a su propósito y a adoptar el modo de vida de los cluniacenses.

El ejemplo que acabamos de ver no es enteramente significativo en la medida en que el régimen de las órdenes religiosas no es más que una consecuencia, después de todo secundaria, de sus opciones espirituales. No se puede decir lo mismo de la pobreza que ocupa una importancia central en buen número de movimientos religiosos de la época medieval. Ahora bien, la exaltación de la pobreza en la

espiritualidad occidental coincide de manera impresionante con la elevación general del nivel de vida. En la época carolingia no se le concedía ninguna valoración favorable: la pobreza difícilmente puede ser considerada como un valor en una sociedad de penurias. A partir del siglo XII, por el contrario, el número de ricos era ya bastante considerable como para que pudiera ser propuesta como un ideal. En el siglo XIII, en el mundo urbano y mercantil de la Italia Central, la pobreza aparece incluso como la virtud evangélica por excelencia y San Francisco, para quien el mal se identificaba con la falsa seguridad y con el poder de opresión que proporciona el dinero, reservó un puesto de honor a la «Santa pobreza» que «confunde toda codicia y avaricia y las preocupaciones materiales de este siglo»².

La vida espiritual depende tanto de las estructuras económicas en las que se inscribe como de las relaciones sociales³. La función del abad y la concepción de la obediencia no son en absoluto las mismas en la regla benedictina y en las órdenes mendicantes. El concepto y las representaciones de Dios estuvieron influenciados, incluso más profundamente, por las estructuras de la sociedad feudal. El hombre medieval concibe sus relaciones con su Creador basándose en el modelo de las relaciones que existen entre un rey y sus vasallos. Estos están ligados al primero de manera personal e indisoluble por medio de los vínculos de homenaje. De igual manera, el cristianismo no puede renegar de su Dios sin cometer delito de felonía, ya que, por el bautismo, ha renunciado a Satanás para seguirlo. Igualmente debe restablecer los derechos de Dios cuando éstos son ultrajados por los herejes o por los infieles. ¿Puede un buen vasallo asistir al expolio de su señor sin reaccionar? Nos encontramos indudablemente frente a una de las motivaciones del espíritu de cruzada, al menos entre la aristocracia militar.

¿Equivale esto a decir que las modificaciones de la espiritualidad tal como las hemos podido constatar entre los siglos VIII y XII, representaron simples adaptaciones a las transformaciones que la sociedad occidental conoció en aquella época? Las cosas, en realidad, están lejos de ser tan simples. Ante todo, el éxito de una nueva forma de vida religiosa adaptada a los cambios que se habían producido en el mundo profano, raramente ha hecho desaparecer las formas que existían con anterioridad. En el siglo XII, la difusión de los canónigos regulares no debilitó la institución monástica, de la misma manera que el éxito de los movimientos religiosos populares tam-

² «Salutation des vertus», en *Saint François d'Assise, Documents*, ed. y traducción T. Desbonnets et D. Vorreux, París, 1968, pág. 168.

³ Como han demostrado perfectamente B. H. Rosenwein y L. K. Little en su artículo: «Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities», *Past and Present*, 63, 1974, págs. 4-32.

poco llevó consigo la desaparición de los conversos. Por otra parte, incluso cuando tuvieron lugar profundas transformaciones en el campo espiritual, no se limitaron a acompañar o seguir la evolución general sino que, con frecuencia, proporcionaron soluciones para aquellos problemas que preocupaban a la sociedad y a la Iglesia. En la mayor parte de los casos la respuesta no era evidente. Por ejemplo, para la pobreza: aunque el aumento de los recursos la presentaba progresivamente como un estilo de vida posible, era necesario realizar una inversión radical de los valores para hacer de ella un ideal espiritual positivo. Reconocer el valor de la desposesión material, voluntaria o no, es decir de un estado penoso y socialmente humillante, adoptarlo y proponerlo como una vía de salvación y de acercamiento hacia Dios, tal como hicieron los movimientos evangélicos del siglo XII y sobre todo San Francisco, era encontrar al mismo tiempo una respuesta al problema del mal, que los cátaros veían como rival de Dios, y hacer posible la superación de las propias contradicciones en un mundo en el que las distancias y las tensiones sociales eran cada vez mayores.

Al lado de estas variaciones del ideal religioso que, siguiendo a los historiadores de la economía, podríamos denominar coyunturales, en la historia de la espiritualidad medieval se encuentran también movimientos de larga duración cuya existencia resulta evidente cuando uno se distancia ligeramente de los hechos y de las doctrinas. La más importante de estas tendencias generales es la que conduce a la personalización creciente de la vida religiosa. Durante la alta Edad Media e incluso en la época feudal, los fieles no concebían entrar en contacto con lo sobrenatural más que mediante aquellos gestos que, en cierta manera, les procuraban una especie de presa sobre ello. Es la época en que la liturgia juega un papel fundamental tanto para los monjes como para los laicos, aunque estos últimos no comprendían apenas su significado. A sus ojos, lo esencial residía en el respeto escrupuloso de los ritos que poseían por sí mismos una eficacia misteriosa. De esta manera, las canciones de gesta nos muestran frecuentemente a algunos caballeros que, cuando no hay sacerdote para distribuir los sacramentos, se suministran mutuamente la comunión, a modo de viático, por medio de una flor, de una brizna de hierba o de un poco de tierra⁴. Todo tiene lugar como si la recepción del cuerpo del Señor tuviera menos importancia que la masticación de la hostia. En este universo religioso, la libertad humana no juega más que un papel limitado. No depende del

⁴ Por ejemplo en *Raoul de Cambrai*, ed. Le Gay, pág. 95, se ve cómo Raoul distribuye la eucaristía a sus compañeros mediante la hierba: «mains gentix hom s'i acumenia de trois pous d'erbe, qu'autre prestre n'i a».

hombre el ser salvado o condenado: el mal puede caer sobre él de improviso y tomarlo como una presa sin que la responsabilidad esté directamente implicada. La presencia del Demonio se manifestará en él por medio de los vicios, de los que será más la víctima que el verdadero responsable. El alma, objeto de un combate que la supera, es más un campo de batalla que una fuerza de acción.

A partir del siglo XII, la actitud del hombre occidental frente a su destino espiritual comienza a modificarse. Desde el momento en que no se resigna ya a ser el instrumento de fuerzas oscuras, comienza a reaccionar contra ellas. En algunas personas, tanto clérigos como laicos, esta voluntad de lucha toma la forma de un espiritualismo radical: para triunfar sobre el mal, buscarán la pureza y la salvación en el rechazo de la carne y de la materia. Muchos de ellos pusieron incluso en cuestión la Iglesia misma, al menos en lo referente a sus aspectos visibles (jerarquía, sacramentos, diezmos, etc.), esperando el perdón únicamente por intercesión de hombres que purificarían en práctica la perfección evangélica en sus vidas. Otras corrientes que permanecieron en la ortodoxia se esforzaron por dar un significado al sufrimiento y al esfuerzo humano, tomando como punto de referencia las penas y los tormentos de Cristo. Estos fueron el origen al mismo tiempo de la espiritualidad penitencial y de la religión de las obras que conocieron un notable éxito en el ambiente de los laicos y fueron el origen de las cruzadas, de los movimientos ascéticos y de la «revolución de la caridad» que hemos estudiado con anterioridad. En este nuevo clima espiritual, la libertad, y sobre todo la responsabilidad personal del cristiano, son mucho mayores. Le es posible participar activamente en su propia salvación y ganarse el cielo, por así decirlo, a pulso. En particular, el sacramento de la penitencia y el encuentro de Cristo en los pobres le permiten prepararse para el Juicio Final. Finalmente, en el ámbito de un grupo restringido, la personalización de la vida espiritual genera una ciencia de la unión con Dios fundada en la experiencia mística de la que la devoción a la humanidad de Cristo constituye su punto de partida. El alma, conmovida por el amor de Dios hacia sus criaturas, logra entonces contemplar, aunque sólo sea por un instante, la intimidad de su ministerio para beneficiarse a su vez de numerosas consolaciones.

En la época feudal, el perfeccionamiento y la interiorización del sentido espiritual marchan al unísono, como puede constatarse en las formas de la conversión. En la primera edad feudal, un cristiano que se convertía se sentía en la obligación de huir del mundo, bien encerrándose en un claustro o bien escapando al desierto. En efecto, la ruptura con la existencia pecadora se manifiesta en primer lugar por el rechazo de la sociedad temporal y de la vida profana. En el siglo XII, estas formas exteriores de la conversión subsisten todavía

y constituyen incluso lugares comunes de la literatura hagiográfica: no es imaginable un santo que no haya seguido este itinerario espiritual. Pero la palabra *conversus* toma un significado nuevo: designa tanto a los laicos que se encuentran bajo la protección de los religiosos y les han ofrecido su propio trabajo como a hombres y mujeres que, en número creciente, se ponen al servicio de los pobres en los hospicios y en las leproserías. Muy pronto, con los Penitentes, la conversión se transformará en la práctica de una regla que implica el rechazo de los aspectos puramente mundanos de la existencia profana, pero que es vivida en medio de los hombres, sin cambiar el propio estado. Al término de este proceso, la huida del mundo se encuentra ya completamente interiorizada.

No se puede acabar este libro sin haber indicado al lector hasta qué punto es provisional e incompleta la síntesis que le hemos presentado. Las necesidades de esta exposición nos han llevado a insistir sobre los elementos conocidos y sobre los resultados ya adquiridos. Para ser objetivos, sería necesario también resaltar las lagunas importantes que subsisten en nuestro conocimiento de la espiritualidad medieval y los problemas que permanecen sin solución, la mayor parte de las veces porque no han sido planteados de manera correcta. Es suficiente con dar un ejemplo: el de la espiritualidad popular. Según los escasos testimonios de que disponemos, parece que constituye una realidad profunda y coherente que, de vez en cuando, aflora a la superficie de la historia y cuyos principales componentes son la exaltación de los humildes, el espíritu penitencial y la voluntad de apropiarse de las riquezas espirituales del monacato. Este conjunto de creencias y de aspiraciones se manifiesta en algunas explosiones colectivas de fervor que, desde los traslados de reliquias hasta las cruzadas, rompen periódicamente la atonía ordinaria de la vida religiosa de las masas. Pero habría que explicar cómo se ha formado esta espiritualidad y qué relaciones ha mantenido con la de los clérigos⁵. No nos importa acabar con una confesión de ignorancia, si ésta puede estimular la investigación en un terreno en el que es muy necesaria.

⁵ Se pueden encontrar interesantes elementos sobre este tema en el volumen *Les religions populaires*, ed. por B. Lacroix et P. Boglioni, Québec, 1972, págs. 50-74.

- Problemi di storia della Chiesa. L'Alto Medio Evo*, Milán, Vita e Pensiero, 1973.
- S. BOESCH-GAJANO, *Agiografia altomedievale*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- J. Cl. POULAIN, *L'Idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1975.

III. LA EDAD MONÁSTICA Y FEUDAL (SIGLOS X-XI)

- G. DUBY, *L'an mil*, Julliard, París, 1967 (Traducción italiana, G. DUBY, *L'anno mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, Turín, Einaudi, 1967).
- M. PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, París, F. Nathan, 1970.
- Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Vita e Pensiero, Milán, 1971. *Spiritualità chuniacense*, Todi, Accademia Tudertina, 1960.
- L. GOUGAUD, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Age*, París, 1925.
- R. BULTON, *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, París, B. Nauwelaerts, 1963 y 1964.
- G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma, Ed. Paoline, 1961.
- N. COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Pseudo-messies, prophètes et illuminés du Moyen Age*, París, Julliard, 1962. (Traducción italiana, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano. Edizioni di Comunità, 1965).
- Chiesa e riforma nella spiritualità del secolo XI*, Todi, Accademia Tudertina, 1968.

IV. DE LA REFORMA GREGORIANA A LAS ÓRDENES MENDICANTES

(finales del siglo XI-principios del XIII)

- G. MICCOLI, *La Chiesa gregoriana*, La Nuova Italia, Florencia, 1966.
- La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Vita e Pensiero, Milán, 1962.
- L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Vita e Pensiero, Milán, 1965.
- I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Vita e Pensiero, Milán, 1968.
- Aspects de la vie conventuelle aux XIe et XIIe siècles*, Actes du 3e Congrès des médiévistes, Grenoble, 1975.
- M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, París, Vrin, 1957. (Traducción italiana, *La teologia nel medioevo. La teologia del secolo XII*, Milán, Jaca Book, 1972).
- J. LECLERCQ, *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, París, Ed. du Seuil, 1966.
- P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vols., París, A. Michel, 1954 y 1959. (Traducción castellana, *La cristiandad y el concepto de cruzada*, 2 vols., México, UTEHA, 1959 y 1962).
- E. DELARUELLE, *L'idée de croisade au Moyen Age*, Turín, La Bottega d'Erasmo, 1980.

- H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 19612. (Traducción italiana: *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 1974.)
- T. MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, París, Mouton, 1970. (Traducción italiana: *Nascita dell'eresia. Gli adepti della povertà volontaria nel Medioevo*, Florencia, Sansoni, 1975).
- J. LEGOFF, *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XIe-XVIIIe siècle*, París, Mouton, 1968.
- R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Nápoles, Morano, 1963.
- Vaudois languedociens et pauvres catholiques* (Cahiers de Fanjeaux, 2), Toulouse, Privat, 1962.
- Cathares en Languedoc* (Cahiers de Fanjeaux, 3), Toulouse, Privat, 1968.
- Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Todi, Accademia Tudertina, 1969.
- Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVIIe siècle)*, dirigido por M. MOLLAT, 2 vols. (Études, 8), París, Publications de la Sorbonne, 1974.
- M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age*, París, Hachette, 1978.
- J. L. NOONAN, *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction de la pensée chrétienne?*, París, Ed. du Cerf, 1969.
- M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, París, Champion, 1976.
- B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1964. (Traducción italiana, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 19722.)

V. FORMAS Y CONTENIDOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA EDAD MEDIA

- Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi, Accademia Tudertina, 1963.
- P. A. SIGAL, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerin au Moyen Age*, París, A. Colin, 1974.
- La Bibbia nell'alto Medio Evo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1963.
- M. D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montreal-París, Vrin, 1969.
- G. DUMOUTET, *Corpus Domini. Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, París, 1942.
- G. DUBY, *Adolescence de la chrétienté occidentale, 980-1140*, Ginebra, Skira, 1966; *L'Europe des cathédrales, 1140-1280*, Ginebra, Skira, 1966; *Fondements d'un nouvel humanisme, 1280-1440*, Ginebra, Skira, 1967. (Traducción castellana de los tres volúmenes: G. DUBY, *Tiempo de catedrales. El arte y la sociedad, 980-1420*, Barcelona, Argot, 1983.)
- E. GILSON, *Saint Bernard: un itinéraire de retour à Dieu*, París, Ed. du Cerf, 1964.

- W. M. McDONNELL, *The Beguines and Beghards in medieval culture, with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick, 1954.
- Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII*, Accademia Tuderina, Todi, 1967.
- E. DELARUELLE, *La piété populaire au Moyen Age*, Turin, Bottega D'Erasmo, 1975.
- R. MANSELLI, *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, Vrin, 1975.
- A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, École française de Rome, 1981.